

Марсилио Фичино



ПЛАТОНОВСКАЯ  
ТЕОЛОГИЯ  
О БЕССМЕРТИИ ДУШИ  
В XVIII КНИГАХ



Marsilius  
Ficinus



THEOLOGIA  
PLATONICA  
DE IMMORTALITATE  
ANIMORUM XVIII LIBRIS  
COMPREHENSA



Марсилио  
Фичино



ПЛАТОНОВСКАЯ  
ТЕОЛОГИЯ  
О БЕССМЕРТИИ ДУШИ  
В XVIII КНИГАХ

*Перевод с латинского  
А.Я. Тъжова*



Санкт-Петербург  
«Владимир Даль»  
2020

УДК 1  
ББК 87  
Ф67

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),  
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН,  
Ю. Н. СОЛОНИН

*Издано при финансовой поддержке  
Фонда реализации общественных проектов «Время»*

- © Издательство «Владимир Даль», 2020
- © Тыжов А. Я., перевод с латинского, примечания, статья, 2020
- © Палей П., оформление переплета, 2020
- © Редакционная коллегия серии «Слово о сущем» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2020

ISBN 978-5-93615-216-0

Irinae Shepyrevae Nikolai  
filiae uxori carissimae, cuius  
precibus ac urbis Florentinae  
amore acerrimo commotus  
ad hoc "opus Herculeum"  
accesserim

Посвящается моей доро-  
гой жене Ирине Николаев-  
не Шепыревой, чьи прось-  
бы и любовь к Флоренции  
сподвигли меня на этот  
«Геркулесов труд»

*Марсилио Фичино и его  
«Платоновская  
теология»*

СРЕДИ городов Италии Флоренция занимает особое место. После многих десятилетий внутренних раздоров и угрозы внешней интервенции к началу XV в. она обретает относительную внутреннюю стабильность. С приходом к власти династии банкиров Медичи культурная жизнь, и без того всегда кипевшая в этом городе, получает новые стимулы к развитию. В середине и второй половине XV столетия состояние духовного развития Флоренции напоминает состояние Афин V в. до н. э. — в пору наивысшего расцвета этого города-государства. Мы не будем говорить здесь о развитии флорентийского изобразительного искусства и архитектуры. Об этом уже много сказано и будет сказано еще немало. Не меньший интерес представляет литературная жизнь Флоренции, мир идей и словесных образов, порожденных лучшими ее умами. Профессор Александр Иосифович Зайцев, автор известной книги о культурном перевороте в Древней Греции \*, не раз высказывал в своих лекциях и частных беседах мысль о том, что итальянское, и в первую очередь флорентийское Возрождение, несомненно, представляет собой рыбок вперед всей человеческой культуры, сопоставимый по своему значению и последствиям с двумя предшествовавшими ему культурными скачками в развитии мировой цивилизации — «неолитической революцией» и «культурным переворотом древних греков». Аналогии с античной Элладой Александр Иосифович видел в свободном развитии «агонального» (соревновательного) духа флорентийцев во всех сферах жизни. В качестве необходимых условий агонального общества он называл почти полное отсутствие религиозного контроля, горизонтальную и вертикальную социальную мобильность, доступную для всех слоев населения,

\* Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. Л., 1986. 2-е изд. СПб., 2001.

свободный обмен идеями, широчайшую социальную потребность в интеллектуальных и художественных инновациях. А. И. Зайцев подчеркивал первостепенную важность изучения идейного наследия итальянских гуманистов, социальной атмосферы, в которой эти идеи вызревали и распространялись, изучения точек соприкосновения и точек расхождения гуманистической мысли с ее античными образцами, тщательного выяснения причин не только взлета, но и упадка итальянского «культурного переворота».

К тому времени, когда молодой Марсилио Фичино вступает на путь развития гуманистической мысли, течение гуманизма достигает своей кульминации. Мы глубоко убеждены в том, что конец XV столетия знаменует собой окончание парадигматического восприятия античного наследия итальянскими эрудитами, стремившимися отождествлять себя с образцами жизни и мыслей древних греков и римлян — вплоть до прямого их копирования. «Эллинизм (разумеется, не узко понятый как эпоха эллинизма, но как время эллинской культуры вообще.— А. Т.), возврат к античности, даже обращение к греческим богам складываются в общую картину национального духовного подъема, пробуждения и обновления — в картину типично кватрочентистской утопии» \*. Примером такого парадигматического восприятия классической древности, хотя, возможно, несколько преувеличенным, может служить флорентийский гуманист Никколо Никколи, который, по словам современников, даже в своем окружении не терпел ничего такого, что могло бы нарушить его античное настроение. Он одевался в длинные одежды, похожие, как ему казалось, на одеяния древних, вел любезные беседы на изящной латыни. Дом его был полон античных предметов и скульптуры. Во время еды Никколо предпочитал пользоваться античной посудой возрастом в полторы тысячи лет. Не следует, однако, думать, что перед нами нарочитый портрет образованного чудака. Напротив, сам Никколо Никколи с его обыкновениями — плоть от плоти продукт времени, для него античность была краеугольным камнем, скрепляющим жизнь, вдохновляющим и поддерживающим эрудитов в их многотрудных изысканиях. Впрочем, сам гуманист не оставил после себя литературного наследия. Сюда же следует отнести стремление итальянских гуманистов, и не только их, изменять собственные имена на греко-римский манер и давать имена античных героев новорожденным младенцам.

Рубеж столетий и начавшаяся в Европе в 1517 г. Реформация во многом изменяет отношение ученой публики к тому, что, собственно, породило литературный Ренессанс Италии. Античность, ее письменное и вещественное наследие постепенно перестают

\* Гарен Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. С. 156.

быть примером для подражания и становятся предметом научного исследования, априорно предполагающего сознательное абстрагирование исследователя от объекта изучения. Этот перелом свидетельствует о появлении «историзма» в сфере гуманистических «штудий», что делает дальнейшее облачение себя в одеяния античности невозможным и не актуальным для новой Европы. Склонный к философской рефлексии гуманист-антиквар постепенно уступает место ученому-исследователю. Выдающийся гуманист Марсилио Фичино в своих творениях представляет собой завершающий период развития итальянского гуманизма. Он стоит на пороге следующего, преимущественно рационалистического периода истории. «Когда пытаешься анализировать,— пишет Якоб Буркхардт в своей книге «Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования»,— то волшебное влияние, которое Медичи XV столетия, и прежде всего Козимо Старший (ум. 1464 г.) и Лоренцо Великолепный (ум. 1492 г.), оказывали на Флоренцию и своих современников вообще, обнаруживается, что наряду с политическим их значением они осуществляли наимогущественнейшее руководство образованием той эпохи. <...> На долю Козимо выпала к тому же еще и совершенно особая слава — человека, признавшего в платоновской философии прекраснейший цветок античной мысли, а затем пронизавшего свое окружение осознанием этого факта и таким образом способствовавшего второму, уже в рамках гуманизма, появлению античности на свет»\*.

Нет сомнения, что гуманистическое течение, несмотря на его мощный внутренний потенциал, не смогло бы достичь своих исторических целей без моральной, и в особенности материальной, поддержки сильных мира сего. С другой стороны, меценатская поддержка, оказываемая занятиям гуманистов со стороны семейства Медичи, в целом создала в высшей степени благоприятную почву не только для флорентийских эрудитов. Речь идет о приглашенных во Флоренцию известных византийских ученых, покидавших Константинополь ввиду угрозы турецкого вторжения. Впрочем, появление ученых греков во Флоренции началось задолго до эпохи Медичи. Так, на рубеже XIV—XV вв. Флоренцию посетил Мануил Хрисолор. С отъездом Хрисолора на родину его связи с флорентийскими гуманистами не прекратились. Многие образованные флорентийцы и впоследствии посещали его в Константинополе. Другим знаменитым наставником эллинской культуры стал для гуманистов Георгий Гемист Плифон (ок. 1360—1452). Взгляды Гемиста Плифона окажутся в дальнейшем близкими к взглядам

\* Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования. М., 1996. С. 139.

Марсилио Фичино. Плифон, как и Фичино, был сторонником «*philosophia perennis*» (вечной философии) и представлял ее идущей прямым путем от Зороастра через всю античную традицию к неоплатоникам. Но были и принципиальные различия между взглядами Фичино и Плифона. Последний выдвигает в своем сочинении «Законы» идею религиозной и политической реформы в сугубо языческом духе. Греческий эрудит предполагал замену христианской религии, ввиду ее глубокого кризиса, древнегреческой религией, с добавлением культа Природы и Солнца как высшего источника бытия. Разумеется, подобное стремление грека к языческой «реформации» христианства не была близка Марсилио, но, несмотря на разницу точек зрения, он признавал, что сама идея создания Платоновской академии во Флоренции была подсказана Козимо Медичи ни кем иным, как Гемистом Плифоном. Указанная беседа между Козимо Медичи и Плифоном имела место во время проведения Флорентийского собора (1439 г.). Фичино говорит об этой беседе в своем Введении к переводам Плотина, подчеркивая совпадение собственного взгляда на «вечную философию» со взглядами Гемиста Плифона, а также свое согласие с последним в вопросе о превосходстве Платона над Аристотелем.

Как для Плифона, так и для Марсилио Фичино Платон был богословом, а Аристотель лишь физиком, что, в конечном счете, и определило позицию обоих гуманистов. Не следует, однако, упускать из вида, что и среди византийских греков, и среди итальянских гуманистов находилось достаточно сторонников приоритета Аристотеля. Что касается Гемиста Плифона, то в дальнейшем его судьба будет связана не с Флоренцией, а с городом Мистрой в Пеллопоннесе, где он возглавит собственную философскую школу.

Еще одним известным греческим ученым, посетившим Флоренцию, был Василий Виссарион, впоследствии кардинал, ученик Гемиста Плифона сначала в Константинополе, а позднее в Мистре. Виссарион связал всю свою дальнейшую жизнь с Италией и сыграл несравненно более важную роль в деле спасения античного греческого наследия. Признавая философский приоритет Платона, Виссарион как продолжатель позднеантичной философской традиции сглаживал противоречия между тем и другим. Его главное сочинение было озаглавлено «Против клеветы на Платона» — полемический ответ другому греческому эрудиту Георгию Трапезундскому. В 1469 г. Виссарион присылает во Флоренцию два экземпляра своей книги, из которых один был предназначен для Марсилио Фичино.

В 1456 г. для университетского преподавания греческой философии во Флоренцию был приглашен византийский грек Джованни Аргиропуло. Аргиропуло выступает как переводчик и комментатор



сочинений Аристотеля, Платона и Плотина. С византийцем Аргиропуло Марсилио Фичино был близко знаком.

Мы сказали здесь лишь о тех греческих ученых, деятельность которых была существенно связана с Флоренцией и флорентийскими гуманистами. В действительности же приток образованных греков в Италию далеко не исчерпывается названными выше персонами. В качестве примера достаточно будет назвать знаменитого Теодора Газу, бежавшего в 1430 г. из родных Фессалоник в Италию. Его жизнь оказалась связанной с Мантуей, Феррарой, Неаполем и Римом, куда он был приглашен своим бывшим соотечественником, кардиналом Виссарионом.

Необходимо сказать также о флорентийской Платоновской академии, во главе которой Марсилио Фичино бессменно находился с 1462 по 1494 г.

Спонтанное возникновение небольших интеллектуальных обществ, деятельность которых была теснейшим образом связана с гуманистическими интересами, было весьма характерным явлением для Италии XV столетия. Такие неформальные сообщества, поддерживаемые богатыми и влиятельными людьми, возникают в Риме, Неаполе и Флоренции. Римскую академию возглавляли два известных гуманиста той эпохи — Джулио Помпонио Сансеверино, принявший латинизированное имя Юлий Помпоний Лет, и Филиппо да Сан Джемильяно, взявший себе имя Каллимах. Неаполитанскую академию возглавлял Бартоломео Сакки, более известный как Джовиано Понтано Платина, написавший историю Римской курии. В середине XV в. по инициативе Медичи первым руководителем флорентийской академии становится уже упомянутый нами ученый из Греции Джованни Аргиропуло. В 1462 г. руководство ученым сообществом перешло к Марсилио Фичино и было, по всей видимости, связано с его планами перевода на латынь всего корпуса сочинений Платона. Это подтверждается письмом Фичино, адресованным Козимо Медичи от 4 сентября 1462 г. В письме выражалась благодарность за полученный подарок — виллу Кареджи близ Флоренции, где теперь должны были проводиться заседания академии: «...ничем другим я не могу отплатить за столь много милостей, кроме как тем, чтобы прилежно следить за томами Платона, которые ты нам щедро подарил, и иметь надлежащее попечение об Академии, которую ты для нас приготовил в селении Кореджо, словно некий храм созерцания, и там, доколе дух правит телом, праздновать день рождения Платона, а равно и Козимо Медичи» (пер. О. Ф. Кудрявцева)\*.

Характер деятельности флорентийской Платоновской академии трудно поддается точному описанию. Как и в большинстве

\* Гуманистическая мысль итальянского Возрождения. М., 2004. С. 260–261.

неформальных сообществ, направление ученых занятий или перемена прежнего курса целиком зависели от самих участников такого сообщества. Примеров такого рода вполне достаточно. Так, в Риме в середине II в. до н. э. хорошо засвидетельствован факт существования «кружка» Сципиона Эмилиана, в который кроме него самого входили такие известные люди, как Гай Лелий, философ-стоик Панеций и знаменитый историк Полибий, однако ничего определенного о характере деятельности этого объединения неизвестно. Все, что можно сказать о занятиях в Платоновской академии в Кореджи, а иногда и в других местах, — это обсуждение вопросов платоновской, а возможно, и не только платоновской философии и пиршественные застолья, в подражание всему тому, что было известно об античной «симпозиальной жизни». Невозможно с уверенностью сказать, проводились ли комментированные чтения греческого текста так, как это было в обычаях университетской жизни.

Некоторое, довольно неопределенное, представление о заседаниях Платоновской академии дает сам Марсилио Фичино в своем комментарии на «Пир» Платона. Он следующим образом рисует нам события, происходившие на заседании. Сначала состоялся пир, в котором участвовали все собравшиеся на вилле Кореджи, после чего началось собственно заседание академии: «Окончив трапезу, Бернардо Нуцци взял книгу Платона, озаглавленную „Пир. О любви“, и прочел все речи этого „Пира“. Закончив чтение, он предложил, чтобы каждый из сотрапезников истолковал какую-нибудь из речей. Все согласились»\*.

Большинство исследователей склонны видеть в этом описании отражение подлинной практики заседаний Платоновской академии. Позволим себе, однако, остановиться на этом пассаже подробнее. Сразу возникает ряд вопросов, на которые процитированный пассаж не дает нам ответа. Прежде всего нам неизвестно, на каком языке зачитывался текст Платона: на языке оригинала, в латинском переводе Марсилио Фичино или Бернардо Нуцци, или же был использован чей-то итальянский перевод. Литературная обстановка, отраженная в этом упоминании Фичино, не позволяет нам дать определенный ответ на этот вопрос. Далее, распределение речей платоновского диалога для их обсуждения между отдельными участниками также вызывает вопросы, создавая ощущение нереальности происходящего. Дело в том, что семь речей, приведенных Платоном в «Пире», составляют примерно 90% текста диалога, в стереотипном Тойбнеровском издании занимающего около семидесяти

\* Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона, о Любви / пер. А. Горфункеля, В. Мажуги, И. Черняка // Эстетика Ренессанса / сост. В. П. Шестаков. М., 1981. Т. I. С. 144.

страниц. Рецитация этих речей должна была бы занять много времени, не говоря уже о том, что участники заседания должны были бы удерживать в памяти все ими услышанное. Все это порождает ощущение некоторого литературного преувеличения и не может служить источником для реконструкции подлинной атмосферы заседаний флорентийской Платоновской академии.

Известно, что академия Марсилио Фичино поддерживала активные контакты с римской академией и в гораздо меньшей степени с академией Неаполя. Она не являлась единственным объединением гуманистов во Флоренции. Например, наряду с ней существовал кружок, сложившийся вокруг близкого друга Фичино, Анджело Полициано, предпочитавшего античную поэзию платоновской философии.

\* \* \*

МАРСИЛИО Фичино был одним из крупнейших итальянских авторитетов своего времени, по сути, создателем целой философской школы, и знание его жизни дает некоторые представления о блестящем периоде культурного развития итальянских городов, прославившем Италию.

Фичино родился 19 октября 1433 г. в Фильине, неподалеку от Флоренции. Сама близость столь значительного в культурном отношении города неизбежно должна была сыграть в дальнейшем важную роль в формировании талантливого создателя «благочестивой философии». Семья будущего гуманиста была зажиточной и образованной. Отец Марсилио, Диотифечи д'Аньоло ди Джусто был известным врачом сначала в Фильине, а затем в самой Флоренции, где он близко сошелся с семейством Медичи. Во Флоренции отец Марсилио, получив флорентийское гражданство, взял себе имя Фичино, которое перешло к его сыну. Близость к семейству Медичи впоследствии будет только возрастать, а научные занятия молодого гуманиста во многом будут определяться философскими интересами Козимо Медичи, весьма заинтересованного в возрождении платоновского наследия, о чем мы уже упомянули выше. Много позднее Никколо Макиавелли в седьмой книге своей «Истории Флоренции» (гл. 6), рассказывая о Козимо Медичи, писал следующее: «В доме его (Козимо. — А. Т.) жил на хлебах Марсилио Фичино, второй отец платоновской философии, к коему Козимо был горячо привязан. Чтобы друг его мог с удобством предаваться литературным занятиям, а сам он имел возможность легче видаться с ним, он подарил ему в Кореджи имение неподалеку от своего собственного». Стоит упомянуть о том, что мать Никколо Макиавелли, донна Бартоломеа, была в дружбе с племянницей Марсилио Фичино.

Молодой ученый получил хорошее латинское образование. Его отец хотел, чтобы сын пошел по его стопам и стал медиком.

Изучение греческого языка было собственной инициативой будущего гуманиста. Кроме того, во флорентийском университете Марсилио Фичино изучал традиционный набор дисциплин, а именно логику, риторику и философию. Знания, полученные им в этих дисциплинах, были весьма основательны, в чем можно легко убедиться, читая его «Платоновскую теологию». Несмотря на свою очевидную гуманистическую направленность, Марсилио Фичино был также хорошо начитан в области средневековых схоластических сочинений. Стиль богословско-философских «Сумм» был им глубоко усвоен, отработан в собственных ранних трудах, а затем с легкостью перенесен в «Платоновскую теологию». Интересовался философ и естественнонаучными проблемами, связанными, например, с солнечным светом и человеческим зрительным восприятием, были здесь также и вопросы, касающиеся природы звука и слухового восприятия. Собственные физические и физиологические изыскания найдут свое применение и в изучении платоновской философии, о чем мы скажем ниже. Интересовали Марсилио Фичино и области экономического и социального знания.

Традиционное образование, строившееся на трудах Аристотеля, не вполне отвечало его гуманистическим интересам. Освоив в достаточной степени древнегреческий язык, молодой гуманист находит любовь всей своей жизни в сочинениях Платона. Впрочем, первое знакомство с его творчеством произошло еще до овладения древнегреческим языком. Изначально Фичино постигал платоновскую философию по существовавшим в ту пору немногочисленным латинским переводам платоновских диалогов и платоновским рецепциям римских авторов, например по сочинениям Цицерона, Апулея из Мадавы, Августина и Боэция. Существует мнение, что в юности Марсилио составлял собственные комментарии к указанным авторам, которые впоследствии так и не были им опубликованы.

Первым написанным, но, к сожалению, утраченным сочинением начинающего автора по платоновской философии стали «*Institutiones ad Platonicam disciplinam*» — своего рода введение в платоновскую философию. Скорее всего, это сочинение было пробой сил в избранной теме. Другим ранним сочинением на эту тему был составленный Марсилио Фичино комментарий к платоновскому «Тимею», сделанный, как считает О. Ф. Кудрявцев\*, к латинскому переводу, выполненному Халкидием. Таким образом, первое знакомство с текстами Платона состоялось, если можно так выразиться, «через вторые руки».

\* Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М., 2008. С. 27.

Для Фичино, как для гуманиста и христианина, одним из важнейших вопросов был вопрос о природе души и ее посмертном существовании. К этой теме относятся и его ранние сочинения «De anima» и «Tractatus de Deo et anima». Как считает О. Ф. Кудрявцев, в этих сочинениях была «предвосхищена вместе с тем идея будущего главного труда гуманиста „Платоновское богословие о бессмертии душ“, имевшего цель использовать выкладки языческих мудрецов для доказательства истинности основных положений христианского вероучения, в частности догмата о бессмертии индивидуальной души. Таким образом, уже в 1456 году, как видно, у гуманиста формируется установка, направлявшая всю его последующую деятельность, — разрабатывать христианскую апологетику, опираясь на философско-богословское наследие античности. Концепция намечаемого синтеза языческой и христианской культуры диктовалась благочестивой задачей укрепить христианскую веру, дав ее положениям более широкое, и поэтому, как казалось, более прочное обоснование авторитетом уходящей корнями в самые отдаленные времена традиции, наиболее полным образом обобщенной Платоном. Именно в том, чтобы возродить, изучить и истолковать эту традицию, видел свою миссию Фичино, и надо заметить, что подобное устремление гуманиста, отраженное в первых опытах, встречало полное понимание и горячую поддержку у некоторых его современников»\*.

Возвышенный мир платоновских идей в начале литературной деятельности Марсилио Фичино оказался не единственной дорогой, по которой он готов был направить свои стопы. В это время внимание философа привлекают эпикурейцы, «*minuti philosophi*» (мелкие философы), как презрительно именовал их Цицерон. Соблазн, однако, был весьма велик, материалы сами шли в руки. В 1417 г. стараниями Поджо Браччолини (1380—1459), флорентийского гуманиста и политического деятеля, был обнаружен единственный на то время рукописный текст Т. Лукреция Кара «*De rerum natura*», который впоследствии, до 1437 г., находился в собственности другого гуманиста Никколо Никколи\*\*. Марсилио Фичино даже составил собственный комментарий к Лукрецию, который он, по его собственному утверждению, уничтожил\*\*\*. Его опасения были вполне обоснованными, поскольку атомизм и материализм могли навлечь на гуманиста преследования со стороны католической церкви. Как писал сам Фичино в письме к Мартину Уранию (немецкому гуманисту Мартину Преннингеру): «...дабы случайно не показалось,

\* Там же. С. 28.

\*\* См., например: *Lachmannus C.* In T. Lucretii Cari De rerum natura libros commentarius. Ed. 4. P. 6.

\*\*\* Кудрявцев О. Ф. Указ. соч. С. 31.

будто я призываю читателей к принятому в древности почитанию богов и демонов, уже давно заслуженно осужденному, я, подобно пифагорейцам, остерегавшимся некогда делать достоянием толпы божественные тайны, всегда избегаю распространять то, что нечестиво, и потому мои небольшие комментарии к Лукрецию, которые, будучи юным составил, сам не знаю как, я в дальнейшем не стал сберегать, ибо я их, как Платон свои трагедии и элегии, сжег»\*. «Интерес к эпикуреизму быстро погас,— замечает О. Ф. Кудрявцев,— более того, со временем обнаружилось резкое негативное отношение гуманиста к мыслителям этого направления, философия которых стала преподноситься как враждебная христианству, в частности по причине отрицания бессмертия души, а сами они обвинены в „Платоновском богословии“, главном труде Фичино, в нечестивости»\*\*.

Обращение флорентийского гуманиста к греческой философии было связано с двумя обстоятельствами. Прежде всего это общение с Козимо Медичи, направившего его занятия в сторону платоновской философии в 1459 г., далее, собственные занятия древнегреческим языком. Биограф Фичино кардинал Джованни Корси говорит, что наставником гуманиста в греческом языке был Бартоломео Платина. Сообщение Корси некоторые исследователи подвергают сомнению\*\*\*. Эти занятия состояли в переводах греческих философских текстов на латынь и составлении к ним латинских комментариев. Библиография гуманиста быстро пополнялась. Он сам в письме к Анджело Полициано дает перечень выполненных им переводов. Здесь несколько трактатов Прокла, сочинение «О пифагорейской жизни» Ямвлиха, а также перевод комментария Гермия на платоновского «Федра». Марсилио обращал свое внимание и на поэтические переложения греческой философии. Так, им был выполнен перевод «Орфических гимнов» и орфической «Аргонавтики», а также перевод с греческого стихов, приписываемых Зороастру, которые он позднее использовал при написании своего главного сочинения — «Платоновской теологии». Из позднеантичных апокрифов гуманист перевел на латынь также тексты Герметического корпуса, получившего название «Поймандр».

Здесь необходимо сделать небольшое отступление. Занимаясь переводами древних, Фичино постепенно вырабатывает свою концепцию «*philosophia perpetua*» (непрерывная философия) — она же «*ria philosophia*» (благочестивая философия), или «*docta religio*» (ученая религия). Эту философию гуманист представлял себе как

\* Там же.

\*\* Там же. С. 31–32.

\*\*\* Там же. С. 35 сл.

непрерывную традицию древнего богословия, идущую от Герметического корпуса, который гуманист считал самым древним источником мудрости, через Орфея и Мусея к Пифагору и Филолаю, а от них к Платону. Последний, как считал флорентийский философ, собрал воедино всю древнюю мудрость и придал ей совершенную форму. Излишне говорить, что концепция Марсилио Фичино была совершенно антиисторической. Помимо того, что он произвольно смешал в своем построении легендарное и историческое, совершенно не учитывая внутренних импульсов развития античной философии, особенностей творчества отдельных философов и целых философских школ, Фичино допускает фантастические датировки философских произведений. Так, позднеантичный Герметический корпус становится у него отправной точкой для всей греческой философии. Легендарные Орфей и Мусей приобретают черты реальных персонажей. Сборник так называемых «Орфических гимнов», возникший в первых веках н. э., Фичино считает творением самого Орфея. Некоторых философских авторов он не упоминает вовсе; возможно, они просто не были ему известны. Наблюдается у Фичино еще одна методологическая тенденция, обусловленная его общей концепцией «*philosophia perpetua*» и ярко проявившаяся в его «Платоновской теологии», а именно стремление черпать для своей аргументации философские и теологические премудрости отовсюду, даже из учений Востока, которые могли быть известны нашему автору разве что из вторых, а то и третьих рук.

По всей видимости, параллельно с этой работой флорентийский ученый приступил к переводу на латынь диалогов Платона, которого он считал самым совершенным философом древности. Благодаря подаркам, полученным им от Козимо Старшего и от Америго Бенчи, Фичино стал счастливым обладателем двух рукописных кодексов, содержащих полный *Corpus Platonicum*. Работа над латинским переводом растянулась на многие годы. Необходимо заметить, что выполненные им латинские переводы диалогов Платона до сих пор не утратили своего научного значения. В частности это подтверждается изданием латинских переводов Марсилио Фичино с минимальными исправлениями издателей в приложении к изданию греческого текста сочинений Платона в трехтомном издании *Platonis opera ed. Hirtzig et Schneider* (Париж, 1891 и далее), вышедшем в типографии Фирмина Дидо. Кроме того, критический аппарат пятитомного издания Барнета (*I. Burnet*), самого надежного издания сочинений Платона XX в., пестрит отсылками на латинские переводы флорентийского гуманиста.

Начатая в 1462–1463 гг. работа над переводом сочинений Платона была в основном завершена к 1469 г., хотя пройдет еще немалый срок, прежде чем перевод будет опубликован. В этом же году

Фичино составил комментарий к платоновскому «Пиру» и приступил к написанию своей «Платоновской теологии»\*.

Денежные затруднения привели к задержке издания переводов Платона. Лишь в 1484 г., благодаря меценатской щедрости Филиппо Валори, титанический труд увидел свет. Работа над переводами Платона была важнейшей вехой в творчестве флорентийского гуманиста. Все созданное им ранее можно рассматривать как подготовку к переводу Платона, творчество которого, как уже было сказано выше, он считал венцом древней философии. Чтение сочинений Платона Марсилио Фичино рассматривает как средство укрепления христианской веры, поскольку мысли Платона, по его убеждению, очень близки к христианскому мировоззрению. Соотношение христианства и философии Платона для флорентийского гуманиста подобно соотношению Солнца и Луны. В мудрости Платона, как и вообще в мудрости древних, он видит не хаос языческих заблуждений, а наоборот, пропедевтику христианской веры. Не надеясь, по всей видимости, на безоговорочную очевидность собственного тезиса и памятуя, надо думать, о словах самого Платона, сказанных им в диалоге «Федр» (275 d9–e5) о том, что «всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде, и у людей понимающих, и, равным образом, у тех, кому это вовсе не подобает, и оно не знает, кому оно должно говорить, а кому нет. Если оно вызывает пренебрежение или его несправедливо ругают, то оно нуждается в помощи своего отца, а само не способно ни защищаться, ни помочь себе» (пер. А. Н. Егунова), Марсилио Фичино решил дать подробное введение к предстоящему выходу в свет переводов диалогов Платона. В процессе работы введение к переводу превратилось в объемистое сочинение под названием «Платоновская теология о бессмертии душ в восемнадцати книгах». Начатое в 1469 г., оно было окончательно завершено к 1482 г. и в том же году издано. Латинский перевод Платона увидел свет двумя годами позже\*\*.

Главной темой сочинения Марсилио Фичино является, как и для Платона, человеческая душа. Мироздание также обладает своей душой, которая пронизывает собой все, в том числе и человека. Душа свободно движется, руководствуясь в этом движении своим свободным решением. Гуманист постоянно возвращается к теме присутствия в человеке души мироздания и человеческой души в мироздании. Разум, по его мысли, не связан с физическим детерминизмом. Обстоятельства места и времени жизни человека не способны фатально определять его духовную жизнь (*Theologia Platonica XVII, 2:*

\* Там же. С. 51 сл.

\*\* Хронологическая таблица основных событий жизни Марсилио Фичино, которой мы пользовались, дана в книге: *Chastel A. Marsil Ficin et l'art.* Genève, 1954. P. 190.



«Si regionum secularumque diversitas diversitatem maximam efficit in corporum habitu, in ingeniis vero minimam et hanc ipsam consilio studiiisque corrigimus». — «Если различие мест и веков создает величайшее различие в устройстве тел, то в умственном развитии это различие дает минимальную разницу, да и ту мы исправляем добрым советом и полезными занятиями»..) Не следует забывать, что автор по своему образованию был врачом. По этой причине он хорошо понимал фактор влияния внешней среды на организм человека и его умственные способности. Дело в том, что античная медицина уделяла большое внимание природным условиям, на основании которых она выстраивала этиологию соматических и психических заболеваний. С этой точки зрения возникала возможность рассматривать весь человеческий род как нечто единое, наделенное сходными умственными способностями и душевными потребностями.

Души, по Фичино, разделяются на души растений и минералов, на души бессловесных созданий, на души человеческие и ангельские. Кроме того, он называет души отдельных сфер и стихий, души звезд и планет. Во главе всего стоит Душа мироздания, или Бог. Все души, особенно души людей, ангелов, сфер и стихий находятся в постоянном взаимодействии между собой, и все вместе подчиняются Душе мироздания.

Человеческая душа занимает центральное место в труде Марсилио Фичино. Она находится между душами ангелов и бессловесных созданий, и тем самым как *corpus mundi* (скрепа мироздания) соединяет воедино мир низший и мир горний.

Душа разлита по всему телу и курирует все процессы, происходящие в человеческом организме, в том числе и пищеварение. Бог создает души прежде тел, в которые он эти души влагает. Душа, еще до своего вхождения в тело, стремится соединиться с ним. Находясь же в теле, она тяготеет к созерцанию божественных истин и в этом созерцании стремится соединиться с Богом, участвовать вместе с ним в процессе управления мирозданием (*Theologia Platonica XIV, 1: quod anima niteatur deus fieri*). Процесс соединения души с Богом (*deificatio*) происходит как в период нахождения души в человеческом теле, так и после ее отделения от тела.

Душа вечна и неуничтожима, но при жизни человека может подвергаться порче. Причиной такой порчи является чрезмерное воздействие на душу данного ей в удел тела. Так появляются преступные люди, души которых подлежат исправлению посредством телесных наказаний.

Выше мы говорили о естественнонаучных знаниях, которыми охотно оперирует Марсилио Фичино. Эти знания, как и следует ожидать, находятся на ступени, очень далекой от современного научного знания и всякого научного метода. Это касается

астрономии, оптики, физиологии и анатомии. Его астрономические рассуждения отягощены, помимо всего прочего, его интересом к астрологии. В области минералогии флорентийский гуманист находится под сильным впечатлением от так называемых «Лапидариев» — составлявшихся под влиянием астрологических представлений поэм о минералах, прежде всего о драгоценных и полудрагоценных камнях. Во всем этом нет ничего удивительного, поскольку, например, в области медицины только в начале XIX в. гуморальная теория Гиппократова была заменена клеточной теорией. Гораздо надежнее логические и математические (геометрические, а также касающиеся простого ряда натуральных чисел) примеры, используемые Фичино.

Здесь нам следовало бы остановиться, поскольку введение к русскому переводу труда Фичино не должно быть пересказом содержания самого произведения. О нем расскажет сама книга Марсилио Фичино «Платоновская теология о бессмертии душ в восемнадцати книгах» — великолепный памятник гению самого его автора и той эпохе флорентийского Возрождения, в рамках которой оттачивалась и развивалась мысль европейских интеллектуалов, расширялись границы тем средневекового гуманитарного знания, и философии в частности. Вклад в это Марсилио Фичино воистину огромен.

В заключение хочется помянуть добрым словом недавно скончавшегося Илью Хацкелевича Черняка, замечательного ученого и прекрасного человека, посвятившего свой талант и силы изучению ренессансной Италии и литературного наследия Марсилио Фичино, чьи симпатии и дружеское одобрение моей работы навсегда останутся в числе дорогих воспоминаний.

*А. Я. Тыжов*

МАРСИЛИО ФИЧИНО

*Платоновская теология о бессмертии души  
в восемнадцати книгах*



*Вступительное слово флорентийца Марсилио Фичино  
к Лоренцо Медичи по поводу труда  
«Платоновская теология  
о бессмертии души»*

Е С Л И, мой добрейший Лоренцо \*, отец философов Платон \* понимал, что в каком положении находится наше зрение по отношению к лучам солнца, точно в таком же положении находятся все умы по отношению к Богу, и что по этой причине они ничего не могут познать без божественного света, то вполне по праву он считал делом справедливым и благочестивым, если человеческий разум, получая все от Бога, к Богу будет все и возводить. А посему Платон считал, что, если мы ведем философскую беседу о нравах, нам следует очистить наш дух, дабы он, наконец прояснившись, разглядел бы божественный свет и почтил Бога. А если мы станем исследовать причины вещей, то следует одновременно искать и их причины, дабы в конце концов мы смогли обнаружить причину причин, а найдя, оказать ей почтение. Наш Платон не только призывает к этой благочестивой обязанности других, но и сам исполняет ее в высшей степени образцово. Отсюда выходит, что и сам Платон бесспорно божественен, а его учение у всех народов именуется теологией, поскольку он нигде не исследует ничего морального, диалектического, математического или физического без того, чтобы не возвести это затем, с величайшим благочестием, к созерцанию и почитанию Бога. Посему он считает, что наш дух является как бы зеркалом, в котором легко отражается образ божественного лика и, прилежно отыскивая во всем следы самого Бога, везде обращается к образу души, понимая, что знаменитый оракул «познай самого себя» более всего побуждает всякого, кто желает познать Бога, прежде познать самого себя. По этой причине тот, кто тщательнейшим образом прочтет платоновские сочинения, которые я давно полностью перевел на латынь, постигнет умом все, а из этого всего две вещи в особенности — благочестивое почитание познанного Бога и божественность души. В этом заключено все постижение вещей, все установления жизни, а также полнота счастья, потому что Платон размышляет об этих предметах так, что Аврелий Августин \* из всех философов выбрал для подражания именно его как ближе всех

стоящего к христианской истине и заявил, что платоники, поменяв в своем учении лишь немного, могли бы стать христианами. Что касается меня, то, опираясь на авторитет Августина и вдохновляясь милосердной любовью к человеческому роду, я уже давно решил изобразить учение Платона, сообразуя его как можно ближе с христианской истиной. Я ревностно налег на два вышеуказанных предмета и по этой причине счел, что все сочинение в совокупности могло бы носить название «Платоновская теология о бессмертии души». При создании сего труда я имел особое намерение: чтобы мы, в самой божественности сотворенного разума, словно в зеркале, поставленном среди всех вещей, смогли бы не только узреть творения самого Создателя, но и созерцать и почитать Его разум. Вместе с тем я полагаю, и моя надежда не тщетна, что божественным предначертанием определено, чтобы превратные умы толпы, которые подчиняются единственно авторитету божественного закона, да и то с трудом, успокоили себя по крайней мере с помощью весьма благоприятствующих религии доказательств Платона; чтобы те, кто неправедным образом чрезмерно отделяют занятия философией от святой религии, когда-нибудь уразумели, что они заблуждаются, как если бы стали отделять любовь к мудрости от почитания самой мудрости, правильное понимание от правильного устремления. Наконец, чтобы те, кто размышляют только об ощущениях, связанных с телом, и предпочитают тени вещей самим истинным вещам, побужденные платоновским учением, начали бы, помимо созерцания возвышенного, счастливо отдавать предпочтение самим вещам, а не их теням. Это прежде всего наказ самого всемогущего Бога. Это некогда, с помощью Бога, своими сочинениями с легкостью сделал божественный Платон. Также и мы, подражая, по крайней мере в наших сочинениях, Платону, но главным образом уповая на помощь Бога, предприняли это в сем исполненном труда сочинении. О если бы наш труд был исполнен с такой же истинностью, с каким почитанием божественной правды трактовались нами наши материи! Мы не иначе хотим что-либо доказать, как только так, как это одобряет Божественный закон. Само же сочинение я решил посвятить тебе, добрейший Лоренцо, и не столько для того, чтобы открыть для тебя философские предметы, о которых ты уже давно рассуждаешь так, что мне кажется, что я собираюсь раскрыть тайны древних не тебе, уже постигшему эти вещи с помощью твоего удивительного таланта, а другим. Твоим благодеянием мы обрели сей досуг, способствующий нашим занятиям философией, и через исполнение нашего перед тобой долга Платон словно бы намерен возблагодарить тебя, ибо то, что он некогда желал видеть в лице великих мужей, ты воплотил в своем лице в жизнь, соединив философию с величайшим авторитетом в общественных делах.

## КНИГА ПЕРВАЯ

### ГЛАВА 1

*Если бы душа не была бессмертной,  
не было бы живого существа,  
несчастнее человека*

ПОСКОЛЬКУ человеческий род по причине беспокойства души, слабости тела и потребности во всем, ведет на земле жизнь куда более суровую, нежели звери, при этом, если бы природа определила ему предел жизни почти такой же, что и прочим живым существам, не было бы на свете никого, несчастнее человека. Поскольку, однако, не может быть так, чтобы человек, более всех живых существ благодаря своему богопочитанию приближающийся к Богу — творцу блаженства, был самым несчастным из всех, лишь после смерти тела способный стать блаженной, то представляется необходимым, чтобы нашим душам, покидающим сию тюрьму, оставался бы некоторый свет. Но если человеческие умы никоим образом не оглядываются на свет, запертые в потемках наглухо закрытой тюрьмы, отчего мы часто вынуждены не верить в собственную божественность, то я заклинаю: в нашем стремлении к небесной отчизне небесной души давайте развяжем путы земных оков, давайте развяжем их как можно скорее, дабы, поднявшись ввысь на платоновских крыльях, под водительством Бога, свободней лететь в вечную обитель, где мы тотчас счастливо узреем превосходство человеческого рода.

Чтобы стало понятнее, каким образом человеческие умы смогут скорейшим образом разрешить смертные узы, узреть свое бессмертие и коснуться собственного блаженства, в последующем рассуждении по мере наших сил мы попытаемся показать, что помимо той инертной телесной массы, коей завершалось рассмотрение теми, кто были последователями Демокрита \*, киренаиками и эпикурейцами, существует некое деятельное качество и превосходство, к исследованию которого обратились стоики и киники.

Выше качества, которое вместе с изменением материи подвержено делению и постоянно изменяется, существует некая гораздо более превосходная форма, которая, хотя и изменяется, не допускает, однако, изменения в теле. В эту форму старые теологи поместили

жилище разумной души. Этой ступени достигли в своем толковании Гераклит\*, Марк Варрон\* и Марк Манилий\*.

Выше разумной души стоит ангельский разум, не только неделимый, но и не подверженный изменениям, на котором, как кажется, остановились Анаксагор\* и Гермотим\*. Наконец, выше этого ока разума, жаждущего света истины и его обретающего, стоит само Божественное Солнце, на которое приказал направлять острие очищенного разума наш Платон. Он учил так, приложив к этому собственные усилия. Поэтому, когда мы дойдем до этого в нашем рассуждении, мы сопоставим между собой следующие пять ступеней всех вещей, а именно — массу тела, качество, душу, Ангела и Бога. Но поскольку сам род разумной души, занимающей среднее положение в этом роду ступеней, оказывается связующим звеном (*vinculum*) всей совокупной природы, правит качествами и телами, соединяет себя с Ангелом и Богом, мы покажем, что этот род является совершенно неразрушимым, покуда он связывает ступени природы; превосходнейшим, пока он стоит во главе мироздания; и блаженнейшим, пока связывает себя с божественными началами. Мы докажем, что так обстоит дело и с нашим разумом. Он являет собой такое качество, что сначала исходит из соображений общего порядка, затем опирается на свои собственные доказательства, далее действует с помощью символов (*signa*) и, наконец, с помощью решений поставленных вопросов.

## ГЛАВА 2

### *Тело по своей природе не совершает никаких действий*

ПОСКОЛЬКУ тело, согласно Платону, состоит из некой материи и качества и поскольку только материи принадлежит способность расширяться и испытывать внешние воздействия, то и сами расширение (*extensio*) и возникшее в результате внешнего воздействия состояние (*affectio*) являются своего рода претерпеваниями (*passiones*). Качество же (*qualitas*) — это не что иное, как само расширение (*extensio*) материи, либо, если оно является чем-то иным, то все равно это вещь такого рода, которая постоянно подвержена разделению и подвергает материю всем последующим претерпеваниям, ничего не изливая в чуждую ему материю. Из этого следует, что само тело, пока оно является телом, ничего не совершает, но подвержено единственно претерпеванию. Из этого также явствует, что для совершения какого-либо природного действия необходимы прежде всего три условия. Первое — чтобы действующее начало было в высшей степени властно в самом себе. Второе — чтобы оно



было в высшей степени готово к движению. Третье условие — чтобы действующее начало могло легко проникать в начало претерпевающее и чтобы само претерпевающее начало ближайшим образом соединялось воедино с действующим началом. Масса тела, как представляется, служит препятствием всем этим трем условиям, во-первых, потому что, когда эта масса устремляется к наибольшему числу своих частей, действующее в ней качественное превосходство (*virtus*) оказывается рассеянным и в наибольшей степени отстоящим и отвлеченным в сторону от самого себя. Но как качественное превосходство увеличивается единением, так оно же уменьшается рассеиванием. По этой причине сухость увеличивает силу как жара, так и холода, поскольку объединяет. Влажность, наоборот, ослабляет, потому что рассеивает. Наконец, чем больше тело, тем оно, в соответствии с самим собой, более инертно и менее пригодно для движения. Следовательно, чем больше увеличивается тело, тем больше оно замедляет движение и дольше отсрочивает действие. Сила легкости, определенно, быстрее поднимает вверх искру, нежели пламя. Сила тяжести быстрее влечет вниз деревянный брус, если он имеет не тупой конец, а заостренный. Наконец, когда тело занимает свое место и одного места никоим образом недостаточно для двух тел, то тела не могут взаимно переместиться в одно тело, своей основательностью и плотностью препятствуя взаимному проникновению.

Итак, расстояние между частями ослабляет преимущество в произведении действия; амплитуда массы замедляет движение, а толщина препятствует проникновению тел. Бывает и того хуже, когда разведенные в разные стороны части какого-либо тела природа сплачивает вместе для увеличения, с помощью объединения, превосходства качества. Тогда тело становится толще и непригоднее для вхождения внутрь. И если само тело будет изредка пригодно в деле обретения способности к движению и проникновению, то при этом тотчас же исчезает его преимущество в проведении действий. По этой причине, когда есть три условия для совершенного действия, то тело либо имеет три условия им противоположные, либо, обретая одно из них, лишается другого. Ибо, следовало бы, чтобы малый размер одновременно обладал легкостью и был лишен плотности. Эти три условия приводят само тело к некому бестелесному состоянию. Разве не из самого количества (*quantitas*) происходит множественность частей как в совершающем действие, так и в объекте этого действия — равно как и в находящемся между ними пространстве? Но по причине первого условия действие, которое в противном случае было бы весьма интенсивным, становится более вялым, а по причине второго условия медленно приводится к концу то, что могло бы произойти неожиданно. По причине

третьего условия долго приводится к завершению то, что могло бы быть выполнено быстро. По этой причине к некоей бестелесной силе относится, как кажется, бурное, быстрое и внезапное совершение действия (орегатио). Это являет нам огонь, который своей тонкостью в большей степени, чем прочие элементы, приближается к спиритуальной природе, однако при этом в высшей степени пригоден для действия. Ибо он почти мгновенно делает то, что другие тела могут сделать за долгое время. Огонь не принимает в себя примеси других тел, что допускают другие тела. Огненная искра, если ей дать материю, захватит почти все пространство. Прочие элементы распространяются не так — не столь быстро и не так яростно. Огонь же, являясь неплотным, становится сильным. Поскольку огонь делается сильным, он скорее распространяется вширь, нежели наоборот. Он также содержит в себе свет, который называют бестелесным. Действие света мгновенно. Даже при наличии небольшого количества воздуха в верхней части сосуда, последний, даже будучи нагружен камнями большого веса, удерживается на поверхности воды. В блеске молнии и при взрыве бомбарды хорошо видно, насколько силен огонь и воздух. Наконец, насколько небо менее плотно, чем все прочее, настолько же большее изменение оно вызывает своим светом, движением и действием.

Итак, если тело ближе к бестелесным и настолько же пригоднее для действия, то кто не увидит, что сила действия сосредоточена в бестелесной природе? Отсюда возможно наблюдение: то, что преимущественно воздействует на все в божественной природе, само ничего не претерпевает и таким образом находится в самом крайнем положении. А тому, что относится к телесной материи, приходится претерпевать всеобщее воздействие и менее всего самому воздействовать на другое, поскольку ниже телесной материи нет ничего, что могло бы испытывать ее воздействие. И если в высшем и бесконечном единстве заключена беспредельная способность к действию, то в бесконечной множественности нет никакой способности к действию, есть лишь одна беспредельная природа страдания. Пифагорейцы полагают, что тело является бесконечной множественностью, поскольку подвержено бесконечному делению. Следовательно, если кажется, что тела выполняют какие-либо действия, то они производят его не по причине своей массы, как считали ученики Демокрита, киренаики и эпикурейцы, но по причине некоей свойственной им силы и качества. И это справедливо. Ибо действие природных тел производится там, где возникает противостояние тел, противоположных друг другу. Означенное противостояние зарождается в роде, к которому принадлежат качества. Добавим сюда и то, что за всеми этими телами стоит единая материя, являющая собой беспредельное простран-

ство. Отсюда, если бы действие происходило от материи или от пространства, то было бы и одно всеобщее действие. Но так как действия различных тел различны, то и действуют они не через единую материю и пространство, а через различные качества их самих. Это верно, поскольку они действуют тем образом, который обеспечивает их идентичность. Тела существуют в том или ином виде не благодаря своей массе, но благодаря той или иной форме. Стало быть, они действуют благодаря своей форме, в особенности потому, что действующее начало приближается к страдательному началу в большей степени посредством качеств своей формы, нежели чем через посредство границ своего количества, и переходит в чужую материю, скорее, благодаря силе своей формы, а не объему своего количества. Действующее начало прикасается к отдельным точкам материи своим качеством, а не размером. Так, благодаря холоду, вода становится холодной, а огонь согревает благодаря своему теплу, а не массе. Ибо огонь жжет не потому, что он самый обширный, а потому, что более всего производит действие. И если бы весь его жар был сведен к одной точке, то благодаря такому единению он был бы способен сжигать в наибольшей степени. Таким образом, благодаря качеству, действие по большей части происходит в узком пространстве. Отсюда следует, что природные качества производят действия, скорее похожие на причины, чем если бы они были равны им по количеству. А если случится, что действия равны своим причинам и по количеству, то они априори должны были быть в высшей степени похожими, словно бы действие происходило посредством качества, поскольку действие по необходимости выражает свои причины в качестве и через качество. Поэтому же почти все появившиеся на свет сыновья комплекцией и фигурой похожи на своих отцов, а равными по росту они становятся реже и позже. Но кто этого не знает? Ведь ты не сделаешься большим, если приблизишься к большому телу, и не станешь горячим, если приблизишься к горячему телу. И никаким чувством ты не воспримешь, если до этого твое ощущение не будет приведено в движение качеством. Ибо кто сможет судить о величине стены, если цвет и свет не укажут его глазу эту самую величину? Суждение о количестве и величине из-за расстояния пропадает скорее и в большей степени, нежели суждение по свету и цвету, словно действительность движения заключена в качестве. Исходя из этого, очевидным образом можно утверждать, что любая вещь всегда вызывает стремление к ней по соображению добротности, которая есть не что иное, как качество, а не по соображению величины или множественности. В противном случае мы всегда выбирали бы вещи большие по величине и числу. Однако качество потому не может являться телом, что двум телам невозможно находиться

в одном и том же месте без взаимного противоборства. И напротив, множественное число качеств может сосуществовать в одном и том же теле. По этой причине три качества — желтый цвет, сладость и аромат — можно обнаружить в материи меда, ибо капелька меда является желтой, сладкой и приятной на запах. К этому можно добавить, что всякое тело по своей природе растяжимо в длину, ширину и глубину — не существовало бы никакого качества, если бы тело не обладало этой способностью. Однако точке, единству, числу, гармонии, способностям присущи некоторые качества, не подчиненные свойству растяжения. Качество не является телом, поскольку если бы у качества была природная способность к растяжению, то насколько шире бы становилось качество, настолько же оно становилось бы сильнее. Однако качество ослабляется по мере рассеивания. Таким образом, качество само по себе никоим образом не делимо, однако подвержено разделению в теле, по причине его размера, в том случае, если разделение происходит по причине количества, когда деление одного постоянно приводит к возникновению большего числа. Однако даже в теле качество сохраняет некое свойство неделимой природы. Ибо, как считают платоники, белизна какой угодно части белого тела, не может в собственном смысле слова считаться частью белизны, распространенной по всему телу. Можно говорить лишь о белизне части тела, а не о части белизны. Определенно, если ты разделишь белое тело на большее число частей, то в отдельных частях останутся те же самые содержание, сила и сходное действие белизны, хотя и не тот же самый или же равный ее объем. По этой причине по соображению количества разделение относится не к качеству в собственном смысле слова, а к телу. К качеству, особенно если оно сведено к небольшому пространству, относится действие, которое в любом случае не является телом, оно бестелесно, особенно когда собирается в точке. Отсюда следует, что бестелесное по природе действие не может происходить из материи тел.

### ГЛАВА 3

*Выше формы, находящейся в теле в разделенном состоянии, существует неделимая форма, то есть душа*

И ТАК, мы уже переходим от тела к качеству, а качеством, по обычаю Платона, мы называем всякую форму, находящуюся в теле в разделенном состоянии. Но неужели, как это делают стоики и киники, на этом нам следует остановиться? Конечно же нет. Качество является некой формой. Природа формы проста, эффективна, легко

приводится в действие. По этой причине физики часто называют форму действием. Природа этого рода претерпевает порчу еще во чреве матери: из простой она становится подверженной делению и нечистой; из активной — подверженной воздействию; из деятельной — ни к чему не пригодной. Поэтому эта форма не является ни чистой, ни истинной, ни совершенной. Эта форма, если она не чиста, не может быть первой. Ибо следует, чтобы каждая в отдельности вещь в своем роде существовала прежде, чем теряла свою чистоту. Точно так же форма не может быть первой, если она не является истинной. Ведь откуда разум определяет, что эта форма вообще не истинна? Оттуда, где он различает некую гораздо более истинную форму, в сравнении с которой названная выше теряет свою силу, будучи изобличенной в том, что некоторым образом является ложной. Но где же видит наш разум саму истинную форму? Определенно он видит ее либо вне себя, либо внутри себя. Если он видит ее вне себя, то, конечно, где-то в природе существует некая истинная форма, по своему качеству стоящая выше. Если же наш разум наблюдает эту форму в самом себе, то это значит, что он не испытывает недостатка в истинной форме, а следовательно, и мир не испытывает в ней недостатка. Кроме того, истина, по крайней мере, сильнее, чем ложное начало: если истина может существовать без лжи, то ложь не способна существовать без истины. Ибо ничто не называется ложным, если не истинно то, что оно является ложным, и ничто не имеет силы, если не истинно то, что оно имеет силу. И сама ложь не определяется как таковая кроме как через истину. Ложным именуется только то, что обманывает, а обманывает оно не иначе, как через подобие истины. Итак, если истина сильнее лжи, то и форма — иными словами, истинное качество — в гораздо меньшей степени представляет собой что-то в природе вещей. Намного больше истинная форма обнаруживается в природе вещей, в особенности потому, что, насколько интеллект лучше и истиннее, чем ощущение, настолько интеллектуальная форма должна быть лучше и истиннее чувственной формы. Из этого явствует, что качество не может быть первой формой — во-первых, потому что эта форма не является чистой, во-вторых, потому что она не истинна, и в-третьих, поскольку она не совершенна. Ибо занимающее первое место в каком угодно роде, является началом всего рода в целом. То, что является началом других вещей, содержит в себе все следующие за ним вещи. Следовательно, нет в своем роде ни в чем недостатка тому, что в своем роде является первым. Подобным же образом, если Солнце является первым среди светил, то оно обладает всеми степенями света. Прочие светила, стоящие ниже его, например созвездия и отдельные звезды, не обладают всей полнотой света. Итак, поскольку первая форма содержит в себе

все совершенства форм и посему не может быть несовершенной, правильно делают вывод, что та форма, которая определена как несовершенная, не может быть первой. К тому же качество по причине того, что оно настолько тесно сопряжено с материей, что распространяется и подвергается делению вместе с ней, становится, если так можно выразиться, совершенно материальным и портится при отделении от материи. Поэтому качество не поддерживает само себя, но поддерживается материей словно субъектом. Однако то, что не может поддерживать само себя, гораздо в меньшей степени способно существовать благодаря самому себе. Следовательно, поскольку оно лежит в другом, то определенно зависимо от него. Качество иногда возникает, когда подвергается изменению и гибели, однако ничто и никогда не рождается само от себя. Ибо то, что дает начало рожденному, должно быть у того, что было рождено прежде. Однако ничто не идет впереди себя. Следовательно, качество, поскольку оно возникает от другого и поскольку ничто не может возникнуть, кроме как от чего-то бывшего прежде него, не может быть природным началом. Но откуда же оно ведет свое происхождение? Неужели от материи? никоим образом, поскольку материя является общим и лишенным формы субъектом и по этой причине, насколько это зависит от нее, всегда и везде находится в одинаковом положении относительно всякой формы. Откуда же происходит то, что в разных местах она украшена разными формами, если только не от чего-то, что выше материи, что в разных местах придает ей разные формы? Кроме того, если материя сама себе давала бы форму, то возникает вопрос, сама ли она, благодаря собственному совершенству, обладает той формой, которую собирается себе придать, или же она таковой не имеет? Если она ее не имеет, то не может даже зачать. Если же имеет, то в любом случае она является не первой материей, а чем-то, составленным из материи и совершенства формы. Равным образом мы подвергнем исследованию вопрос о самом совершенстве (*virtus*): имеет ли материя его от самой себя или от другого? Если материя имеет совершенство от другого, то и форму имеет также от другого. А если имеет от самой себя, то обладает ли она ею равным образом посредством другого, точно так же присущего ей совершенства (и мы, таким образом, уйдем в бесконечность), или же она, скорее, обладает своим совершенством не благодаря другому совершенству, но благодаря собственной сущности (*essentia*)? Если так, то сущность материи будет то же самое, что и ее совершенство (*virtus*) или субстанция, производящая формы; она даже будет скорее формой, чем материей и формой, превосходящей другие формы, — формой, не допускающей никакого разделения. Она не будет, как это происходит сейчас, в изобилии производить всевозможные неустойчивые формы, но,

благодаря своей вечной сущности, будет наделена вечными формами. Из этого напрашивается вывод, что материя по своей природе не обладает силой производить формы: не имеющий формы субъект не может формировать самого себя по причине того, что вообще не способен совершать никаких действий, ибо действие исходит от формы, от которой оно начинает свое существование. И если материя, лежащая в основе искусства, не лишена формы, но не сама собой, а формой искусства приводится к форме художественного творения, то материя, лежащая в основе природы, будучи лишена формы, приводится к естественной форме определенно не сама собой, но природой формы.

Итак, откуда возникает качество? Быть может, от другого качества, как например огонь, порождаемый другим? Но даже это не так, ибо качество не может существовать без помощи материи и потому не господствует над своей материей. Еще в меньшей степени оно будет господствовать над чужой материей. Итак, качество какого-либо тела не может одной своей властью создать другое тело. По крайней мере, природное тело ничего не совершает посредством своей массы, подчиненной претерпеванию, а посредством качества не способно действовать в достаточной мере. Качество, не обладая достаточной способностью к существованию, не предоставляет телу способности к действию. В самом деле, поскольку огонь рождается до того, как самому породить другое, он прежде соответствует себе, дабы поддерживать свое существование, а не быть причиной возникновения чего-то иного. Это условие порождено в интересах действия — чтобы оно зависело от чего-либо другого. По этой причине огонь, всякий раз, когда он что-либо совершает, действует как орудие причины, стоящей над ним. Ведь если бы тот или иной огонь являлся причиной своего возникновения, то первой, а значит, и высшей причиной являлся бы сам огонь. Но если из первой причины некоего рода рождается весь совокупный род, то огонь везде и всегда производил бы весь совокупный огонь и создавал бы таким образом как самого себя, так и какой угодно другой огонь, который был до него и который будет после него. Итак, поскольку тот или иной огонь не является причиной порождения такого рода, то мы задаемся вопросом, инструментом какой причины он является? Неужели инструментом другого огня? никоим образом. Во-первых, потому что это равная, а не вышестоящая причина. Во-вторых, потому что либо тот огонь, от которого взялся этот, уже потушен, либо находится на очень большом удалении. Может быть, огонь является инструментом других стихий? Но и это не так. Ибо в различающихся и противоположных стихиях нет никакого основания для порождения огня. Этот огонь подчиняется тому, для кого он в качестве инструмента собирается породить другой огонь. Итак,

неужели он является орудием неба? Решительно нет, ибо этот огонь сможет стать инструментом того в высшей степени удаленного тела не иначе как через посредника. Но сами эти тела-посредники не годятся для этого. И скорее между небом — иначе говоря, огненной сферой — и отличными от него элементами для порождения этого огня на земле должен быть помещен некий огонь, имеющий целью породить этот земной огонь, нежели наоборот. Сходным образом мы будем строить наше доказательство касательно отдельных видов природных вещей. Таким образом, необходимо, чтобы помимо этого рода форм во всем присутствовала и все возглавляла некая бестелесная, пронизывающая все тела субстанция, инструментами которой служат телесные качества. Итак, отдельные качества, по своей природе неустойчивые и беспорядочные, не подчинялись бы твердому порядку стоящей выше причины, не сохраняли бы стабильный порядок последовательной преемственности рождения, не возвращались бы через определенные периоды времени к одним и тем же действиям, если бы не существовала одна и та же причина, которая вела бы их сколь угодно долго, действуя так и в определенные периоды времени.

Ежедневно человеческий ум от частных форм обращается к универсальным и абсолютным. Точно так же человеческий ум имеет обыкновение через природные формы, привязанные к определенной материи, например через математические формы, для которых достаточно неопределенной материи, восходить к метафизическим формам, не нуждающимся ни в определенной, ни в неопределенной материи. Кроме того, разум переходит от измерений, нуждающихся как в положении, так и в частях, к точке, не имеющей частей, но расположенной, однако, некоторым образом вблизи. Опять же, он восходит от точек к числам, которые нуждаются в частях, но несколько не нуждаются в месте для своего положения. Наконец, человеческий ум восходит от чисел к единству, которому нет необходимости ни в частях, ни в положении. И далее через неделимое, но случайное единство он переносится к субстанциональному единству, то есть к форме и неделимой сущности, — к основанию и началу случайных вещей как к некоему твердо закрепленному и пребывающему в самом себе поворотному пункту случайных обстоятельств, которые сами по себе подвержены изменениям и всегда крепко сцеплены с другим. Если человеческий разум, который имеет такую силу для рационального восхождения, который является определенной частью универсума, одновременно будучи стреножен телесными оковами, то, без сомнения, универсум имеет в себе для той же самой цели гораздо большую силу. Особенно потому, что порядок пребывающего на самом низу ума ведет свое происхождение от вселенского порядка. Но где процветает большая способность к действию, там



естественным образом в большей степени и быстрее дело доходит до действия. К этому добавляется следующее: если какие угодно рода вещей сводятся к некоему единому в своем роде и некоторым образом неделимому началу, благодаря простоте которого они останавливаются, как например приоставливается на мгновение движение и время, природная форма останавливается на наименьшей ступени — геометрические измерения на знаке, числа на единичности, то почему же субстанциональный род также не сводится к неделимой субстанции? Как все неравные фигуры сводятся к в высшей степени равной для всех окружности, а окружность к неделимому центру — началу всякого равенства, так случайные и подверженные делению формы пусть будут сведены к субстанциональной и делимой форме, а форма этого рода к субстанциональной и неделимой форме. И как за пределами качества, которое подвержено не только убыли, но и восстановлению, существует субстанциональная и телесная форма, свободная от восстановления, хотя и не свободная от убыли, так выше нее должна существовать субстанциональная форма, которая не восстанавливается и не терпит ущерба, дабы восхождение, ведущее к лучшему, привело к наилучшему. Таковой будет бестелесная субстанция, отличительной чертой которой есть то, что она по своей природе не может уменьшаться.

Необходимо, чтобы такая субстанция, благодаря своей собственной форме, существовала в природе. Неделимые и простые начала неизбежно предшествуют делимым и составным, ибо нужно, чтобы существовало каждое в отдельности, прежде чем оно начнет растягиваться и разбухать. Делимые и составные нуждаются в неделимых и простых началах, но не наоборот, так как делимые и составные начала ведут свое происхождение от неделимых и простых, находя в них свое завершение. По этой причине, если существуют в соответствии со своей формой в природе вещей эти последние, то с еще большим основанием должен иметься в соответствии с присущей ему формой и род вышеназванных. На основании того, что природа гораздо лучше и действительнее приводит свою материю в движение, чем это делает со своей материей искусство, мы делаем вывод, что главная природная форма в большей степени господствует в своей материи, нежели форма искусства в своей. Если она господствует в большей степени, то из этого следуют два заключения: во-первых — главная природная форма, благодаря своему положению, стоит ближе к материи, нежели искусство; во-вторых — благодаря своей субстанции, она в большей степени, нежели искусство, превосходит собственную материю и в большей степени способна существовать без нее. Но более всего подводит меня к этому следующее соображение: поскольку формы всякий раз, когда они порождаются качествами, находятся в другом, то и все качества порождают свои

формы в другом. Ибо они не могут произвести на свет пользующееся большей свободой, чем они сами. Следовательно, качества порождают свои формы в лоне природы. Что же касается самой материи, которая менее всего лежит в другом, то ее создает и сохраняет та единственная форма, которая не лежит в другом. Ибо материя не существует из самой себя, поскольку она несовершенна и не производит действия ни из самой себя, ни из качеств, которые она сама превосходит. Материя существует из некой формы, которая превосходит ее. Такая форма полностью бестелесна. На превосходстве и действии такой формы основываются превосходства и действия качеств, поскольку на созданном ею произведении основываются произведения качеств. Но речь об этом пойдет в другой раз. Ныне же следует помнить, что сама материя, как считают Гермес Трисмегист \* и Тимей \*, бесформенна, неопределенна и в высшей степени близка к небытию, поскольку более всего и беспредельно пассивна. Отсюда, как полагает Платон, следует, что существуют расположение, родственное самой материи, то есть пространственное измерение и качество, и нечто, совершенно лишенное содержания, и, каким бы оно ни было, оно целиком и полностью является страдательным началом. Ибо измерения есть не что иное, как протяженность самой материи, а качества — находящиеся в тени и неустойчивые состояния той же самой материи, как если бы некие тени высоких деревьев отражались в текущей воде. Наконец, в заключение Платон говорит, что ни материя, поскольку она есть первое страдательное начало, ни измерения или качества, поскольку они — первые выражения страдания первого пассивного начала, не могут быть первоначалами действий. Так же считает Плотин \*. Некоторые другие думают иначе, хотя и сводят эти вещи к тому же самому. Они утверждают, что сама материя не может совершать совершенно ничего. Также и количество. Если оно само является пассивной протяженностью материи, исходящей из некой причины, придающей материи протяженность, то и оно ничего не может совершать, поскольку представляет собой непрерывное страдание первого страдательного начала. А если количество — как бы некая форма, посредством которой движущая материя причина заставляет последнюю растягиваться, — возможно, делает что-то со своей материей, то это происходит, поскольку количество является средним началом, в которое, как кажется, вышеназванная причина распространяет материя. Однако с чужой материей количество совершенно не производит действия, поскольку, как полагают такие философы, действующее начало всегда стоит отдельно от начала страдательного, а это затрудняет действие. Однако качество, согласно перипатетикам, имеет дело как с собственной, так и с чужой материей. Поэтому если здравый смысл ведет нас от материи, которая не воздействует ни на ту, ни на другую материя,

к качеству, которое некоторым образом приводит в движение ту и другую материю через находящееся между ними количество, определенным образом воздействующее только на одну, разумеется, собственную материю, то как мы от количества, которое ни в коей мере не приводит в движение чужую материю, без всякого посредства перейдем к вещи, которая чужую материю движет? Никким образом. С другой стороны, качество ближе всего к количеству. Стало быть, качества совершенно недостаточно для внешнего действия. А если качество хромает для действия, то действие направляется более высокой субстанцией, которая всемогуща (*omnino potens*). Однако качество хромает справедливо, поскольку в то самое мгновение, когда оно рождается, оно рассеивается по ширине и глубине материи и словно погружается в реку Забвения \*. В результате получается, что прежде чем качество что-то совершит, оно каким-то образом одолевается как будто бы оскверняющей его материей.

Итак, сила качества сама по себе никогда не побеждает материю. Поэтому качеству никогда не заставить материю двигаться, разве что если оно добавит себе силы от более высокой причины. Определенно, качество укрепляется и ведомо некоей жизнью, которая также порождает жизнь и чувство из неживой тины, когда на свет из нее появляются лягушки и мухи. Из одной, и притом лишенной формы, материи — навоза — это жизненное начало производит разнообразные и красивейшие вещи; оно производит с помощью различных семян прелестные на вид цветы. Часто эти семена, хотя их не найти в навозе, по необходимости присутствуют в самой жизни. Жизнь упорядочивает рассеянную материю.

Порядок проистекает от разумного начала. Разумное начало присутствует в жизни. Жизнь пребывает в некоем не подверженном делению качественном превосходстве (*virtus*), в то время как смерть происходит по причине разделения и разрушения. Напротив, из столкновения холодных тел жизнь порождает огонь. И когда отражение лучей в зеркале или горячее железо, благодаря качеству огня, случайно согревают оказавшуюся поблизости шерсть, то жизнь, через одаренные жизненной способностью семена огня, проводит в эту шерсть субстанциональный образ огня. Наконец, что в нас, размышляем мы, есть такое, что отнюдь не бурно поглощает пищу, но, наоборот, с приятностью и соблюдением определенного порядка переваривает ее и распределяет в организме? Что за начало столь чудесным образом преобразует в живую форму мертвые элементы? Что за начало постоянно переносит тяжелые элементы вверх, а легкие вниз, без всякого употребления силы, вопреки и даже при сопротивлении их природы, в соответствии с тем, чего требует жизненная необходимость? Что за начало примиряет враждующие между собой начала и, побеждая, заставляет их соединяться воедино?

Определенно, это не жар огня, не какое-нибудь иное качество враждующих элементов, не подверженная разделению природа, не голое природное свойство. Вовсе нет. Это некое более высокое неделимое и объединяющее превосходство. Рассмотрим это как в нас самих, так и во вселенной. И сделай из этих наблюдений вывод, что телесные формы не содержат в себе достаточной способности к взаимному порождению, для этого всегда требуется некая гораздо более высокая причина. Если бы эта более высокая причина опять же оказалась бы формой, сходным образом соединенной с материей, то она спускалась бы вниз также от другой, стоящей выше нее субстанции. Наконец, дабы наше движение вперед не уходило в бесконечность, нам следует предположить некую форму, которая не была бы соединена ни с какими телами. Но род, к которому принадлежат формы, имеет для этого столь большую способность, что формы могут существовать отдельно от материи, так что, даже если кто-нибудь скажет, что эти формы меж собой соединены, будучи, однако, отделены от умственного созерцания, то он, пожалуй, будет вынужден признать, что само умственное созерцание отделено от форм в силу того, что оно само отделяет от себя прочие вещи. Отсюда это становится ясным вновь, так как субстанция по природе и достоинству предшествует количеству и прочим акциденциям. И поскольку то, что раньше, может существовать отдельно от последующего, то любая субстанция может существовать без количественного разделения. И если это возможно, то, во всяком случае, иногда и бывает. Пусть у природы будет иметься это совершенство, дабы ее могущество не было напрасным. С тем, что относится к сугубому порядку мироздания, дело обстоит таким образом, что, все, что может существовать, или, как полагают физики, уже существует, дабы изменение не продолжалось бесконечно, или, по крайней мере, будет существовать когда-нибудь в будущем, дабы не было постоянно пустого пространства. И если жизнь, которая единственная по своему природному происхождению опережает чувство, уже теперь где-нибудь существует сама по себе, лишенная чувства, то с еще большим основанием субстанция, по достоинству и происхождению стоящая впереди количества, существует ныне в порядке вещей отдельно от количества, в особенности потому, что мироздание оказывается гораздо более совершенным, в случае если некоторые субстанции будут свободны от оков количественности, нежели от того, что некоторые жизни будут лишены чувства.

Аверроэс \* доказывает, на основании мнения Аристотеля \*, что телесная и субстанциональная небесная форма лишены материи, очевидно, постольку, поскольку там отсутствует способность к различным формам, каковая природа свойственна материи. Там, однако, наличествует пространственное измерение. Аверроэс полагает,

что такого рода форма является средней между природными и божественными формами, поскольку природные формы связаны одновременно с материей и количеством, божественные же полностью свободны как от того, так и от другого; небесная форма — средняя между той и другой, дабы перенос от одного края к другому не происходил без среднего звена. По этой причине Аверроэс считает сообразным со здравым смыслом, что эта форма существует вместе с количеством, но без материи. Исходя из этого, мы выстраиваем наши доказательства таким образом: так как субстанциональная форма имеет обыкновение скорее крыться в материи, нежели в количественности, и обладает к тому же, в согласии с родовым и природным порядком, большим соответствием с материей, нежели с количественностью, то если форма может существовать где-либо отдельно от материи, то тем более она может существовать где-либо отдельно от количественности. Кроме того, как считает Прокл\*, есть три рода тел. Существуют некоторые тела — я воспользуюсь его собственными словами — материальные и одновременно с этим составные, какими являются те, что складываются из четырех элементов. Далее существуют сферы элементов — по крайней мере, материальные, но в некотором отношении простые. Существуют, наконец, небесные тела — и простые и нематериальные в одно и то же время. Прокл определяет также три рода форм, не расходясь в этом с Аверроэсом. Он представляет себе следующее общее определение форм. Форма есть то, в чем нечто определенным образом и способствует действию, и действует. Но в это определение, по его словам, не входят пространственные измерения, однако субъект определенным образом выделяется, когда говорится о том, каким образом существует нечто и прочие следующие за ним вещи. Отсюда Прокл заключает, что если существуют некие формы, в основе которых не лежит материя, как например небесные формы, то тем более и в гораздо большем числе могут и должны существовать формы, лишенные пространственного измерения. Равным образом Прокл и Сириан\* выдвигают одинаковые аргументы. То, что постоянно вытягивается, беря свое начало из другого, неизбежно ограничивается пространственными измерениями, а то, что заставляет вытягиваться, никоим образом этому не подвержено. Следовательно, материя, постоянно вытягиваясь из другого, неизбежно подвержена пространственным измерениям. Однако, поскольку любое отдельное начало, прежде чем вытянуться, пребывает в самом себе, то материя может мыслиться как неделимая. По этой причине то, от чего материя начинает вытягиваться, в гораздо большей степени может не только мыслиться, но и существовать без пространственных измерений. Кроме того, все, подверженное делению, есть нечто целиком единое, составленное из многих частей. Если бы эти

части не содержали в себе нечто единое, и притом общее всем этим частям, то никогда не смогли бы создать означенное целое. Ибо единое возникает только от единого. И противоположным образом, если бы части не были соучастницами единства, ни одна из частей не была бы единым. Части представляли бы собой бесконечно большое число, при этом любая из частей была бы неисчислимо бесконечной. Однако означенное единое, бесконечное в своих частях, не подвержено делению порознь в отдельных частях. Ибо, в этом случае, оно само нуждалось бы в некоем начале, его скрепляющем.

Итак, это целое является однородным и целым в отдельных частях. Такое целое неизбежно должно представлять собой нечто бестелесное. Поскольку всякое телесное начало есть некое единое целое, состоящее из частей, возникает также вопрос, что является причиной этого единства? Само ли целое объединяет части или части объединяют целое? Стоит ли выше нечто, что не является ничьей частью, и целое, состоящее из частей, не объединяет ли взаимно части и не присоединяет ли их к целому? Целое скорее следует за частями, а не соединяет их. И если допустить существование того, что объединяет части, то является ли это бестелесным? Ибо если нечто подвержено делению, то сходным образом оно само нуждается в некоем соединяющем начале. Если части соединяют единое, то по крайней мере абсурдно полагать, что единство (*unio*) возникает от множественности, противостоящей единичности (*unitas*). Единство должно происходить от единичности. Остается — чтобы кроме отдельных частей и целого присутствовало нечто единое — причина означенного соединения, которая должна быть по крайней мере бестелесной, дабы самой не иметь необходимости в связующем начале (*corula*), и чтобы мы, таким образом, не уходили в нашем рассуждении в бесконечность. Поэтому не следует думать, что некая телесная форма, подверженная делению, является венцом природы и началом вещей, в особенности, когда началу вещей подобает, благодаря собственной силе, быть вечным и в прошлом, и в будущем — по крайней мере, вечным в прошлом. Начало вещей не могло возникнуть однажды из самого себя. В этом случае оно существовало бы прежде самого себя; оно не могло возникнуть из другого, ибо прежде первого нет ничего. Прочего бы никогда не существовало, если бы не было первого. Но оно также должно существовать и в будущем, поскольку с уничтожением начала разрушается все вообще и уже более не может родиться ни само начало, ни что-либо другое. Следовательно, необходимо, чтобы начало вещей обладало бесконечной силой, благодаря которой оно могло бы, исходя из самого себя, существовать бесконечно. Однако оно не будет иметь такой силы, если будет телесным. Ибо если оно будет иметь бесконечные пространственные измерения, то в вещах не будет ничего

другого, кроме него самого. Если оно будет иметь ограниченное число пространственных измерений, то в соответствии с этим будет иметь лишь ограниченную силу. Оставляю в стороне то — это мы покажем в другой раз, — что ни тело, ни телесная форма, недостойная и подверженная изменениям, не может быть достаточным и удовлетворительным началом, способным приводить в движение, но что все телесное приводимо в движение другим и что Творец, вступив в соприкосновение со своим творением, грязнится от него и не может господствовать над результатом своего труда и быть совершенным Творцом, или первым создателем мироздания. Давайте перешагнем через телесную форму и рассмотрим теперь первую, которая встречается нам по порядку. Подобно тому как от тела, словно от низшей ступени, мы как бы восходим к средней телесной форме, поскольку она содержит в себе нечто телесное все то время, пока распространяется в теле, а с другой стороны, не имеет чего-то телесного, поскольку сама не представляет собой нечто, составленное из материи и формы, так от этой средней ступени мы совершаем теперь путь к более высокой, без всякого сомнения, бестелесной форме, которая, не обладая ничем телесным, дает телам качества. Эта форма, поскольку существует благодаря самой себе, именуется сущностью и истинной формой. Я говорю о третьей сущности, которую в соответствующем месте мы будем называть разумной душой (*anima rationalis*). Неразумная душа (*anima irrationalis*) сопровождает разумную душу, как тень сопровождает тело. Означенная сущность называется платониками истинной и бессмертной, поскольку не нуждается в частях, в которых она могла бы однажды раствориться, так что рассеянное по ним свойственное ей качественное превосходство могло бы ослабнуть; она не притягивается к субъекту: будучи отделенной от него, она, пожалуй, может исчезнуть; она не вступает в соединение с противоположной ей формой, от которой может загрязниться; она не ограничена местом и не подчинена ни времени, ни движению по причине неделимой и пребывающей в ней самой простоте строения субстанции.

#### ГЛАВА 4

*Рациональная душа неподвижна из-за своей субстанции, но подвижна по причине своего действия; по причине же своего качественного превосходства (virtus) частично неподвижна, а частично подвижна*

КАЧЕСТВЕННО какой мы назовем природу этой третьей сущности? Совсем ли неподвижной или, скорее, подвижной? Определенно, мы не скажем, что она совсем неподвижна, поскольку она сама

является источником истекающих в материю качеств, которые не обладают покоем. Однако всякая причина действует в соответствии с собственной природой, и поэтому необходимо, чтобы в воплощенном результате действия сохранялась некая сила движущей причины, а также ее образ. Если бы сущность, которая является причиной качеств, была совершенно неподвижной, — поскольку действовала бы в соответствии со своей природой, — то исходящее из нее качество сохраняло бы в себе некоторую неподвижную природу. Однако, получается наоборот. Ибо в качестве присутствуют три составляющие — сущность (*essentia*), качественное превосходство (*virtus*) и способность к действию (*actio*). Все эти три составляющие находятся в движении. Сущность качества рождается и подвергается порче; рождение и порча совершаются через движение. Качественное превосходство собственной природы также усиливается и ослабляется, как например в большей или меньшей степени проявляется жар. А поскольку жар в большей или меньшей степени направляется различной степенью теплоты, он, без сомнения, изменяется. Способность к действию также претерпевает те же самые изменения. Огонь, поскольку он представляет собой способность к действию, есть нагревание. Воду огонь нагревает не моментально, но с течением времени. Способность к действию, растянутому по времени, все называют движением. По этой причине качество (*qualitas*) всесторонне подчинено движению. Отсюда опять-таки ясно видно, что состояние тела, создаваемое качеством, не может в некоторый промежуток времени полностью оставаться тем же самым и гомогенным, что оно постоянно переходит в то или иное соотношение степеней, изменяясь к лучшему или к худшему. Определенно, если кто-нибудь скажет, что зрелое состояние тела просуществовало в течение часа, то платоники зададут такому человеку следующий вопрос: «По истечении часа остается ли в равном состоянии, как и в начале часа, качественное превосходство?» Если качественное состояние неравно, то, определенно, оно не стояло в течение этого часа на месте, изменившись за это время в соответствии со своей природой. Если же скажут, что телу присуще равное качественное превосходство, означенное состояние будет таким же в течение следующего часа. Ибо равные силы дают равные результаты.

Итак, если названное качественное превосходство, благодаря такой своей силе, продержалось час, то, благодаря равной силе, продержится и еще один. По завершении второго часа, платоники также спросят, равно или не равно качественное превосходство. Если оно не равно, значит, не устояло. Если равно, значит, продержится еще столько же. Затем они подобным же образом в своем рассмо-



трени уйдут в бесконечность и покажут, что означенная природа тела, если только она продержалась час или полчаса, впредь будет держаться постоянно. Однако какое угодно тело, в соответствии с собственной природой, не может бесконечно сохранять силы, поскольку все качественные превосходства гибнут и умирают в обозримое время. Таким образом, едва ли они остаются неизменными даже в течение мгновения времени. И поскольку в один и тот же момент они начинаются и заканчиваются, а при начинании и при завершении полностью утрачивается самое чистейшее состояние существования, ибо для совершения действия необходимо чистое действие существования, то по этой причине, как кажется, согласно заключению, доказанному нами в предшествующем рассуждении, у качеств отсутствует достаточное и удовлетворительное начало к совершению действия. Но вернемся к поставленному вопросу. Если качествам, насколько это к ним имеет отношение, свойственно состояние, не предусматривающее никакого движения, то каким образом они могут возникать от причины, которая столь далеко отстоит от этих качеств и обладает состоянием, лишенным всякого движения? Если качества проходят от одного края до другого через всё находящееся между этими крайними точками пространство, как например от зимы к лету через весну, от лета к зиме через осень, то определенно между подвижным качеством и совершенно неподвижной субстанцией мы по необходимости должны поместить нечто, что отчасти неподвижно, а отчасти подвижно. Названная субстанция — ближайшим образом прародительница качеств — не может быть полностью неподвижной. Итак, что же мы скажем? Станем ли мы утверждать, что эта субстанция целиком и полностью подвижна? Нет, конечно. Ибо в этом случае она относилась бы к роду телесных качеств, на чем, однако, мы не можем останавливаться. Либо причина, которая принадлежит более высокому роду благодаря достаточному совершенству, не выходила бы за пределы своего действия, если бы причина качества субстанции находилась бы в менее устойчивом положении, чем качество. Поэтому означенная субстанция частично неподвижна, а частично движется. И сама она содержит в себе три составляющие: сущность (*essentia*), качественное превосходство (*virtus*) и осуществление действия (*operatio*). Что из этих составляющих будет неподвижно, а что будет двигаться? Во всяком случае, осуществление действия не предполагает неподвижность, если изменяются две предшествующие составляющие. Не может двигаться сущность и без того, чтобы не приводить в движение следующие за ней составляющие. Таким образом, стоять неподвижно будет первый компонент, то есть сама сущность, а изменяться последний, то есть осуществление

действия. А что же средний к тому и другому компонент — качественное превосходство? Оно будет отчасти стоять неподвижно, а отчасти также будет двигаться.

## ГЛАВА 5

### *Выше подвижной души находится неподвижный Ангел*

До сих пор мы имели дело с некой формой, превосходящей телесное сложение и называемой нами разумной душой (*anima rationalis*). Сущность ее постоянно пребывает неизменной, на что указывает устойчивость воли (*voluntas*) и памяти (*memoria*). Действие же происходит потому, что душа не помышляет одновременно обо всем сразу, но постепенно; она не мгновенно рождает, вскармливает и увеличивает тело, но с течением времени. Природная способность (*virtus naturalis*) остается неизменной, поскольку постоянно сохраняется ее бодрое состояние — она не напрягается и не расслабляется. Приобретенная способность (*acquisita virtus*) изменяется, поскольку из возможности (*potentia*) переходит в действие (*actus*), а из действия переходит в состояние (*habitus*), и наоборот. До этого в своих рассуждениях доходят Гераклит, Варрон и Манилий; однако должно подняться выше, поскольку вышеозначенная форма не может быть началом природы во всей ее полноте. Ибо действие, в одно мгновение совершеннейшим образом доводящее до конца произведение своего труда, совершеннее действия, требующего времени. Гораздо совершеннее жизнь, полностью единая сама с собой, не отстоящая от самой себя, чем та, которая, будучи растянутой во времени, отвлекается тем или иным образом от самой себя в соответствии со своими действиями и внутренними состояниями. Стало быть, выше этой формы, — внешнее действие которой имеет место во времени и жизнь которой, то есть ее внутреннее действие, растекается словно некое течение, — следует поместить некую более высокую форму, действие которой постоянно, а жизнь отличается полным единством. Совершенные начала всегда следует предпочитать несовершенным, потому что как в каждом роде совершенным является то, что таково по своей природе, так несовершенным является то, что само по себе таковым не является, в противном случае, оно было бы полностью совершенным. Итак, если вещи не являются несовершенными сами по себе, то они принуждаются быть несовершенными теми вещами, которые выше них. Точно так же то, что выходит, в силу своей возможности, из состояния покоя, стремится к действию и требует некоего предела и конца своему движению, словно оно не вполне достаточно для самого себя и нуждается в том,

чтобы к чему-то стремиться в своем движении. Однако выше того, что из состояния покоя переходит в движение, всегда существует нечто, что является полным и вечным действием (*actus plenus atque replenis*). Выше того, что по причине своей скудости претерпевает перемены, по необходимости существует нечто, что, либо никогда ни в чем не нуждаясь, либо обретая всю свою полноту, не движется, ибо то, что движется, подвергается изменению из-за своего стремления к движению вперед и при этом не способно двигаться вперед иначе, нежели путем обретения лучшей и превосходнейшей природы. Это начало в ходе движения не имеет того, к чему стремится, обретая это после завершения движения, и притом не от себя — ибо зачем нужно было бы изменяться, — но от иного начала, обладающего куда большим избытком. То, что по своей природе лишено предела, требует ограничения со стороны более совершенного. Вещь, подвижная сама по себе, нуждается в ограничении, поскольку сама в себе не находит покоя. И если некая вещь подобного свойства была бы началом вещей, то в силу того, что она все создает своим подверженным изменению действием, вещи не имели бы никакого стабильного состояния. Но в данном случае вещам настолько необходимо некое стабильное состояние, что даже само движение им обладает. Ведь если вещь, о которой утверждается, что она, тем или иным образом получая свое состояние под воздействием движения, не пребывает некоторое время в субстанции, она не будет менять своего положения и постепенно изменяться, а тотчас же полностью придет в состояние покоя. И само в высшей степени упорядоченное обращение небесного свода вокруг одного и того же центра и одних и тех же полюсов, равномерность движения, появление звезд на небе — все это соучаствует в некоем стабильном состоянии. Однако же о том, каким образом то, что неподвижно, стоит по причине единения и объединяется в неподвижном состоянии, мы поведем речь в другой раз. Таким образом, то, что движется, движется по причине неподвижного состояния и неподвижно стоит в своем движении. Оно движется, следовательно, по причине неподвижного состояния, то есть по причине некой стабильной двигательной способности (*motricis virtutis stabilitas quaedam*). Если бы эта способность не сохраняла своей силы, то в движении не сохранилось бы никакого порядка, более того, движение не продолжалось бы даже ограниченное время. Напротив, то, что движется, неподвижно стоит в своем движении, то есть продолжает пребывать в той же самой либо равной, либо схожей норме движения. Существует много такого, что, даже если и движется в соответствии с некоторым видом движения, тем не менее, в соответствии с другими видами движения, не движется — следовательно, частично движется, а частично пребывает в покое. Прибавь к этому также, что, хотя первоматерия вещей

является вечной, поскольку изменяется через субстанциональную форму, однако к сохранению ее иногда принуждает материя. Итак, то, что изменяется в соответствии с количеством, качеством и местом, может и даже должно оставаться неизменным благодаря своей субстанции. К чему говорить подробнее? То, что никоим образом не сохраняется неизменным, пока допускает неподвижное состояние, одновременно по необходимости теряет все свое движение.

Таким образом, если в вещах есть некоторая стабильность, то начало вещей не может находиться в движении. По этой причине то, что находится в движении, не может быть началом природы. Следовательно, выше души существует нечто. Душа, которая по своей природе безразлична к пониманию и непониманию, из одного изменяясь в другое, через втекание в нее этого нечто, определена к пониманию, каковое при этом всегда является действием. Таково то, что всегда занято познанием, либо — что то же самое — познаваемо с помощью действия. Кроме того, все, что является таковым в соответствии с частью, обладает этим качеством. По крайней мере, по той причине, что оно целиком и полностью таково в соответствии с самим собой, как например отчасти горячее полено согревает с помощью огня, который получил жар от всего полена, поскольку полено таково по своей природе — то есть содержит в себе жар. Как оно целиком охвачено собственной природой, точно так же оно охвачено качеством этого рода. И наоборот, то, что таково по своей части, не таково само по себе.

Означенная третья сущность, то есть душа, в целом не является сама по себе разумом. Ибо она обладает, помимо разума, некоторыми другими, лишенными разума природами. Отсюда следует, что разум в душе есть лишь некая часть души. Разум также некоторым образом является лишь частью более высокого разума, который единственно полностью является разумом. Ведь если бы душа имела разум от самой себя, то субстанция души обладала бы способом расширения разума. Отсюда и вся душа была бы разумом, и разум был бы цельным и совершенным, и всякая душа обладала бы разумом, поскольку в любой душе обнаруживается разумное начало души. И как всем душам в отдельности свойственна способность приводить тела в движение, поскольку это свойство души существует по ее природе, точно так же всем душам, даже душам животных, была бы свойственна способность постижения, если бы по своей природе это соответствовало душе. И подобно тому как необходимо, чтобы выше самой непроизводительной природы находилась бы некая, куда более производительная природа, так и находящийся в душе разум не производит исключительно собственным действием никакого произведения вне себя, не повелевает способностью собственной души. Необходимо, чтобы над

этим разумом находился бы созидающий своим действием творение разум — господин этой способности созидания. Следовательно, как главой души является разум — самая ее выдающаяся часть, так главой этого разума, который принадлежит не самому себе, но душе, и этот разум несовершенен, зависим от способности души, неясен, темен и в определенном смысле нерешителен, — главой этого разума, говорю я, является некий разум, пребывающий в самом себе, свободный и ясный. В этом определенно разрешение загадки магов — существует вещь со всех сторон ясная; существует вещь со всех сторон темная; есть и средняя — частично ясная, а частично темная. В мировом порядке тел вещью, всесторонне светлой, является любая звезда, находящаяся выше Луны; отовсюду темным является воздух; Луна — среднее между ними. В порядке же духовных начал — разум наполнен светом; неразумная душа — лишена света, а разумная душа занимает между ними среднее положение — она обладает частью разумного света, а другой ее части лишена. Ту часть, которой она наделена от Бога, она получает, словно Луна от Солнца. Другие части она получает иным образом и меняет свой облик (*figura*). Поэтому справедливо, что над ней находится Ангел (*Angelus*), который, подобно любой звезде, находящейся над Луной, всегда сохраняет свою целостность и таким же образом сверкает светом своего Солнца. Определенно, там, где высшая природа входит в соприкосновение с низшей, там низшее из своего самого низкого положения касается самой высшей точки низкого — например, находящийся в самом низу огонь достигает высшей точки воздуха. Однако разумная природа стоит выше телесной природы, которая настолько соприкасается с разумной, что превосходнейшее из тел становится причастным разумной душе. Это не касается низших и наиболее множественных тел, которые никоим образом не входят в это соприкосновение. Наилучшими, согласно платоникам, являются тела небожителей, демонов и людей. Но неужели разумы, которыми наделены эти тела, самые высшие из числа существующих? Никоим образом. Иначе низшая природа следовала бы за самой высшей — без посредничества более высокой, чем она, природы. Следовательно, как ниже тел, наделенных разумом, находится великое множество тел, лишенных разума, так выше разумов, внедренных в тела, существует великое множество разумов, не уделенных телам. И их намного больше, чем телесных. Поэтому, как мы покажем в другом месте, разумные души помещены между вечностью и временем. Но превосходство вечности, как кажется, требует, чтобы в ней некоторым образом находилось большее число видов и совершенств. Я оставлю в стороне то, что расстояние между душами и первоначалом, — о чем мы будем говорить в другом месте, — является беспредельным, в то

время как расстояние между душами и материей является предельным. Поэтому никого не должно удивлять, что выше душ находится намного большее число ангельских степеней, нежели ниже души может существовать число степеней форм. Кроме того, когда из двух возникает единство, и второй компонент этой пары, в силу своего меньшего совершенства, оказывается сам по себе — отдельно от другого в каком-либо другом месте, то более совершенный и менее зависимый компонент в гораздо большей степени сможет находиться без второго в каком-либо другом месте.

Но живое существо (animal) образует единство из разумной субстанции, то есть разумной души и тела. Мы видим, однако, что многие тела существуют и живут, будучи лишенными разумного восприятия (intellectus). Следовательно, что может мешать существованию очень большого числа разумов, не соединенных с телами? Таковыми, по крайней мере, будут разумы, находящиеся выше душ, соединенных с телами. Поэтому разумы, соединенные с телами, как таковые, не являются общим видом живых существ. Они являются частью составного вида. Чтобы понимать, они по большей части взирают на то, что воспринимается чувствами. Поэтому они в некотором роде несовершенны, несовершенны и их действия.

Итак, если необходимо совершить восхождение от несовершенных в каком угодно роде начал к совершенным, первенствующим по своей природе, то получится так, что здравый смысл приведет нас от соединенных с телами разумов выше — к несоединенным с телами: эти сами достаточным образом создают свои виды и с помощью разумного восприятия взирают на те, которые сами по себе воспринимаемы разумом. Сам разум, поскольку он благодаря разумному восприятию и проявлению воли не обязательно зависит от тела и естественным образом отделяет одну форму от другой, вращается вокруг разумных форм и более преуспевает в покое, а не в движении, — по своей природе является свободным от тела и движения. Поэтому его природе больше соответствует жить отдельно от тел и движения, нежели в теле и движении. Однако многие разумы ведут подвижную жизнь в телах. Поэтому намного большее число разумов по большей части ведет неподвижную жизнь вне тел. Кто станет отрицать, что бестелесной субстанции, в соответствии с ее родовой природой, более подходит находиться вне тела, чем в теле, и по этой причине большее число видов бестелесной материи должно быть скорее отделено от тела, чем соединено с ним? Ибо что более естественно для любого рода, то в нем преимущественно и существует. По крайней мере, таковы Ангелы, которые, хотя и приводят в движение тела этого мира, сами не приходят в движение от находящихся в движении тел, в то время как души, поскольку переносят тела, и сами несутся в пространстве вместе с ними.

Движитель (*motor*), который перемещается вместе с приведенным в движение телом, не сохраняет постоянным и устойчивым ход и порядок движения, если только телом не управляет неподвижный движитель. Постоянный порядок мирового движения свидетельствует, что выше душ находятся некие неподвижные движители. Элементы, состоящие из текучей материи и постоянно взаимно загрязняющие друг друга, сами по себе не сохраняли бы никакого порядка, если бы не управлялись в высшей степени упорядоченным законом небесного движения. Но поскольку небо само в себе неподвижно — и по этой причине не имеет достоинства (*coelum indignum*), — то стабильный порядок при его движении возникает не от него самого, а от находящегося вверху совершенно неподвижного и не подверженного делению движителя. Ибо в вещах, столь противоположных и подвижных, устойчивое единение сохраняется не иначе, как благодаря в высшей степени устойчивой и единой точке вращения (*cardo*), которая в конце концов сводится к единению и неподвижному состоянию. Разумеется, как подвижное соотносится с подвижным, так движитель соотносится с движителем. Следовательно, как элемент,двигающийся изменяющимся образом, соотносится с небом,двигающимся неизменным образом, так подвижный и изменчивый движитель неба соотносится с движителем неподвижным и связанным воедино (*motor stabilis unitusque*). Наконец, устойчивое и связанное воедино сводится к неподвижному состоянию и единству. За движителем, определенно, следует означенное действие, о котором говорят, что оно приводит в движение. За этим действием следует упоминавшееся претерпевание (*passio*), которое находится в состоянии движения. Обратного не происходит. Ибо то, что позже, не ведет за собой то, что прежде, а наоборот. Итак, в гораздо большей степени где-либо может существовать действие, которое называется приведением в движение — без наличия претерпевания, которое означает пребывание в движении, нежели такого рода претерпевание может существовать отдельно от действия. Наконец, претерпевание такого свойства существует в телах отдельно от действия.

Итак, где-то будет происходить действие, далекое от претерпевания. Как, например, некоторые тела движутся только сами, но не приводят в движение, так Ангелы приводят в движение, но не приводятся в движение. О них Зороастр\* говорит: «Мир имеет своих разумных и неподвижных управителей». Следовательно, как вообще подвижным качествам предшествуют души — отчасти подвижные, а отчасти неподвижные, так вообще душам предшествуют неподвижные Ангелы. А то, что Ангелы существуют и что их много, доказывает Аристотель во второй книге «Божественных дел». Движение неба должно быть благодаря движителю непрерывным,

упорядоченным и, насколько это в его силах, нескончаемым, а движитель не вступает в движение ни сам по себе, ни через привходящие обстоятельства. Поскольку же движения такого рода в небе многочисленны, разделены между собой и разграничены по виду и качеству, то подобает, чтобы они создавались много большим числом движителей, которые, очевидно, не являются телами, дабы, этим движителям, пока они находятся в движении, не приходилось испытывать принуждения к этому, но между тем сами они получают движение от другого и так происходит до бесконечности. С другой стороны, телесные формы не являются телами, дабы их не постигла участь двигаться вместе с приведенным в движение телом. Ибо следует прийти к самому совершенному, то есть неподвижному, движителю, чтобы в движениях не происходило никакого нарушения. Движители этого рода являются разумами, поскольку в формах, абсолютно свободных от материи, умственно воспринимаемое (*intelligibile*) и умственно воспринимающее (*intellectus*) является одним и тем же. Аристотель, евреи и позднейшие философы называют означенные разумы Ангелами и вестниками. Главных из них не менее десяти, говорит в некоторых местах Авиценна\*, а в иных он говорит, кажется, о большем числе. Аристотель утверждает, что ангелов ничуть не меньше, чем небесных движений, и заявляет, что высчитал их число на основании правдоподобных соображений. Однако следует оставить это на суд людей более мудрых. Аристотель, похоже, опасался, как бы означенные разумы не воспринимались в соответствии с присутствием им особым действием, то есть в соответствии с пониманием, более, нежели в соответствии с общим действием и действием, следующим за первым, то есть в соответствии с движением. Кроме того, поскольку у движений существуют указанные пределы, Аристотель, возможно, пророчески предсказал, что разумы не следует связывать с числом движений, и что разумов, которые не распределяются между подверженными движению телами, может быть максимально большое число. По этой причине мы совершенно справедливо утверждали выше, а ныне убедительно показываем, что Ангелы почти неисчислимы. Если виды природных вещей в материи, хотя бы в субъекте, скудны, они, однако, не разграничиваются между собой посредством субъекта и распространяются до как можно большего числа. Тем более сами субстанции, которые обитают сами в себе выше материи, разграничены сами по себе и умножены почти до бесконечного числа видов с помощью некоей удивительной плодовитости, присущей их абсолютному роду. Кроме того, умственно постигаемый род, как представляется, по своей природе более, чем телесный, склонен к умножению. И если числа, измерения, фигуры, пропорции, разряженное состояние тел (*garitas*)



согрозим), быстрота движений всегда ограничена в самих телах, то в разуме, по его желанию, они простираются без ограничения. И опять-таки, то, что в материи является частичным, в разуме является универсальным. Наконец, умственная постигательная способность (*intellectus*) мыслит по своему желанию за пределами всего телесного иные бесчисленные формы, как бестелесные, так и телесные.

Итак, поскольку умственно-воспринимаемый род может умножаться намного в большей степени, нежели род чувственно-воспринимаемый, и поскольку столь хорошая потенциальная сила (*potentia*) во вселенной не должна оставаться праздною, то, без сомнения, благодаря этой силе, действует намного больше видов отдельных субстанций, чем телесных видов, тем более что потенциальная сила имеет большее качественное превосходство и скорее и раньше принимает и признает свое действие во вселенной, чем то, что слабее ее. Наконец, поскольку порядок мироздания наилучшим образом находится в подчинении беспредельного блага, то он, как представляется, требует, чтобы лучшее в нем, умножаясь, насколько это возможно, превосходило количество того, что не обладает указанным качеством, — особенно потому, что то, что ниже, установлено благодаря тому, что выше. Мы видим это со всей очевидностью в самих сферах нашего мира. Ибо чем подвижнее сфера, тем она обширнее, так что если сопоставить землю и воду с тем, что выше их, то можно подумать, что они подобны точке по отношению к окружности.

А то, что в телах является пространственным измерением, то в вещах бестелесных представляется числом. По этой причине, сообразно со здравым смыслом, необходимо, чтобы связанные с умственным восприятием субстанции, а именно наилучшие субстанции, существовали сами по себе и являлись границами всего телесного, которое и порождено благодаря им. Число этих субстанций намного больше, чем движений сфер и всей совокупности тел, о чем говорит Дионисий Ареопагит\*, утверждая, что существует большее число отдельных видов вещей умственно постигаемых, нежели телесных. Совершенно заслуженно могущественный Создатель Вселенной захотел и смог сделать свое творение в высшей степени похожим на самого себя. А сделал он его таким главным образом потому, что распространил в неизмеримом пространстве, за пределами соединенных форм материи, совершенные разумы, которые сами в наибольшей степени подобны всему. Отсюда знаменитое изречение пророка Даниила: «Тысячи тысяч будут служить ему и десять раз по сто тысяч станут рядом с ним». Но Дионисий при разграничении ангельских чинов использует прежде всего число три раза по девять раз, а иногда семь. В христианских мистериях

мы также обнаруживаем число двенадцать. Того же, вслед за Дионисием, придерживаются Ямвлих\*, Прокл и платоники. Высших и средних Ангелов они определяют числом чинов три раза по девять, следующих за ними — числом семь раз по девять и, наконец, самых последних числом двенадцать раз по девять. Но поскольку у платоников степени тел являются тенями разумных душ, а степени душ являются образами (imagines) Ангелов, то поэтому некоторые чины Ангелов разделяются в соответствии со степенями и тел, и душ. Но об этих вещах речь пойдет в другом месте.

## ГЛАВА 6

*Выше Ангела находится Бог, поскольку душа  
есть подвижное множество, Ангел —  
множество неподвижное,  
а Бог — неподвижное  
единство*

ПЛАТОНИКИ полагают, что Ангел по своей сущности (essentia), качественному превосходству (virtus) и способности к действию (actio) совершенно неподвижен. Он постоянно остается одним и тем же, обладает постоянной силой и сохраняет одинаковое умственное восприятие; он мыслит одновременно обо всем, желает так же и, насколько это в его силах, мгновенно совершает то, что совершает. Так утверждают платоники. Что утверждают другие, о том я скажу в другом месте. Здравый смысл не позволяет нам остановиться здесь вместе с Анаксагором\* и Гермотимом, но повелевает идти дальше.

Далее о душе. Поскольку она подвижна, переходит от одного к другому, следовательно, содержит в себе и то, и другое. Но то, что содержит в себе и то, и другое, содержит в себе множество. По этой причине душа в самой себе является неким множеством, а множество, как я утверждаю, подвижно. Ангел, ближайшим образом предшествующий душе, не может быть неподвижным единством, поскольку две вещи этого рода, из которых одна есть подвижное множество, а другая — неподвижное единство, по-видимому, отстоят одна от другой далее всего. Единство, если оно противопоставляется множественности, противопоставляется как неподвижное подвижному. По этой причине означенные вещи все-сторонне взаимно противопологаются друг другу, не приближаются друг к другу на кратчайшее расстояние, но нуждаются в некоем соединяющем их посреднике. Однако самой душе, являющейся подвижной множественностью, Ангел предшествует без всякого опосредованного звена. Поэтому Ангел не может быть неподвижным единством, дабы две крайние точки не могли непосредственно

соединиться. Однако, как мы доказали это выше, Ангел неподвижен. Таким образом, Ангел не является единством. Остается, что он есть неподвижная множественность там, где он сходится с душой, поскольку, как и она, является множественностью. Однако он отличен от души, поскольку последняя подвижна, а Ангел неподвижен. С определенностью мы должны предполагать в Ангеле некую множественность. Но какого рода множественность? Таковую множественность, которая совпадает с умственным постижением. Это означает, что, для того чтобы обладать сущностью, у Ангела и души должны быть сила умственного восприятия (*vis intelligendi*), действие умственного восприятия (*intellectionis actus*) и многочисленные виды осмысленных вещей (*res intellectae*). Но поскольку Ангел в общем и целом не имеет простого строения (*simplex*), но обладает числом, и поскольку выше числа должно быть единство, ибо единство (*unitas*) есть начало совокупного числа (*totus numerus*) и не нуждается в единении (*unio*), между тем как множественность по своей природе нуждается в единении, то с неизбежностью выше Ангела должно быть нечто, что не только неподвижно, но и полностью едино и просто устроено (*simplex*). Этим нечто является Бог. Он настолько же самый могущественный из всех вещей, насколько является самым простым из всех. Поскольку единство заключено в простоте, то сила — в единстве. Никто не дерзнет сказать, что Бог состоит из большего числа элементов, чем один, поскольку, если Он действительно будет составным, то будет состоять из чего-то, что будет выполнять роль субъекта и из чего-то, что будет выполнять роль формы. Из этого следует, что в таком случае Бог не будет всесторонне в высшей степени совершенным, поскольку в нем будет одна часть менее совершенная, чем сам Он в целом. Бог не будет совершающим все самое высшее (*summum*), поскольку не своей совокупностью будет делать то, что делает, а лишь одной своей частью, то есть формой. Бог не будет и в высшей степени блаженным, поскольку не будет повсюду наслаждаться самим собой — Он не будет вмещать самого себя целиком в части, но узрит в себе, помимо самого себя, нечто иное, ибо часть не есть то же самое, что целое. Определенно, Он будет куда блаженнее, если все, что увидит в себе, будет Он сам; нигде в нем не будет недостатка, повсюду Он целиком и полностью будет наталкиваться на самого себя. Наконец, та часть, которая полагалась в Боге в качестве субъекта, поскольку она в соответствии с собой мыслится как лишенная формы (*informis*), не может придать форму и себе самой. Та вторая часть, которая выполняла роль формы, поскольку не пребывает в самой себе, может существовать намного в меньшей степени, исходя из самой себя. Стало быть, этот Бог обретает форму, будучи составлен и сформирован некой высшей формой, и означенная

форма скорее будет Богом. Но это наш первый дискурс, с помощью которого мы доказываем, что выше Ангела находится Бог.

Кроме того, как твой глаз соотносится с твоим телом, так твой разум соотносится с твоей душой. Ибо твой разум — это око твоей души. С другой стороны, как относится свет Солнца к телесному оку, так свет истины относится к оку души. Следовательно, как глаз тела не является светом, а восприимчиво к свету только качество глаза, так разум, око души, не является истиной, хотя и воспринимает истину. Твой разум ищет истину, однако истина не ищет саму себя. Истина не допускает лжи, по вине которой твоя душа поддается обману. Представь себе, что твой глаз разрастается настолько, что занимает все твое тело, и с утратой различного вида членов все тело становится единым глазом. Если этот глаз и увидит больше, то определенно не увидит ничего иного, чем тот же самый свет Солнца, который видел, пока был мал и узок. Однако глаз будет обильнее воспринимать тот же самый свет и одновременно одним взглядом узрит всесторонне все цвета тел в самом свете. Чтобы увидеть, он не будет поворачиваться, то туда, то сюда. Соблюдая покой, он будет в равной мере созерцать сразу все цвета. Однако свет и глаз останутся разными вещами. Хотя взор нацелен на восприятие света, все же взор одно дело, а свет другое. Для света нет никакой нужды во взоре, поскольку самому свету нет нужды в восприятии света.

Опять-таки, представь себе, что твой разум стал настолько сильнее души, что по уничтожении частей души, относящихся к фантазии, чувственному восприятию и порождающей способности, вся душа становится единым и единственным разумом. Этот разум, оказавшись единым и чистым, будет Ангелом. Этот обширный разум, я подчеркиваю, будет созерцать ту же самую истину, которую видел и узкий разум, но будет воспринимать ее масштабнее и увидит в ней одним, выражаясь на платоновский манер, взглядом все истинные вещи — не будет ловить их то одну, то другую. Однако и здесь будет одно дело разум, а другое — истина. Зороастр говорит об этом так: «Знай же, что воспринимаемое разумом находится за его пределами».

Итак, когда разум нацелен на постижение истины, разум, ищущий истину, и сама истина суть вещи разные. Истина не имеет нужды в разуме, чтобы постигать с его помощью истину. Если бы разум был то же самое, что и истина, то какой угодно разум изрекал бы истину, и все истинное имело бы отношение к разуму. Но ныне как человеческий разум впадает в заблуждение, так и многие неразумные вещи некоторым образом являются истинными. Истина не только отлична от разума, но и выше его. Ибо разум нуждается в истине, а истина не имеет в нем нужды. Власть истины прости-

рается шире, чем власть разума. Так, интеллектуальное искусство (*ars intellectualis*) обнаруживается в отдельных формах, но его никогда не бывает в бесформенной материи, хотя она справедливо именуется материей и истинным субъектом всех природных вещей. Но если истина выше разума и если то, что выше, не нуждается в нижестоящих благах, то истина не лишена постигательной способности разума. В самой истине присутствуют две вещи — а именно постигательная способность и истина. Но в высшей степени простая истина менее всего скрыта от самой себя, подобно тому как свет, не имеющий отдельного от него ока, не скрыт от самого себя.

Итак, Бог является в высшей степени пронизательной истиной (*perspicacissima veritas*), обладает вернейшей способностью к постижению, светом, видящим самого себя, взором, сияющим самим собой, источником интеллектуального постижения и света. Посредством его света постигательная способность разума в надлежащей мере постигает его свечение. И подобно тому как древесина для растопки печи называется горячей — в результате некоего ее соучастия в действии, а огонь нагревающим — по своей форме, наконец, подобно тому как Солнце именуется причиной тепла — благодаря своему замечательному качественному превосходству, так и душа обладает частью разума, а Ангел обладает формой разума. Бог есть самое успешное начало разума и, говоря на манер Платона, Бог есть сама способность к умственному восприятию (*intellectio*): не некая способность к мышлению, не понимание истины как объекта, но умственное, существующее в самом себе восприятие, воспринимающее само себя, подобно тому как, например, не существовало бы в каком-либо зрении способности видеть, отсутствовала бы способность видеть чужой свет, но она оставалась бы в себе самой и была бы способностью видеть саму себя. Так, если интеллект (*intellectus*) рассматривается как только способность понимания (*intelligendi potentia*), даже если он умственно воспринимает сам себя, то, поскольку интеллект является умственно воспринимаемым (*intelligibilis*), в этом случае, он известным образом определяется как предшествующий самому себе (*prior se ipso*) в том отношении, в каком он рассматривается как умственное начало (*intellectualis*). Ибо умственно воспринимаемое (*intellegibile*), как превалирующее и превосходящее начало, приводит в движение, формирует и доводит до совершенства интеллектуальную способность (*intellectualis virtus*) — как нижестоящую и подчиненную. По этой причине некоторые определяют Бога скорее как способность умственного восприятия (*intellectio*), а не как сам интеллект (*intellectus*), хотя определения эти вовсе не подходят Богу по самому их содержанию. Но об этом в другой раз.

Сюда же относится то, что делом души является давать жизненное движение (так как сама она есть некая жизнь), а делом разума — распределять по формам дело души. Сама душа есть некий вид (*species*) и действует в соответствии с видами, что мы и созерцаем в нашем разуме. Означенное выше жизненное движение (*vitalis motus*) разливается во всем живущем и не имеет отношения к лишенным жизни вещам. Что же касается распределения по формам (*ordinatio per formas*), то оно подходит и для непрichастных к жизни вещей, поскольку они не лишены порядка (*ordo*) и вида (*species*). Но ум (*mens*) превосходит душу в такой же степени, насколько шире распространяется порядок форм, чем жизнь. Однако поскольку за пределами порядка форм находится первая из природных форм — материя, в которой скрыты, если так можно выразиться, семена порождающих форм (*formae pullulantes*), то дар разума, ограниченный формами, не способен воспринимать эти лишенные форм семена. При этом сама материя является некоторым образом благой (*bona*): во-первых, так как она стремится к благу, то есть к форме, во-вторых, поскольку открыта восприятию блага, и, в-третьих, поскольку необходима для блага мироздания. Семена также являются благи-ми, являясь инициаторами (*inchoationes*) благих форм. По крайней мере, доброта (*bonitas*) настолько превосходит разум, насколько щедрость (*largitio*) блага шире щедрости вида. Чем каждая вещь щедрее, тем долее она действует. К этому добавляются следующие соображения. Все стремится к благу, но не все может стремиться к разуму. Поэтому существует множество вещей, которые, чтобы не тратить сил зря, не стремятся к разуму. Если все в своем стремлении обращается к благу, то не все обращено к разуму, и куда направлено обращение (*conversio*) вещей, там находится и их исходная точка (*profectio*). Все имеет своей отправной точкой благо, а не разум. Поэтому благом скорее является первопричина вещей, а не разум. Напротив, то, что имеет разум, еще не завершило своего действия, но до сих пор ищет благо.

Свойством, присущим разуму, является неуклонное стремление к умственному пониманию (*nixus quidam ad intellegendum*), после чего разум может ощущать себя либо хуже, либо лучше, либо как и прежде. Разум не должен ощущать себя хуже, поскольку само это действие есть некое благо. В худшее состояние разум впадает либо под воздействием принуждения, либо по незнанию. Ни то, ни другое не касается чистого и свободного разума. Но разум не чувствует себя и как прежде. Разум тщетно тратил бы силы на то, что не приносит никакой пользы и не тратит сил на достижение того, что уже имеет. Следовательно, разум стремится к тому, чтобы ощущать себя лучше. Так разум в процессе умственного восприятия обретает благодать (*bonitas*), черпая ее извне. Если бы разум

имел ее в себе самом, не было бы нужды стремиться получить ее. То, откуда разум черпает благодать, является самим благом. Это благо стоит выше разума, поскольку изливает на разум влагу своего совершенства. Даже к мудрости и разуму мы стремимся, побуждаемые исключительно этим соображением, и все наше стремление всегда направлено к благу, а не целиком к разуму. И к способности умственного восприятия мы стремимся из расчета на благо, а не стремимся к благу из расчета на способность умственного восприятия. Следовательно, природа гораздо выше ценит благо, чем разум, поскольку прежде всего, чаще всего и скорее всего нас влечет к благу. Отсюда то, что некоторые люди считают себя достаточно преуспевающими в философии, если им кажется, что они обрели мудрость, даже если они ею не обладают, однако считают, что недостаточно имеют в жизни, если в действительности не обладают тем, что определяют для себя преимущественным благом.

Если благо по природному инстинкту (*instinctus naturalis*) ценится выше разума, то на самом деле оно превосходит его. Отсюда то, что способности умственного восприятия для нас недостаточно, если мы не воспринимаем своим разумом благо, и притом хорошо его воспринимаем. Ибо временами мы отворачиваемся от размышления, если заранее предполагаем, что оно будет неприятным и тяжким, однако мы никогда не в силах отвергнуть само благо. Мы также часто умственному рассмотрению вещей предпочитаем наслаждение, однако самому благу, в том отношении, в каком оно для нас является благом, мы не можем никогда и ничего предпочесть. Нет ничего более необходимого, чем средство побуждения ко благу (*incitamentum boni*), поскольку никто не лишен способности желать блага. Нет ничего, менее противоречащего нашей воле, чем средство побуждения к благу (*boni incitamentum*). Ибо все происходит по причине блага. Более того, мы во всем и всегда хотим блага столь охотно и с такой радостью, что сверх того уже не хотим желать чего-либо еще. Итак, поскольку величайшая необходимость в благе приходит в соприкосновение с величайшей свободой и поскольку неограниченная власть (*imperiū*) блага для субъектов в высшей степени необходима и желательна, ясно, что отсюда, словно от родителя, все ведет свое начало, и сюда, словно на родину, все стремится.

## КНИГА ВТОРАЯ

### ГЛАВА 1

*Единство, истина и благодать суть одно  
и то же, и выше их нет ничего*

НА основании трех аргументов мы уже доказали, что существует нечто выше Ангела. Прежде всего, мы показали, что выше Ангела находится в высшей степени простое единство (*simplicissima unitas*). Далее, что выше него — истина (*veritas*) и, наконец, что выше него — благодать (*bonitas*). Эти три суть единое. Ибо высшее единство есть не что иное, как высшая простота (*summa simplicitas*). По причине этой простоты единства какая угодно вещь является чистой (*res pura*) и истинной (*res vera*). Ибо истинное вино — это чистое вино. Так, истинность вещей состоит в означенном простом единстве. Кроме того, по причине названной простоты и чистоты единства, все вещи являются благами. Ибо все что угодно лишь тогда чувствует себя хорошо, когда едино с самим собой и своим первоначалом и при этом сохраняет свою чистоту, не смешиваясь с вещами, стоящими ниже его по качеству. И если вокруг одного и того же существуют единство вещей, истина и благодать, то по праву первое единое, истинное и благое, вокруг чего существует единство, истина и благо вещей, стоит выше этого. Тому, что среди них есть первоначало вещей, служит доказательством то, что следы этих первоначал обнаруживаются во всем — так, словно все происходило от этих первоначал. Все жаждет своих первоначал, а именно то, что стремится к своему первоначалу. Ибо все в отдельности жаждут единства, истины, благодати и соучаствуют в них. Выше единства нет ничего, поскольку нет ничего сильнее единства (*unitas*), так как единение (*unio*) дает всему силу (*potentia*) и совершенство (*perfectio*). Но если ты пожелал бы, чтобы выше единства находилось нечто, то вслед за этим тотчас последовали бы два абсурдных соображения. Ибо если единство подчинено некоему стоящему выше него первоначалу, то оно является соучаствующим в означенном первоначале: стоящее ниже всегда берет что-то от стоящих выше причин. Отсюда следует, что это уже не будет единством как



таковым, а неким сочетанием единства и силы, полученной свыше, и это будет уже не единство, а некая множественность. Кроме того, то, что ставится перед единством, не причастно единству. Ибо стоящее выше первоначало не берет ничего, относящегося к его природе, от нижестоящего первоначала. Стало быть, либо не будет ничего, либо будет множественность, полностью лишенная всякого единения. Никакая часть этой множественности не будет представлять собой единого. И вся множественность не будет единой, и внутри ее частей не будет никакого объединения (*communio*) как отдельных частей между собой, так и в целом.

С другой стороны, нет ничего выше истины. Ибо, предположим мы это, уже не будет истины как таковой. Будет истинное, составленное из некой истины и части, стоящего выше нее начала. И само начало, помещенное выше истины, не являясь истиной и не соучаствуя в ней, являлось бы полностью ложным, или вообще ничем не являлось бы. Не может существовать ничего, что превосходит истину, если только не иметь в виду, что означенное оказалось бы лучше истины — благодаря ее силе. Точно так же, нет ничего выше благодати (*bonitas*). В противном случае она не была бы чистой благодатью, а была бы лишь неким благим началом (*bonum*) и некой благодатью (*bonitas quaedam*), замаранной смешением с другим. И то, что ставят впереди благодати, есть чистое зло (*malum*), ибо оно уже не будет благом, если находится за пределами благодати. И это не будет лучше благодати, поскольку ничто не является лучшим, кроме как благодаря большей части благодати. Но каким образом зло может выходить и находиться за пределами благодати, я этого не постигаю, ведь благодать имеет и преобладание (*excessus*), и власть (*impregium*). А преобладание и власть вызывают стремление к себе, подобно как к благу. Следовательно, зло брало бы верх над благодатью в силу природы благодати, и благодать дала бы злу силу власти. Кроме того, если бы было какое-то первоначало выше самой благодати, то, определенно, оно стало бы из самого себя уделять некий дар вещам, как это бывает со всякой вышестоящей причиной. Далее, сама благодать всех одаряет, то есть дарует некую благодать каждому в отдельности. Мы же задаемся вопросом о том даре, который исходит от вышестоящего первоначала, — является ли он лучше дарованной благодати или нет? По крайней мере, он не может быть лучше. Ибо все, что называют лучшим, называется так благодаря большей части, приходящейся на его долю благодати. Однако абсурдно, если дар вышестоящего первоначала оказался бы не лучше дара нижестоящей причины. К тому же, поскольку все стремится к благу, зададимся вопросом, если выше самого блага будет находиться иное первоначало, стремится ли все к означенному первоначалу или нет? Если ответом будет, что все стремится

к нему, это будет означать, что все стремится к чему-то, находящемуся дальше и выше блага. В то же время отрицательный ответ прозвучит глупо, поскольку, в этом случае, производное не стремится к своей первопричине, благодаря которой оно сохраняется. Получается, что сама благодать побуждаема стремиться к стоящему выше ее первоначалу, что является абсурдным. Весь смысл стремления заключен в самой благодати. Потому выше благодати не существует ничего, что могло бы вызывать к себе любовь — выше нее нет иного первоначала. Таким образом, сами единство, истина и благодать, стоящие выше Ангела, являются, по мнению Платона, первоначалом всего: Бог един, истинен и благ.

## ГЛАВА 2

*Не существует богов числом более одного,  
равных между собой*

БОГИ, определенно, не существуют в числе более одного — не может существовать большее число первоначал, нежели одно. Однако, пусть будут, если угодно, боги-близнецы (*dii gemini*), два первоначала мироздания. Зададимся вопросом, один ли подчинен другому или тот другой находится в подчинении этого. Либо и тот и другой равны? Если один находится в подчинении другого, то тот, который начальствует, и будет первоначалом, а второй уже не будет. Если они равны, то, спросим мы, полностью ли они различаются между собой или полностью схожи, либо чем-то различны, а чем-то схожи? Первое не допускается. Ибо они сходны уже по крайней мере в том, что оба существуют, действуют и равно именуются первоначалами вещей. Если же они были бы совершенно различны, то в строении мироздания не было бы никакого согласия. Если же мы допускаем, что они полностью схожи, то их уже не двое, но, как мы того и желаем, есть один. А если допускаем третье, что они по своей природе частично схожи, а частично различны, то поскольку они не могут совпадать и различаться в одном и том же, тому и другому присуща некая одна природа, в силу которой они вместе. Одновременно с этим в них двоих имелись бы две, стоящие за пределами их общей природы, свойственные только каждому из них природы, по причине которых они различны между собой. Следовательно, ни тот, ни другой не были бы простыми, а составленными из их общей природы и своей собственной. Ни тот, ни другой не будет первенствовать, поскольку каждый зависим от соединяющего воедино их различные между собой части. Ни тот, ни другой не будет самодостаточным (*per se sufficiens*), поскольку как целое нуждается в частях, так и части нуждаются одна в другой.

Ни тот, ни другой не будет обладать высшей силой, поскольку ни тот, ни другой не является полностью единым. Первоначалом при этом будет скорее их общая природа, благодаря которой, равно присущей обоим, и тот и другой имеют возможность быть равными. Первоначалом будет то, что дало им, различным между собой, общую природу. Ибо только одна эта природа, которая пребывает в других и вместе с тем ограничивается их узким пространством, проистекает непосредственно из единства. Пребывая в самом себе, это единство не ограничивается никакими пределами. Таким образом, означенная природа, общая и единая для того и другого, проистекает из другого места, от более высокого первоначала. Даже две свойственные только каждому из них природы, в силу которых они различны между собой, приходят к ним извне. Ибо помимо той и другой вышеназванной природы, в том и другом нет ничего, кроме общей и единой природы. А если от нее, что безусловно, происходят присущие каждому и разделяющие их природы, то они уже не будут различными, как полагают метафизики, — у того и другого одна и та же единая собственность, один и тот же пробивающийся на свет источник. Ибо, безусловно, этот источник бьет ключом и течет только по образу чистой природы. Если им присущи две совершенные природы, то они неизбежно приходят к ним извне. И тот и другой получают свойство своей сущности извне. А поскольку оба получают свою природу из другого места, то ни тот, ни другой не существует сам по себе, но возникает от вышестоящего первоначала. Но в любом роде вещей то, что является в означенном роде самым высшим, по меньшей мере всегда одно. Ибо если есть два высших света, то оба соединяются в то, что является высшим светом, становясь одним. А если они и остаются еще некими двумя источниками света, то различны скорее по вине какой-нибудь иной природы, а не по вине света. Следовательно, есть еще другая природа, отличная от света, от прикосновения с которой свет помрачается и уже не является высшим светом. Так, жар является высшим, если не смешивается с холодом и прочими противоположностями, а если смешивается, переживает сопротивление и может стать сильнее, только если очистится от примесей. Итак, высшим и единым во всяком роде может быть только одно, и притом принадлежащее к вышеназванной единой природе. Чистый свет (*purus lux*) является высшим и единым, а не два света — только один свет, а не свет и одновременно еще что-то.

Бог есть высочайшее из всех вещей. Следовательно, Бог — единый и простой. Поскольку существует только одно высшее единство, одна высшая истина и благодать, то и Бог один. У платоников Бог един трояким образом. Во-первых, потому что он — высшее единство. Ибо если что-то исключительно является высшим, то

что может быть в этом смысле более исключительно высшим, чем высшее единство? Какое угодно частное множество бесчисленных вещей сводится к частному единству. Множество бесчисленных людей сводится к единому человеческому виду. Бесчисленное множество лошадей — к единому лошадиному виду, и так для всех прочих. Наконец, возьми все частные единства, ограниченные определенным числом, иначе — виды вещей, и собери их в одно общее единство — в Бога, первооснову видов, чтобы, как бесконечные множества отдельных видов относятся к конечным единствам видов, так конечные единства видов соотносились с единым единством, стоящим над видами. Подобаает — как каждый частный порядок вещей направлен к своей единой частной первооснове, — чтобы также и универсальный порядок вещей относился к единому универсальному первоначалу; и как отдельные материи относятся к единой материи, а все члены мироздания к одному телу, так и все природы мироздания относятся к единой природе; все жизни мира — к единой жизни; все движения — к единому движению; все движители — к единому движителю мироздания.

Далее, когда некие вещи, числом более одной, различные между собой по природе, соединяются в едином взаимном порядке, то необходимо, чтобы порядок между ними соответствовал тому порядку, какой они имеют по отношению к чему-то одному. Таков взаимный порядок частей войска, который строится в соответствии с подчинением всего войска единому полководцу. Ведь то обстоятельство, что противоположные друг другу вещи получают способность объединяться благодаря взаимной общности, не проистекает из присущей им природы, в силу которой они являются противоположными, поскольку именно из-за нее становятся таковыми. Способность объединяться, благодаря взаимной общности, также не проистекает из неких противоположных порядков. Эти порядки, определенно, различны по своей природе, а поскольку различны, то и не стремятся к единому порядку. Таким образом, означенный выше взаимный порядок множественных вещей либо возник случайно, либо был установлен первым и единым установителем порядка, направляющим все к единой цели.

Но все части мироздания, пусть даже различные до противоположности, объединяются единым порядком, поскольку составляют единое тело. Они предоставляют свою природу и берут взаймы природу других. Нижестоящие тела приводятся в движение вышестоящими, а вышестоящие приводятся в движение благодаря бестелесной природе. И этот порядок возникает не случайно, поскольку он всегда един и неизменен, неизменно ткет сходным образом сходную ткань. Следовательно, Бог — упорядочиватель мироздания, является единым. Единым я называю его по первому доказательству

платоников, поскольку Бог есть единство (*unitas*). Бог является единым и по второму доказательству платоников, поскольку Он является истиной (*veritas*). Ибо высшая истина едина. Если будет сказано, что существуют две высшие истины, то это будет означать, что либо одна из них обладает тем, чем обладает другая, либо же не обладает. Если допустить первое, то истина одна, а не две, а если допустить второе, то ни та, ни другая не является высшей истиной. Ибо первой истине не достает той истинности, которая есть во второй, и наоборот. Опять-таки, Бог, согласно постулатам платоников, является единым, поскольку Он есть высшая благодать (*summa bonitas*). Высшая благодать вмещает в себя все благо, какое только может быть где-либо обнаружено. Следовательно, если допустить существование двух высших благодатей, то какое благо есть в одной, неизбежно есть и в другой. Впрочем, в этом случае ни та, ни другая благодать не будет высшей, и, согласно самой природе добра, эти благодати будут одной, а не двумя. К ним не примешано ничего иного, кроме природы благодати, поскольку в противоположном случае они были бы загрязненными, а вовсе не высшими. Итак, они целиком и полностью являются единой благодатью. Наконец, если существует два бога и при этом тот и другой в равной степени способен создать весь этот мир, то либо ни тот и ни другой не создадут мира, и тщетным окажется могущество обоих и Вселенной нигде не будет, либо мир сотворит один из них, а у второго порождающая способность окажется напрасной. Либо и тот и другой породит мир, и таким образом будут существовать два равных и полностью подобных друг другу мира, из которых одного будет вполне достаточно, а другой будет лишним. Если же один в силах создать целый мир, а другой только часть мира, то тот, который не имеет сил создать мир полностью, не есть бог и впустую породит лишь часть мира, которую другой тотчас сотворит вместе с целым миром. А если тот и другой обладают силой для сотворения половины мира, то ни тот, ни другой не будет первопричиной всего. И поскольку названные части, благодаря общности природы, сходятся к одной цели в едином целом, то возникает необходимость свести означенных двух богов к единому, стоящему выше их, так, чтобы движение, возникающее через двух богов, выведенное из объединения двоих, неким одним, выше их стоящим, сводилось к одному. Поэтому если кто-то станет утверждать, что богами-двойниками строятся два совершенно непохожих и различных между собой мира, то он будет вынужден признать, что и такие боги, и такие миры нисколько не схожи между собой. Следовательно, либо каждый из этих богов существует и является единым богом, живущим, умственно воспринимающим и действующим, либо каждый из этих миров является единым, тварным

и телесным. И, таким образом, оба мира сойдутся воедино. Но та единая природа, в которой они сойдутся, происходит, по крайней мере, из одного первоначала, а не из двух.

С другой стороны, если оба бога стремятся к одной цели, то либо один будет происходить от одного, а другой от другого, либо и тот и другой от одного, выше их стоящего, либо, наконец, оба будут в одной субстанции. Ибо если бы они не сходились между собой таким образом, то менее всего стремились бы к единой цели. Как бы то ни было, Бог является единым и единственным. А если одно и то же творение (opus) один желает, а другой не желает, то из этого следует, что это творение одновременно и совершается и не совершается, и существует и не существует, если желание одного бога имеет точно такую же силу, что и нежелание другого. Ибо тот Бог, чье желание всегда главенствовало бы, был бы единым. И если только они сойдутся между собой, то смогут лишь ссориться, и будет преобладать попытка (sonatus) то одного, то другого. И тот и другой будет подвержен изменениям. Не следует соглашаться с манихеями \* и философами-гностиками \*, утверждающими, что существует два бога, один из которых является творцом всех благ, а второй — творцом всего зла. Ибо как бог — виновник всех благ — есть высшее благо, свободное от всякого зла, так и противоположный бог есть высшее зло, лишенное всякого блага. Этот последний не может ни ничего делать, ни познавать, ни жить и вообще существовать, поскольку существование, жизнь, познание суть блага, к которым следует стремиться.

### ГЛАВА 3

*Не существуют боги, числом превышающие  
одного, бесконечно возвышающиеся  
один над другим*

В П Р О Ч Е М, кто-нибудь может допустить, пожалуй, что над Ангелом существует бог, и что при этом он един в том смысле, что не существует большего числа равных между собой богов, а выше него существует другой бог, и так без конца. Хотя мы и считаем, что это уже опровергнуто предшествующими рассуждениями, однако постараемся с еще большей очевидностью оспорить это при помощи других соображений. Если допустить, что существуют такие бесчисленные боги, то и причинам вещей не будет числа, и они будут постепенно восходить вверх. Если дело обстоит так, то и действия в мироздании будут бесчисленны. Ибо любая причина производит в порядке вещей свое действие, и, как причины превосходят меж собой одна другую, так превосходят друг друга и действия. Итак,

бесчисленными будут действия по нисхождению (*in descendendo*), бесконечно ослабевая одно за другим,— если причины, превосходящие одна другую, будут бесчисленны. И поскольку та причина, что выше, долее, чем стоящие ниже, сохраняет в произведении действий свое качественное превосходство, притом что восхождение причин вверх будет бесконечным, то и произведение действий будет бесконечным. Сколь это абсурдно, видит всякий.

Во-первых, если в вещах отсутствует нечто первое, то не существует и никаких следствий, ибо все берет начало от первого. Если нигде не будет первого, то никогда не будет и того, откуда будет начинаться истечение текущих из иных мест (*aliunde*) вещей. Далее, мы видим, что среди вещей одни совершеннее одних, а другие других, между тем превосходство совершенства возникает восхождением и убывает нисхождением, из чего происходит то, что природная сила вещей постепенно ослабляется нисхождением. По этой причине это приводит к тому, что в каком-либо месте она совершенно иссякает в результате постоянного уменьшения. При этом, одна вещь не может бесконечно находиться в подчинении другой. Стало быть, действия не будут бесчисленными, а отсюда, не будут бесчисленными и причины. Поскольку совершенство возрастает восхождением, то совершенно понятно, что в какой-то момент оно достигнет высшей точки. Почему мы считаем, что душа лучше тела, если не оттого, что она ближе всего к высшему добру (*bonitas*)? Если бы не существовало высшего добра, но при этом шло бы бесконечное восхождение от одного блага к другому (*bonum*), то тело целиком и полностью постоянно находилось бы на беспредельном расстоянии от высшего добра (*bonitas*). Точно так же обстояло бы дело с душой. Одно беспредельное не больше, но и не меньше другого беспредельного. Нигде не будет идеального способа и меры, с помощью которых одно беспредельное было бы предпочтительнее другого.

По этой причине, душа несколько не была бы ближе и причастнее к самому добру (*bonitas*), нежели тело. Получается, что душа не лучше добра, а Ангел не лучше души. По этой причине все, что истекает из другого, течет по собственной природе, поскольку ничто не существует само по себе, приходя к бытию благодаря некоему истечению. Если в вещах не существует нечто первое, то какая угодно вещь будет проистекать от другой, и, следовательно, все будет находиться в состоянии текучести. По этой причине нигде не будет единства (*unitas*), равенства (*aequalitas*), сходства (*similitudo*), постоянства (*status*), порядка (*ordo*) и восстановления (*restitutio*). Но поскольку мы знаем, что все перечисленное свойственно вещам, то необходимо, чтобы течение вещей, чье истечение происходит от другого, шло и сдерживалось существованием некоего сцепления

(cardo), не имеющего истечения от другого, подобно тому, как безграничное течение жидких тел неизбежно ограничивается не другим подобным текучим жидким телом, а твердым телом. Наконец, любая вышерасположенная ступень, производя некое действие, направленное на ступень нижестоящую, получает при этом нечто от ступени вышестоящей. Если в вещах не будет никакой первой ступени и никакой последней, то некая средняя ступень будет зависеть от беспредельного числа вышестоящих ступеней, а с другой стороны, будет производить беспредельное число нижестоящих ступеней. Она будет обретать бесчисленные совершенства (perfectiones) от вышестоящих ступеней, получая какое-то благо от какой угодно собственной причины. Эта средняя ступень будет уделять нижестоящим бесчисленные дары (munera), каждой из них она будет что-нибудь дарить, поскольку ее качественное превосходство по отношению к ним будет неизмеримо, а сама она будет исполнена безграничных совершенств. По этой причине все вещи будут беспредельными. Одна вещь не будет превосходить другую, причина не будет лучше своего творения. Или случайным образом какая угодно вещь будет ограничена неограниченным образом, поскольку она неограниченным образом исходит из ей предшествующих. Какая угодно вещь будет беспредельной, поскольку будет превосходить бесчисленные следующие за ней вещи. Нигде не будет никакого истинного знания, поскольку разум не сможет охватить бесчисленные причины вещей. В том случае, если не будет существовать исходного первоначала и крайнего предела, во Вселенной не будет ничего, порождающего либо останавливающего стремление. Ибо качественным превосходством первоначала побуждается и усиливается всякое стремление.

Итак, пусть будет единое начало вещей и пусть оно зовется Единством (Unitas), поскольку возвышается над всем благодаря своей в высшей степени выдающейся простоте. Пусть оно зовется Истиной (Veritas), поскольку своей производящей силой (producendo) дает бытие всему. Пусть оно зовется Благодатью (Bonitas), поскольку призывом к себе предоставляет произведенное ею благое существование. Богословие апостола Иоанна, самого божественного из всех богословов, которого охотно обсуждает платоник Амелий, содержит следующее: Иоанн называет единство первопричиной, истину — разумом первоначала, наконец, благодать — любовью разумного первоначала. И сама эта субстанция — я имею в виду единство — истинно благая, то есть единственная истинная благодать, пусть будет единым, благим и истинным Богом. Но поскольку существует единство, пусть, по этой причине, существует и истина. Поскольку единство истинно, благодать свертывает все в единстве, развертывает в истине и изливает через благодать. Но после того как



все оттуда истекло благодаря благодати, оно вновь втекает обратно и восстанавливается в единое благодаря единству.

## ГЛАВА 4

*Качественное превосходство Бога  
беспредельно*

ПОДОБНО тому как в величайшем рассеивании заключена бесконечная слабость, так в величайшем единстве заключено бесконечное могущество. Действие (actus) по своей природе не заключает в себе предела. Ибо подчинение пределу означает претерпевание, которое противоположно действию. Действие не допускает предела, если только не упирается в какой-нибудь субъект, в котором заключено некоторое количество пассивной силы. Действие в самом себе остается божественным. Качественное превосходство (virtus), как таковое, является действительным, но не заключает в себе определенного числа степеней. Ибо что может помешать тому, чтобы само качественное превосходство, как таковое, и множилось, и пребывало в том или ином числе? Поэтому оно получает предел степеней не откуда-нибудь, но либо от пассивной силы, с которой вступает в смешение, либо от устанавливающей предел причины. Божественное же качественное превосходство (virtus) является чистым и одновременно высшим. Само бытие в абсолютном рассмотрении безмерно, поскольку беспредельность может мыслиться и сообщаться вещам бесчисленным количеством способов. Следовательно, если принадлежность к чему-либо является свойством предельного, то это значит, что бытие ограничивается либо по причине его самого, либо посредством субъекта. Ни то, ни другое не имеет отношения к Богу, но в бесконечном бытии качественное превосходство столь же бесконечно, как в конечном бытии конечно. В самом чистом небытии нет никакого свойства бытия — ни истинного, ни воображаемого. Ибо кто станет определять небытие категориями небытия? Следовательно, в самом чистом бытии нет никакого изъятия бытия или силы для небытия — по истинному или по воображаемому представлению. Итак, небытие не может ни собираться воедино, ни мыслиться в том, что касается его вечности, а у бытия не может отсутствовать никакая ступень качественного превосходства, которую можно помыслить. Впрочем, разум, творение Бога, мог бы простираться за пределы Бога, поскольку сей разум, по причине ограниченного числа степеней, может помыслить нечто большее. Разум был бы также тщетно направленным к бесконечной прогрессии, если бы не обнаруживался некий не имеющий определения предел. И поскольку у самой истины нет недостатка в истинном

и благом, а у благодати имеются все степени, они могут и мыслиться как истинные, и служить предметом стремления как благие. Таковы бесчисленные степени.

Но всякое действующее начало является настолько сильнее, насколько оно приводит в действие более отдаленную от действия силу претерпевания — для согревания воды требуется большее качественное превосходство, нежели для согревания воздуха. Но то, что вообще не существует, бесконечно далеко от действия, ибо лишено всякой силы для совершения действия, свойственной лишь бытию. Об этом мы подробнее поведем речь в нижеследующих рассуждениях. Итак, либо Бог в нынешнее время творит нечто из ничего, либо Он непрерывно производит и сохраняет первоматерию тел, а также сущность разумов и душ, зависящую от перводействия — а именно божественного перводействия. При этом источником для этой первоматерии не служит никакой более древний, чем сам Бог, субъект. Без сомнения, Бог обладает безмерной способностью к действию. К чему дальнейшие рассуждения? Движение в течение множества веков и само устройство столь уравновешенной и столь огромной, многосторонней конструкции мироздания доказывают, что могущество Бога в управлении Вселенной неиссякаемо и по этой причине беспредельно. Ограниченное могущество в неограниченном времени, пусть даже и в ограниченном, но продолжительном времени, истомляется и хромает. Следовательно, от беспредельного могущества Бога все получают способность понимания (*intellectus*) — чтобы всегда быть в твердом разуме, а души — способность беспредельного перемещения в пространстве. Материя получает способность обладать неограниченной силой восприятия (*potentia capiendi*), движение и время — способность беспредельно течь, а рождение вещей, как полагают физики, — способность непрерывного продолжения через бесконечную череду попеременного преемства. Они считают, что действие и движение бесконечно порождают в силу своего беспредельного качественного превосходства. И какими бы действие и движение ни были, по силе или чему-либо другому, они не обозначались бы беспредельными, однако считаются таковыми благодаря высшей беспредельности (*infinitas*), проявляющейся в действии. По этой причине Орфей\* называет божественную природу «беспредельным пределом».

## ГЛАВА 5

### *Бог существует всегда*

ЕСЛИ какая угодно вещь настолько более продолжительна, насколько является более сильным ее качественное превосходство, благодаря которому она существует и сохраняется, то Бог, в силу

своего беспредельного качественного превосходства, как сам существует бесконечно, так и сохраняет все прочее. Равно и божественная истина: она впереди всякого начала вещей и замыкает предел всех вещей. Ибо и до начала каждой вещи начало ее было истинным, и после завершения каждой вещи завершение ее будет истинным. И все истинное истинно благодаря истине. А если скажут, что сама истина однажды получила свое начало, то задолго до этого, благодаря той же самой истине, было истинным то, что означенная истина однажды обретет свое начало. И если вообразят, что истина пришла к завершению, то после, благодаря той же самой истине, станет истинным, что означенная истина завершилась. Следовательно, нельзя помыслить того, что истина однажды начинается и однажды заканчивается. Если Бог вообще пребывает выше движения и времени, Он априори не воспримет временного изменения ни в отношении бытия, ни в отношении небытия. Кроме того, если Бог является высшей необходимостью обладания бытием — мы покажем это в последующих рассуждениях, — то Он никогда не мог и не сможет не существовать. Наконец, если все, что когда-либо рождается, происходит от чего-то, что ему предшествует, а все, что распадается, распадается в нечто, что старше его по времени, то являющееся первым не может ни начинаться, ни завершаться. Мы часто размышляем о некоей простой продолжительности существования (*duratio*) без начала и конца и называем ее, если так можно выразиться, вечностью (*sempiternitas*), которая по меньшей мере является Богом, даже если мы не вполне это умственно представляем. Ибо вся простая бесконечность (*infinitas*) является самим Богом, но разглядеть это в тот момент мешает фантазия (*phantasia*)\*, которая затем эту простую и неподвижную вечность лишает ее образа, облекая ее в некое разнообразное течение и вводит таким образом нас в заблуждение, разумеется, до тех пор, пока влечет нас к акцентальному течению времени, которое является субстанциональным состоянием вечности, и толкает нас к тому, чтобы то, что является Богом, мы считали временем. Стало быть, в тот момент вечный Бог являет нам себя, но являет скрытым во времени. Однако никто не должен сомневаться, что Бог существует вечно, поскольку Бог всегда есть само время, а сама вечность является самим Богом. И то, что называется вечным, является тем, что Бог порождает через самого себя и в самом себе.

## ГЛАВА 6

*Бог находится повсеместно*

Исходя из вышесказанного, мы можем утверждать, что Бог находится повсеместно. Как тело соприкасается с тем, что находится

в нем самом в силу величины его размера, так и бестелесная субстанция касается того, что заключено в ней, благодаря своему качественному превосходству (*virtus*). Подобно тому как если бы в природе существовало тело бесконечного размера, оно находилось бы повсюду, точно так же в силу существования некоего беспредельного качественного превосходства бестелесной субстанции, она неизбежно находится повсеместно. И как частичная причина присутствует при частичном действии, например пламя при охваченных пламенем дровах, так универсальная причина присутствует при универсальном действии. Итак, где обнаруживается или мыслится существование того, что является универсальным действием, там же находится и Бог, который является универсальной причиной. Где есть необходимость в чем-либо, что должно происходить без всякого опосредования по определенной единственной причине, там же должна находиться и сама причина.

Но повсюду существует нечто, что может в определенном смысле существовать только благодаря самому Богу, через его творение. Это нечто суть первоматерия в телах и сущность в духовном мире. Это, подобно благу, повсюду вызывает стремление к себе. Постоянное присутствие почти не уступает постоянному существованию, но у первого блага нет никакого недостатка во благе. Ничто не может помешать Богу насквозь пронизывать все, ибо ничто не сопротивляется беспредельной чистоте и качественному превосходству. Природа Бога не допускает ограничения пространства вокруг себя точно так же, как она не допускает предела достоинства в себе. А если сама высшая беспредельность не терпит никакого ограничения, то и Бог не обладает ограниченным пространством, как он не обладает ограниченной силой, ограниченной способностью к действию и ограниченной способностью к существованию.

Не следует думать, что само благо в меньшей степени присутствует во всем мироздании, чем душа во всем теле. Мироздание меньше связано с Богом, чем тело с душой, и мироздание в большей степени нуждается в Боге, чем тело в душе. Благо шире, чем жизнь, поскольку благо имеет отношение к намного большему, чем жизнь, и оно также более необходимо для мироздания, нежели жизнь. С упразднением жизни мироздание перестало бы находиться в движении, а с упразднением блага перестало бы существовать. Следовательно, если в едином живом теле мироздания повсюду находится некая единая жизнь — об этом мы поговорим в другом месте — то в намного большей степени везде, даже за пределами мира, пребывает само единое благо. Если первое пассивное начало, то есть материя и сущность, рассеяны во всем, то в гораздо большей степени первое активное начало, то есть Бог, рассеивает себя во всем и за пределами всего. Искусно устроенному уму не подобает

заходить далее присутствия блага, а само благо простирается до бесконечности. Платоники считают, что беспредельное благо в своем бесконечном изобилии распространяет себя в такой цельности, что не обходит своим присутствием никакой, даже воображаемой частицы мироздания, мыслится ли она в пределах мира или за его пределами. Ибо, если в природе добра умножать самое себя, то беспредельное благо безгранично себя преумножает.

Трудно обнаружить, где находится Бог, поскольку Он не находится нигде, так как не удерживается никакой границей субъекта или места. Еще труднее обнаружить, где его нет, поскольку во всех вещах есть то, в чем они находятся, благодаря чему возникают, с помощью чего повсюду сохраняется все, что угодно. По этой причине Бог присутствует во всем, поскольку все находится в нем. Если бы все не было в нем, то нигде не находилось бы или вообще не существовало. Само существование, где только оно есть, существует благодаря Богу. И речь о существовании идет благодаря Богу. Благодаря Богу, словно вождю и свету, каждый действует и ищет то, что ищет где-либо. Нигде не возникает иного желания, кроме желания блага, нигде не ищется ничего, кроме истины. Бог есть все совокупное благо, Бог есть вся совокупная истина. Добавь, что Бог — это сама широта и полнота. Не вижу причины, почему бы Он не умножал себя с помощью всего и не наполнял бы отдельные вещи. Если видимый свет, принадлежащий чему-либо, находящийся в чем-либо и при этом ограниченный, может распространяться по всему мирозданию, то тем более определенно, что невидимый свет, принадлежащий самому себе и безграничный в самом себе, умножает себя как в мироздании, так и за его пределами. Ведь как ограниченный свет получают от безграничного света, чтобы он светил, и как можно ярче, точно так же его добывают, чтобы он светил как можно шире. Следовательно, если очень плохо, когда солнечный свет отсутствует даже кратчайшее время — будь это из-за солнечного затмения или по причине ночи, то сколь же хуже, как мы полагаем, будет, если в делах не будет постоянно присутствовать Бог. Почему же тогда, даже если лишь на мгновение не будет того, что является самым существованием, всем вещам не обрушиться в небытие? Мудры слова Орфея в гимне Сатурну: «Ты населяешь весь мир, прародитель, и все его части» (Orph. H. XIII(12),8). Мы часто размышляем о некоей чистейшей пространственной вместительности (*saracitas*), которая превосходит любые пределы, которая вмещает в себе все, что может существовать, и все, что только можно вообразить. Но поскольку сама чистая беспредельность есть не что иное, как Бог, как только мы мыслим означенную пространственную вместительность, в тот же момент мы промысливаем самого Бога, даже если мы об этом не помышляем.

Ибо нас вводит в заблуждение своими уловками наша фантазия, внезапно приводящая нас на ум, вместо божественных лучей, некие тянущиеся в длину, ширину и высоту линии и заставляющая нас даже видеть в этом ничем не наполненное пространственное измерение, которое будто бы и есть божественный свет. В другой раз вводит нас в заблуждение наша фантазия, когда мы размышляем о том, что Бог наполняет все без остатка. Ибо на этот раз фантазия убеждает нас, что Бог некоторым образом поместим в вещах.

Однако на самом деле Бог вездесущ таким образом, что в нем находится то, что носит имя «езде». С другой стороны, Он сам и есть само «езде» (*ubique*), вмещающее себя самое и все прочее, а также то, что помимо него самого именуется «быть езде» (*ubique esse*). Это значит, в собственном смысле слова, что названное «езде» умножает само себя в себе самом. Здравый смысл говорит, что то, что именуется «езде», есть не что иное, как вообще природа вещей (*universa natura rerum*), и что она есть Бог. Поэтому, когда мы говорим, что Бог находится езде, следует понимать это так, что Он находится в себе самом, а кроме того, не отсутствует нигде, раз нигде не отсутствует само то, что именуется «езде». Однако поскольку фантазия полагает, что природой вещей является единственно это искусно созданное телесное строение (*machina cogitabilis*), то именуемое как «езде» громко кричит, что это не что иное, как совокупная протяженность телесных вещей. Всякий раз, когда фантазия считает эту протяженность самой обширной, она не верит, что Бог может наполнить ее всю. Здравый же смысл возражает, говоря, что телесное строение является некой небольшой бледной тенью, делящейся на неизмеримое число малых частей и частиц этих частей, и что она исчезающе мала (*parvitas*), а величина (*magnitudo*) ее ограничена. Однако тот же здравый смысл утверждает, что есть и то, в чем нет ничего малого, в котором все, что есть, является совокупным, большим и равновесным. И как вся совокупность раскрывается посредством того, что именуется «езде», так вся совокупность получает свое объяснение через то, что вне.

Итак, Бог, пребывая в себе, существует езде. И не Бог простирается в мироздании, но мироздание, насколько это в его силах, простирается в Боге. И подобно тому как мироздание ограниченным образом следует за безграничной божественной силой, так мироздание в ограниченном пространстве следует за его присутствием (*praesentia*), повсюду блистающим в бесконечности. Мир движется вперед не по прямой линии в стремлении коснуться Бога, который нигде не отсутствует, и по мере сил сворачивается (*convolvitur*) вокруг Него. Более того, он разворачивается в надлежащей мере в Боге там, где божественным законом ему предписано место нахождения и движения. Египетские жрецы Анебон и Абамон,

а также Плотин и платоники, наряду с Амблицием и Юлианом\*, утверждали, что не только Бог, но также и весь разум ангельский или душевный в целостном виде разливают себя по Вселенной таким образом, что дуновения (*spiritus*) такого рода повсюду проникают друг в друга без взаимного смешения, так, что различен образ добродетелей в душе и различны цвета в воздухе. Формы стоят ниже разумного дуновения, поскольку происходят из определенной и ограниченной материи и ею же по необходимости сдерживаются. Разумные дуновения (*spiritus rationalis*), поскольку ничего не творят из материи, не имеют определенного пространственного измерения и не привязаны ни к какому пространственному измерению. Эти дуновения равным образом видят какую угодно часть какого угодно пространства (*spatium*), и потому они либо нигде, либо в универсуме. При этом не следует утверждать, что не присутствует нигде то, что существует в действительности, — разумные дуновения нигде не отсутствуют. Весь разум, некоторым образом, вечен. То, чтоечно, хотя неделимо во времени, однако простирается по всему бегу времени. С другой стороны, хотя оно неделимо в отношении пространства, тем не менее разносится по всему пространству. И как соотносится время с вечностью, так временное соотносится с вечным. Однако моменты времени (*momenta temporis*) всегда обнаруживают момент вечности (*momentum aeternitatis*). Следовательно, точки временного тела везде обнаруживают точку вечного духа. Вечная вещь (*res aeterna*) некоторым образом всегда находится вне времени так же, как кажется, что она везде находится вне места. Куда бы ни устремлялись моменты времени, они наталкиваются на точку вечности (*punctum aeternitatis*). Куда бы ни тянулась линия, она коснется точки. Куда бы ни стремилось пространство, оно обнаруживает вечную вещь.

Что есть самое лучшее, что может быть везде? Определенно то, чему не препятствует собственный размер. С другой стороны, что может существовать всегда? То, чего не может одолеть способность качества к действию (*qualitatis actio*). Но поскольку качество обладает куда большей эффективностью, нежели количество, то все, что может всегда существовать без сопротивления качества, в намного большей степени может существовать везде при отсутствии сопротивления размера (*dimensio*). Локальное движение, являющееся внешним движением, оказывается настолько более совершенным в какой угодно вещи, насколько более эффективна внутренняя природа вещи. По этой причине внутренняя природа вещи стремится распространять себя на все, что принимает вид локального движения, дабы в самой вещи было собственное постоянное качественное превосходство, способное сохранять саму вещь. Такое качественное превосходство называют внутренним совершенством

(*intrinseca perfectio*), и какой вещи выпадает на долю это внутреннее превосходство, той же свойственно соответственно и внешнее распространение по Вселенной. Однако превосходящим является постоянное существование, которое существует, словно внутреннее существование. По этой причине то, что может быть всегда, в гораздо большей степени может быть везде. Ибо легче выйти за пределы пассивного измерения, нежели за пределы способности качества и времени к движению (*motio qualitatis et tempotis*). Разум, как себе, так и другим, прежде всего дает знать о природе, намерении и стремлении Бога. От Бога исходит как бы слово (*verbum*), вернее, как бы обозначение слова (*verbi significatio*) говорящим Богом. Но из того, что, где бы ни находился говорящий, оттуда и исходит слово, следует, что разум находится повсюду точно так же, как повсюду находится Бог.

Разум неизмерим по своей способности к мышлению и соответственно по своему стремлению к тому, что он хочет и замышляет. В своем действии он разливается по Вселенной во всех направлениях, однако же не может светить и действовать там, где его нет, — действие его не может распространяться шире, чем его сущность. Следовательно, он пребывает в неизмеримом (*immensum*). Пределом огня является последний свод неба. По этой причине даже самое малое пламя, если бы ему ничто не препятствовало, могло бы его достигнуть. И когда оно коснулось бы небесного свода, имей оно достаточный размер, то распространилось бы по всему небу, дабы вполне насладиться тем, что родственно пламени по его природе. Поэтому, окажись огонь цельным и нераздельным (*indivisibilis*), он стремился бы оказаться во всех точках небесного свода, чтобы наслаждаться им повсеместно в полной мере. Целью и пределом разума является само истинное и благое, то есть Бог. К истинному и благому, по некоему сущностному, прежде чем жизненному побуждению, стремится и бежит огонь — и по жизненному побуждению скорее, чем по интеллектуальному. Сущности разума ничто не препятствует проникать всюду, вплоть до Бога: тело не сопротивляется духу, и еще меньше сопротивляется сам дух. И Бог проникает во все. Стало быть, разум, по своему сущностному побуждению, постоянно прикасается к Богу. Добавь, что он прикасается к Богу везде. Ибо разум стремится к этому и не имеет ни приданного ему размера, ни естественной потребности в каком-либо местоположении, из-за которых он не мог бы находиться везде. Находясь везде, разум нечто совершает. Он, как из этого следует, живет повсюду и мысленно постоянно воспринимает в Боге. Хотя в мироздании существуют какие угодно разумы, однако кажется, что одни из них более определенно направляют свои действия к одним областям существующего мироздания, а другие



к другим. Действия ангельских разумов направлены на управление, душевных разумов — на сотворение жизни. Это можно было бы сравнить с тем, как если бы в одном дворе было зажжено много свечей, из которых свет каждой, при соединении с другим, но не смешиваясь, наполнял бы весь двор. Ибо свет может отделяться от света. Даже если эти свечения разлиты по всему двору, отдельные свечения исходят от каждой свечи в отдельности. Но может случиться, что какой-то разум сочтет, что он пребывает только в том теле, которым управляет, — пусть даже разум разлит повсюду за пределами тела. Подобно этому, хотя наш разум находится во всем теле, некоторые философы считают, однако, что он находится исключительно в сердце. Так они говорят о разуме. Мы же, давайте вернемся к Богу.

## ГЛАВА 7

*Бог все совершает и все сохраняет и во всем совершает все*

ВЫШЕ мы показали, что Бог существует, что Он единый, первый и бесконечный по своему качественному превосходству, продолжительности существования и пространству. Это подтверждает пифагорец Парменид \*, который высказался в книге об истине и мнении так: «Сущное едино, неподвижно, беспредельно». Однако то, что такой Бог делает и сохраняет все и во всем все совершает, мы будем доказывать следующим образом. Если Бог есть простейшее единство, и это единство является единственным в природе, поскольку является высочайшим единством, то все, что существует помимо Бога, суть многообразное и составное. При этом всякое множество уклоняется от единства, а всякое составное удаляется от чистоты простых. Если Бог является высшей истиной, и ничто не может существовать без истины, — ибо каким образом существовать чему-либо, если действительно существует то, о чем говорят, что оно существует, и само «быть» является истинным, — то все начинает свой путь от Бога. Если Бог является высшей благодатью, и эта благодать по своей природе старательно наделяет собою других, то Бог уделяет себя всем. Поэтому все стремится к благу, ибо все, рожденное от блага, стремится к истоку своего происхождения. Так что где все возникло, там это и достигает своего совершенства. Все вещи имеют действие над чем-либо, и более всего они действительны тогда, когда отличаются лучшим качеством в своем виде, — и более всего те, которые принадлежат лучшему виду. Какие угодно вещи по своим силам производят подобное себе самим, а также если способны на это, производят подобное в своем виде.

Они производят это ради блага. По этой причине всякое действие в любых вещах совершается благом, посредством блага и для блага. Следовательно, высшая благодать действует, поскольку является благодатью, а так как она есть благодать высшая, то действует постоянно, поскольку же не ограничена никаким видом и является также общей для всех видов, то воздействует на все виды. Кроме того, поскольку Бог ни с чем не вступает в смешение, то он не является главой чего-либо, но главой всего. Если Он является главой всего, то требует для себя и всеобщей награды (*unus commune*). Само «быть» является общим для всех вещей. Следовательно, где только существует бытие, оно зависит от Бога. Об этом мистически высказался Зороастр: «Все зародилось от единого огня».

Кроме того, нижние тела мира переходят из небытия к бытию, и от бытия к небытию. Тела более высокие меняют свое бытие и, к примеру, из одного вида бытия переходят в другой. Все означенное поэтому находится по своей природе в равном положении по отношению к бытию и небытию. В случае, если бы выше тел этого рода не было ничего, то они либо никогда не обрели бы бытия, либо, даже если и обрели бы его однажды, давно все прекратили бы свое существование. Но они не обрели бы своего существования, ибо, даже и находясь по своей природе на равном положении по отношению к бытию и небытию, никоим образом сами себя к бытию не определяют. Они давно бы прекратили свое существование, уже давно перетекли бы в ничто, если бы в силу своей неустойчивой природы не определялись бы чем-то иным, более устойчивым. Следовательно, во главе подвижных тел мироздания стоит бестелесная и постоянная субстанция. Эта субстанция, как и тела, находится в равном отношении к бытию и небытию и в свою очередь нуждается в ином, определяющем ее начале. Стало быть, есть необходимость в существовании некой единой субстанции, которая существовала бы сама по себе по необходимости и при этом была цельной и простой. Ведь если бы она состояла из частей, то существовала бы не сама по себе, а благодаря согласию своих частей и благодаря также тому, кто соединил между собой различные части. С другой стороны, эта субстанция была бы подвержена разъединению и соединению частей, а в силу этого не существовала бы по необходимости — поскольку из-за разъединения частей в какой-то момент могла бы перестать существовать. Во всяком случае, Бог таков, что это простая субстанция, по необходимости существующая благодаря себе. По этой причине Орфей назвал Бога необходимостью: «ибо могучая правит над всем необходимостью». Если высшей необходимостью бытия является Бог и если то, что занимает высшее место в каком угодно роде, является по меньшей мере единым, то никакая вещь, кроме Бога, не будет такой необходимостью бытия.

Разумеется, если ты пожелаешь, чтобы таким же был и Ангел, то есть, чтобы существовали две высшие необходимости — Бог и Ангел, то будешь вынужден объяснить, чем Ангел отличается от Бога. Ведь не самой же необходимостью бытия. Ибо в этой необходимости тобою ставится лишь одно бытие. Стало быть, в Ангеле будет нечто иное, помимо самой необходимости, что будет отличать его от Бога. Ангел не будет высшей необходимостью, поскольку является не единой и чистой, но смешанной необходимостью (*necessitas*). Все, что в Ангеле высшее в каком-либо роде, должно иметь чистую природу этого рода, не смешанную с другими вещами, дабы эта природа не умалялась через смешение (*permixtio*). Также тебе необходимо будет ответить, откуда у Ангела добавленная к необходимости качественная особенность? От собственной ли необходимости или откуда-то еще? Если допустить первое, то та же качественная особенность, вытекающая из собственной необходимости, есть и у Бога. Следовательно, в этом Ангел не отличается от Бога. Если же допустить второе, то выходит, что собственная природа Ангела проистекает не от самого Ангела, — поскольку различающее Бога и Ангела свойство Ангел извлекает извне. Но то, что зависит от другого, по необходимости не существует благодаря только самому себе. Следовательно, ни Ангел, ни ничто другое не являются причиной бытия, кроме как только Бог. Если, по необходимости, ничто, кроме Бога, не существует благодаря только самому себе, то всё получает свое бытие от Бога. Отсюда подлежит осуждению еретическое мнение некоторых физиков, которые считают, что материя, мироздание, разум не только существовали всегда, но также никоим образом не зависят от Бога в соответствии со своей сущностью, хотя и зависят от него в соответствии со своим действием. Они заявляют, что всё стремится к благу, как к своей цели, и всё действует в интересах блага. Этим физикам следует подумать о том, что все, что неспособно быть самодостаточным в собственном действии и требует для себя достаточности (*sufficientia*) извне, в гораздо меньшей степени может быть самодостаточным в своей сущности по сравнению с тем, что обладает сущностью от внешнего первоначала. Ибо если доступно доводить до совершенства тому, кому доступно и создавать, то как все становится совершенным благодаря благу, словно завершению, так тем же самым, словно первоначалом, все это и создается. И поскольку сущность получает наивысшее совершенство в своем источнике, то если бы в чем-либо из трех (*trium*) означенных был бы источник сущности, то субстанция каждого из них была бы одинаково совершенной как по отношению к себе самой, так и по отношению к Богу. Все означенные были бы обращены не к Богу, но к самому себе, словно к пределу своего совершенства.

В каком отношении стоит искусство к природе, в таком отношении стоит к Богу природа. Творения искусств лишь до той поры не разрушаются, пока их хранит сила природы. Так, статуя существует благодаря естественной прочности камня или бронзы. Точно так же все природное существует до тех пор, пока сохраняется втечение в них (*influxus*) Бога. И как природа дает своим творениям движение, так Бог дает природе способность существовать. Творения природы пребывают в движении столь долго, сколь долго природа приводит их в движение. Следовательно, природа существует так долго, сколь долго Бог сохраняет ее существование. Кроме того, это универсальное творение Бога либо существовало всегда, либо получило свое существование однажды в какой-то момент. Если это творение извечно, то момент, в который оно, в сравнении с прочими, получило способность существовать, не может быть определен. Следовательно, либо это творение никогда не получало способности существовать, что является ложным утверждением, либо получило его в какой-то момент, и это означает не что иное, как то, что Бог непрерывно сохраняет это творение. Но если это творение однажды имело свое начало, то тем более оно нуждается в Боге-хранителе. Оно нуждалось бы в нем еще больше, если бы было сотворено навечно. Вместе с тем то, что сходится с чем-либо по своей природе, сходится прежде, нежели то, что приходит извне. Для творения — по крайней мере, в соответствии с его природой, так как она без привходящей причины недостаточна, — уместно небытие, а при наличии причины — бытие. Следовательно, означенному творению скорее соответствует небытие, нежели бытие, поэтому творение должна сохранять причина, а не оно само себя. Поскольку же природное никогда не утрачивается, то с утратой качественного превосходства причины оно не удерживается в бытии, так как по своей природе изначально таково, что не получало бытия отдельно от действия причины. Но причиной в собственном смысле слова мы называем Бога, который единственный полностью созидает какую угодно вещь. Ему нет нужды просить помощи у другого и заимствовать материал откуда-либо. И наоборот, любая вещь всегда вынуждена полностью зависеть от Бога — как тень зависит от тела. Ведь когда причина сама полностью производит действие, и действие, если сравнить его с субстанцией причины, является скорее пустым и воображаемым, нежели субстанциональным, то, определенно, в этот момент действие, как бы тщетное само по себе, нуждается в непрерывной помощи со стороны причины, и причина, создавшая целое, целое сохраняет. Но если сравнить мироздание с Богом, то есть сравнить предельное с беспредельным, мироздание окажется гораздо более пустым и сходным с тенью, чем при сравнении предельной тени

предельного тела с самим телом. Наконец, высшая причина вещей всецело господствует над вещами, если вещь проистекает от нее не единожды, а находится в постоянной от нее зависимости, подобно тому как отображения тел возникают и сохраняются в зеркале.

Стало быть, Бог все создает и все сохраняет, поскольку действует во всем. Иными словами, следующие за Богом причины вещей ничего не совершают без божественного действия и качественного превосходства. Если Бог дарит Ангелу бытие и действие и вместе с тем их сохраняет, ибо одаряет Ангела и качественным превосходством действия, то Он дарит и сохраняет и его способность к действию. Таким образом, все, что Ангел совершает природным образом, он совершает благодаря качественному превосходству Бога. Он, словно инструмент, действует благодаря качественному превосходству Творца. Следовательно, Бог создает не только Ангела, но также и само творение Ангела. Он гораздо в большей степени, чем сам Ангел, созидает результат его труда, поскольку является самой первопричиной творческой способности. Если созданное Ангелом творение само что-то производит, то действует благодаря тому же самому божественному, качественному превосходству, благодаря которому и само было создано Ангелом. По этой же причине все, что происходит повсеместно, кем бы оно ни совершалось, происходит благодаря божественному качественному превосходству, особенно когда то, что творит нечто, некоторым образом дарит своему творению бытие — то или иное бытие того или иного качества.

Таким образом, все, что действует под дланью Бога, сливается в одно общее действие бытия. Но то, что действует (*agentia*), — многочисленно и разнообразно и не трудится согласованно ради единой цели — бытия, разве только если само является единым. Действующее же является единым только в том случае, если находится под властью единого и принадлежит единому. Стало быть, различные действующие начала производят действия благодаря качественному превосходству единого перводействующего — Бога. Разве мы не располагаем порядок причин в соответствии с порядком действий? Первым из всех действий является бытие, поскольку остальные действия являются не чем иным, как некими определениями и свойствами самого бытия. Ибо прежде существует каждое в отдельности в соответствии с природой и только затем то или иное того или иного качества. Добавим, что утрачиваемое последним есть бытие. Бытие является результатом действия божественного Творца, поскольку Он начало и конец всего. И если другие действующие начала добавляют нечто к бытию, то делают они это благодаря качественному превосходству божественного Творца. Сами эти действующие начала, низестоящие и обладающие меньшей властью, не делают ничего иного, как с Божьей помощью распределяют повсюду

универсальную божественную силу и творческую способность, стремящуюся к универсальному бытию, и привносят не природу бытия, а скорее, некие творческие способности самого бытия. Напротив, божественное качественное превосходство через различные опосредования распределяет самое себя на разнообразные действия, подобно тому как свет Солнца, который сам по себе одинаково имеет отношение к любым цветам, пройдя через две стеклянные оконные рамы, у одной из которых стекло красного цвета, а другое зеленого, создаст на полу два отблеска — красный и зеленый. То, что тот и другой являются отблесками, происходит непосредственно от света, и то, что один красный, а другой зеленый, также происходит от света. Но поскольку свет проникает через стекла разного качества, то и формирует себя различно — в зависимости от цвета стекла. Стало быть, сделаем вывод, во-первых, что первопричина в любом действии действует сильнее, чем прочие причины, поскольку оставляемый ею след, то есть бытие, раньше и отпечатывается и уничтожается позднее, чем следы других причин, хотя бы они и запечатлевались сильнее. Далее — что прочие причины оставляют свои следы поверх следа, оставленного первопричиной. Все иные причины, подобно тому как по необходимости строят свои творения на творении, созданном первопричиной, точно так же держат свои творческие способности и качественные превосходства в устойчивом состоянии на основании качественного превосходства и творческой способности первопричины.

## ГЛАВА 8

### *Все, что совершает Бог, Он совершает через свое бытие*

ПУСТЬ никто из эпикурейцев\* не утверждает, что Бог, даже если Он создает многое, занят замыслом и обременен трудами. Следует помнить, что Бог, благодаря своему бытию, может созидать, не имея нужды в замысле и выборе. Если бы само божественное бытие не обладало силой действовать через самое себя и нуждалось в чем-то помимо этого бытия, то, конечно, никакое бытие не могло бы действовать благодаря собственным силам. Телесные качества взаимодействуют в себе без всякого целеполагания. Неужели Солнце освещает мир, огонь согревает, душа питает тело через выбор (*electio*), а не через бытие? Точно так же то, что действует посредством выбора, совершает что-то и с помощью своего природного бытия — а именно с помощью природного качественного превосходства самого бытия. Ведь душа человека, хотя и совершает многое по выбору, однако без всякого выбора, самим своим бытием дает жизнь телу. И разве сам выбор не является также некоторым обра-

зом творением души? Такого рода творение существует по причине самого бытия души — без всякого предварительного выбора, так, чтобы означенный предшествующий выбор не нуждался в другом, ему предшествующем, а тот в свою очередь соответственно в другом выборе. Так любое творение души до своего возникновения, требовало бы бесконечного числа выборов и никогда не имело бы начала своего возникновения, поскольку не дано переступить неограниченное.

Подведем итог следующим образом. Если творческая способность, реализующаяся благодаря самому природному бытию, свойственна всему, но не свойственна творческая способность, реализующаяся посредством выбора, ибо тела ничего не выбирают, а кроме того, если самой творческой способности всегда предшествуют намерение и выбор, осуществляющиеся через бытие и природу, то понятно, что это совершение выбора, происходящее через бытие, совпадает с универсальной первопричиной — Богом, так что первое и общее произведение выбора принадлежит первому и всеобщему Творцу. Произведение выбора, происходящее через бытие, совершается без труда и заботы об этом. Так, Солнце в высшей степени легко освещает беспредельное пространство и порождает действием своего света. Огонь легко согревает большее число объектов, душа питает тело и многое правит в нем, не прилагая труда и заботы о том. Так Бог с помощью своего бытия, являющегося неким в высшей степени простым центром вещей, откуда все остальное выводится наподобие линий, самым малым кивком колеблет все, что от него зависит. Но между первотворящим и иными творящими имеется то различие, что о первотворящем известно, что он действует посредством бытия, — действие происходит посредством одного самого бытия, а прочие творящие действуют посредством некоего природного превосходства или, если так можно выразиться, сущностного превосходства. Итак, действию, проистекающему от намерения (*consilium*), предшествует действие, производимое сущностным качественным превосходством, а этому, в свою очередь, предшествует действие, обусловленное намерением. И насколько то, что рождается благодаря качественному превосходству проще того, что возникает через намерение, настолько выполняемое чистым бытием проще, чем выполняемое качественным превосходством.

## ГЛАВА 9

*Бог прежде умственно воспринимает самого себя, а также отдельные вещи*

РАЗУМ никогда бы не вмещал в себя подлежащие умственному восприятию вещи, если бы у него не имелось некоторого родства

с этими вещами. А поскольку между разумом и объектом умственного восприятия имеется родство, то по какому пути нечто движется вперед, чтобы стать умственно воспринимаемым, по тому же пути оно проходит для возникновения способности умственного восприятия. Но отделение этого от материи происходит одним путем, на котором каждая вещь в отдельности достигает такого предела, чтобы стать объектом умственного восприятия и одновременно достижимой умственному восприятию,— чтобы стать в собственном смысле слова умственновоспринимаемой, поскольку вещи воспринимаются умом тогда, когда мыслятся отдельно от материи и ее условий.

Итак, кто через это отделение от материи может достичь умственного восприятия? Определенно, как отделение от материи является причиной того, что любая форма становится чем-то единым с умственным пониманием, так в еще большей степени уже совершившееся отделение от материи служит причиной того, что вещь становится и умственным восприятием (*intellectus*), и умственно воспринимающей (*intelligens*). Но поскольку никто не удален от материи дальше, чем Бог, то никто и не воспринимает умом точнее, чем Бог. С другой стороны, умственное восприятие (*intelligentia*), подобно благу, вызывает стремление к себе. Благодаря умственному восприятию каждая вещь может наслаждаться и сама собой, и всеми прочими, а у первого блага, то есть у Бога, нет недостатка во благе.

Прибавь к этому, что всякая причина действует через форму, и чем значительнее причина, тем через более обширную форму она действует. Самой главной причиной является Бог. Стало быть, самая обширная форма пребывает в Боге. Но нигде нет более обширной формы, чем в разуме. Следовательно, Бог обладает разумом. Это доказывается еще и тем, что разумам не подобает быть орудиями движителя, который лишен разума. Все разумы являются инструментами Бога. Этому же самому способствует также то, что поскольку сущность и произведение действия являются в Боге одним и тем же, то способность к проведению божественного действия (*operatio*) относится к тому роду вещей, которые не переходят во внешнюю материю, но остаются в агенте, как если бы они являлись его совершенствами, а не материи. Таковы познание (*cognitio*) и стремление (*appetitio*). Итак, в Боге имеется познание, иначе говоря, способность умственного восприятия (*intelligentia*) — либо даже превышающая названную способность. И поскольку принадлежащая Богу способность умственного восприятия является первой означенной способностью, так как все, что первенствует в каком-либо роде, является чистым, единственным и в самом себе пребывающим (*in se ipso*), то поэтому то же самое полностью явля-



ется там бытием и умственным восприятием, дабы, если бытие — это одно, а понимание — другое, мы не были вынуждены помещать способность понимания в чем-то другом, то есть в сущности. Точно так же, если там находится первая способность понимания, то она, в любом случае, в высшей степени совершенна. Она, определенно, ближе всего к означенному объекту, который должен ею восприниматься. Ибо такая способность является абсолютно точной, ни в чем не нуждающейся и полнейшей. Таковая способность понимания стоит ближе всего к познаваемой вещи, посредством которой вещь умственнопостигающая понимает саму себя.

Итак, способность к собственному пониманию принадлежит Богу, дабы он понимал самого себя, в особенности потому, что если принадлежащая Богу способность понимания получила свое совершенство от некоего внешнего объекта, то этим же внешним объектом приводилось бы к совершенству и сущность Бога, которая есть то же самое, что и способность понимания, и в таком случае Бог получал бы свое существование от другого. Кто возьмется утверждать, однако, что божественный разум, чтобы понимать, подчиняется внешнему, а это внешнее, чтобы существовать, само вынуждено следовать божественному разуму? Кому придет в голову поместить объект божественного разума вне Бога, в то время как никакое качественное превосходство не может выйти за пределы своего объекта, а Бог безгранично выступает за пределы всего? Всякий раз, когда мы называем Бога интеллектом и способностью понимания, это надо понимать так, что подобного рода названия имеют смысл в сообразности с причиной, а не с формой, ибо Ангела мы считаем разумом в собственном смысле слова, а Бога почитаем стоящим выше рода, к которому принадлежит разум, так что Бог является разумом разумов и светом света. Однако понимает Бог то, что он понимает, неким образом, превосходящим способность умственного восприятия. Переходя к нашему вопросу, — Бог умственно воспринимает отдельные вещи (*singula*), ибо все, что делает интеллект, он делает в соответствии со своей природой и, стало быть, действует с помощью умственного восприятия. Следовательно, интеллект понимает все то, что делает, и это явствует из замыслов в сфере искусств. Итак, поскольку Бог действует через свое бытие, и это бытие не лишено разума, — напротив, бытие и понимание являются одним и тем же в силу высочайшей простоты Бога, то необходимо, чтобы Бог действовал при помощи умственного восприятия. Однако его познание простирается до того предела, до которого простирается его деятельность, так как в простейшем Боге добровольное познание и деятельность суть одно и то же. Деятельность же простирается через все, вплоть до мельчайших вещей. Следовательно, Бог постигает разумом все мельчайшие вещи, тем

более что тот, кто познает причины самых незначительных вещей, понимает самые незначительные вещи, а Бог знает все вещи, ибо Он познает самого себя. Он сам является причиной всего, следовательно, зная первую и наивысшую из причин и причину всех вещей, он знает все причины. Он знает их с отчетливостью и самым ясным образом. Ибо до тех пор пока Бог — причина Ангелов, видит себя, Он самым ясным образом видит Ангела. Пока он взирает на Ангела, через Ангела, как через собственную причину, если это необходимо, Он взирает на дела Ангела, а через дела Ангела самым ясным образом видит дела других. Таким образом, Он ясно различает величайшие причины самых незначительных вещей, средние причины и ближайшие к ним, а следовательно, все причины.

Однако нет необходимости в том, чтобы Бог за пределами самого себя наблюдал самые крайние действия в последующих причинах, поскольку сам является первовозникновением самого себя и причиной бытия во всем последующем. Поэтому, пока Бог смотрит на себя, Он полностью видит бытие каких угодно вещей. Я подчеркиваю: Он видит это бытие в его цельности, — ясно и четко. Ведь если Бог познает в совершенстве самого себя, то полностью охватывает разумом все свое могущество, а оно распространяется на отдельные вещи (*singula*). Стало быть, Он познает отдельные вещи. Точно так же, пока Он видит свою сущность и благодать, которой надлежит вступать в соединение с вещами, Он видит, сколькими способами его благодать может передаваться вещам. Однако в природе возникают столь же различные вещи, сколь различными способами передаются божественная сущность и благодать. Таким образом, благодаря точному познанию свой благодати Бог в точности видит особенности отдельных вещей. Ибо у высшей способности понимания не может быть недостатка ни в каком роде понимания. По этой причине Бог владеет не только пониманием родов и видов, как доказали некоторые, но также и отдельных вещей. Ибо познание каждой вещи в отдельности вызывает стремление к себе, словно к благу, а у Бога не отсутствует ни единое благо. Добавим к этому, что высшему качественному превосходству должно быть известно то, что известно стоящему ниже него качественному превосходству, и нечто за пределами того, что рождается в наших душах. То, что воспринимает каждое из наших пяти чувств, поверхностно разграничивает наша фантазия. Наш разум видит нечто более или менее выдающееся в одном образе, а наша фантазия видит это во многих образах. При этом разум видит отдельные вещи яснее, нежели фантазия. Поверх вещей разум распознает универсальные разумные основания (*rationes universales*), которых не знает фантазия.

Бог единым качественным превосходством познает все, что мы познаем с помощью чувств, фантазии и разума. Стало быть, Бог

взирает и на всеобщее, и на частное. Я подчеркиваю, на все виды бытия взирает Тот, кто видит изначальное происхождение бытия и целостно постигает разумом природу собственного бытия, а если это так, то Бог, безусловно, взирает на отдельные вещи, которые различаются между собой различными видами бытия. Поэтому Орфей говорит: «Глаз совершенен Зевеса, и все, что случается с нами, ведает Мойра \* и разум Зевеса всегда и повсюду» (Orph H. 59 (58), 13–14). Итак, пусть не верят Эпикуру \* и Аверроэсу, которые утверждают, что знание ничтожнейших вещей недостойно божественного величия. Бог не в самих вещах, а в самом себе. Он взирает на вещи не через их образы, а через свою сущность. Его внимание не отвлекается большим числом, нет. Он рассматривает все как единое. Бог никогда не испытывает затруднений, поскольку не занят поисками, — Он обладает знанием изначалью. Он не отворачивается от более важных вещей с целью обдумать менее значимые; одним и тем же взглядом Он видит и те, и другие, наподобие ока, одним взглядом охватывающего множество звезд на небе. Разве тебе не известно, нечестивый Аверроэс, что благо универсального порядка лучше, нежели качество любой из частей? Ведь и твой Аристотель во второй книге «О божественных вещах» утверждает, что отдельные части относятся к благу всеобщего порядка, как к своему пределу. Следовательно, если Бог познает какую-либо вещь, обладающую движением, — что ты не отрицаешь, — то тем самым Он знает порядок мироздания в его полноте. Порядок этого рода можно понять не иначе, как если более ценные и менее ценные вещи будут различаться. В имеющихся меж ними интервалах и в их пропорциях состоит порядок всего мироздания. Однако помни о том, что и обычно именуемое наименее ценным, каждое в отдельности, было создано с помощью такого же точнейшего искусства, как и почитаемое ценнейшим. Если внимательно рассматривать его, оно обычно выглядит не столь уж красиво. Однако во всем целостном порядке и в самом устройтеле Вселенной оно оказывается в высшей степени созвучным и самому себе, и другим. Орфей в гимне к Аполлону так воспел мироздание: «Ты держишь пределы Вселенной, служат заботой тебе начала вещей и свершенье, вечно цветущий, кифарой своей многозвучной, вращаешь ось мироздания».

## ГЛАВА 10

*Бог постигает бесконечное*

ИСТИННОЕ учение наставляет нас, говоря, что Бог познает не только единичное и находящееся в самом низу иерархии, но также и бесконечное. Если Бог в совершенстве знает свое могущество,

это означает, что он детально знает все, на что распространяется это могущество. Количественная сторона могущества зависит от могущества того, кто им обладает. Поскольку качественное превосходство Бога беспредельно, то оно простирается до количества объектов. Стало быть, Бог познает их все. Божественное познание полностью охватывает все то, что называется бытием, каким бы оно ни являлось и как бы ни называлось. Богу подобает ясно понимать не только то, что существует в действии, но также то, что именуется могуществом (*potentia*). Между тем в числе природных вещей существуют такие, которые являются беспредельными, если не действием, то своим могуществом. Речь идет о вместительной способности материи (*capacitas materiae*), текущих вперед движении и времени, преемстве поколений (*generationis successio*), разделении континуума, возрастании числа. Итак, Бог полностью постигает мысль беспредельное так же, как если бы единица (*unitas*), являющаяся первоначалом чисел, увидела безграничное по действию число, как если бы она увидела числа, которые входят в нее благодаря ее могуществу. Единица в соответствии со своей потенцией является общим числом. Бог в силу своей сущности, как некий образец всего, созерцает все. А поскольку в этой сущности заключено беспредельное совершенство, то соответственно могут быть начеканены бесчисленные вещи таким образом, что они будут постепенно улучшаться, продвигаясь вперед по бесчисленным ступеням совершенства, поскольку никакая сформированная вещь и никакое сколь угодно большое множество вещей этого рода не может обладать присущим ей собственным беспорочным совершенством. И таким образом существует способ, с помощью которого что-либо может бесконечно подражать иному, находящемуся за пределами собственного образца. И таким образом, Бог наблюдает бесчисленные образы сквозь бесчисленные степени бесконечного образца.

Бытие и понимание в Боге суть совершенно одно и то же. Поэтому в соответствии с тем, что его бытие беспредельно, так же беспредельно и его понимание. Человеческий разум обладает силой познания, что дает ему беспредельное могущество. Он может бесконечно оперировать всеми видами чисел и выступать в качестве арбитра во многом другом. А если допустить, что божественный разум не понимает действий бесчисленных вещей, созерцая их в полном числе, то я задаю вопрос: может ли он понимать глубже или не может? Если может, то, выходит, Бог не понимает в действии всего того, для постижения чего у него имеется сила. А если не может, то получается, что человеческий разум может познавать больше, чем божественный. И то и другое абсурдно. Следовательно, Бог постигает своим разумом бесконечные вещи в их действии. По этой причине

Орфей справедливо назвал божественный разум, поскольку он бесконечен, «беспредельным оком». На этом основании изобличается нечестивое заблуждение тех философов, которые рассудили, что Бог видит только конечные вещи, поскольку Он, дескать, постигает все, что видит, и то, что им постигается, по необходимости становится предельным. Ныне мы ответим этим философам, что как Бог, так и то, что Он видит в самом себе, суть одно и то же. Следовательно, говорящий, что Бог постигает эти вещи, не говорит ничего иного, как то, что эти вещи постигают сами себя. По крайней мере, было бы абсурдно, чтобы беспредельная вещь постигалась чем-то иным по отношению к ней, в то время как самопостижение вещью самой себя (*comprehendi a se ipsa*) не является абсурдным. Однако сие есть не что иное, как простираение вещи по самой себе и полное ее тождество с самой собой. Бесконечный Бог не делает себя предельным тогда, когда бесконечным образом видит себя беспредельным. Напротив, Он утверждает тем самым свою беспредельность. Не является абсурдным то, что Бог видит бесчисленные вещи. Он различает их не путем постепенного пересчета, а единым взглядом (*intuendo summatim*). И как Он видит многое, словно единицу, когда Он рассматривает это многое одним действием — как один вид (*species*), точно так же Он видит бесконечное множество как конечное, а именно словно некую вещь, совершенно простую по своей сущности, но некоторым образом многообразную, поскольку Он рассматривает свою форму — в действительности единую — как форму, благодаря силе и взгляду на самого себя, обладающую всеми формами одновременно, подобно тому как свет Солнца, источник всех цветов, будучи, если можно так выразиться, одноцветным, воспринимает самого себя как бы обладающим всеми цветами.

## ГЛАВА 11

*Бог обладает волей и через нее  
создает все вне себя*

В СЯКАЯ причина действует через некую форму и в этой форме создает подобное себе действие, и поэтому можно судить о форме действия по его причине. Но поскольку Бог есть причина всего, то в нем следует находить формы всего. Бог — это сущность, обладающая всеми формами. Отсюда знаменитое орфическое изречение: «Зевс — это образ всего». Но как в чистой возможности (*potentia*), а именно в материи, существуют в соответствии с некой слитой воедино возможностью все природные формы, так следует, чтобы в чистом действии, то есть в Боге, в соответствии с разделенным действием, присутствовали все формы. Однако неужели эти формы

разделены в Боге по некоему природному образцу, что, например, мы наблюдаем в огне, где через свет, жар, сухость, легкость, огонь реализует себя по некой своей природной необходимости? Никоем образом.

Первое соображение: поскольку Бог делает все, то, если он действует через формы этого рода, Он будет составным и намного сложнее устроен, чем какая угодно иная причина. Будут ли эти формы в Боге эссенциальными или акцидентальными, необходимо, однако, чтобы Он был устроен простейшим образом. По этой причине эти формы не могут быть эссенциальными, ибо никакая сущность не могла бы быть в себе самой менее единой, нежели божественная сущность. Каким образом Бог способен получать качества? Никак не из другого места, поскольку не может претерпевать ничего ни от кого. В том числе от самого себя. Ведь если Он получает качества от себя, то когда сам их дает, Он выполняет роль создающего, а когда получает — роль субъекта. Но не может иметь состояние субъекта чистое действие, действующее прежде других, которому подчинено все. Субстанция также не зависит от привходящего обстоятельства, в то время как акцидент зависит от субстанции. Все, что независимо от другого, имеет силы определенным образом существовать отдельно от другого. Следовательно, некая субстанция может существовать отдельно от условий и ограниченных привходящих обстоятельств. Свобода и благо, которые могут существовать повсюду, могут существовать благодаря могуществу высшего принципа и блага. По этой причине Бог уже в действии является той самой субстанцией, которая способна существовать, будучи свободной от привходящих обстоятельств. Этому способствует также то, что действия, как мы это обнаруживаем, пребывают преимущественно в вышестоящих причинах, а не в самих себе и посему находятся главным образом в высшей причине. Но поскольку действия Бога сами в себе являются субстанциями, то в нем они никоем образом не должны быть подобны акцидентам. Там не могут пребывать многие субстанции, а значит, там находится некая одна субстанция — а именно непосредственно субстанция Бога, поскольку в Боге все должно быть совершеннейшим и, таким образом, присоединяться как к Богу, так и к самому себе. Ничто не может, пребывая в Боге, соединяться с ним и с самим собой выше того, чем, если бы они были в Боге самим Богом. Следовательно, в Боге не существуют формы разделенных естественным образом вещей, через которые они, благодаря некой естественной необходимости, приводятся к действию, как огонь к жжению.

Второе соображение. Природа каждой вещи является некой единой формой и качественным превосходством, строгим образом детерминированным для некоего результата действия (*opus*), всем

своим стремлением делающим то, что делает, и делающим это по необходимости. Природа, как например горящий огонь, преимущественно создает некий один результат своей работы — в данном случае жар, согревает одним и тем же непрерывным своим течением и, насколько это в его силах, повсеместно производит все степени жара. Стало быть, одной степенью жара огонь нагревает одну материю, а двумя степенями — другую. Это происходит не от внутреннего устройства агента, а от порядка степеней, которые обнаруживают себя в получившейся материи. Следовательно, огонь не доминирует полностью над результатом своего действия (*opus*), ибо не от него зависит порядок степеней, заключающихся в результате действия. И если бы огонь порождал вне субъекта два вида жара, с помощью которых он производил бы действие, то оба были бы равными, однако мы видим, что в полностью схожих субъектах огонь не порождает сходный и равный жар.

Во всяком случае, природа способна создавать противоположные по качеству вещи (*diversa*) либо с помощью различных опосредований, либо из противоположных материй. Но при этом устраняется противоположность опосредований (*media*) и материй и совершается либо нечто единое, либо нечто в высшей степени сходное. Но только один Бог может, без всякого посредующего субъекта, создать телесную первоматерию и наибольшее число сущностей разумов и душ. Эти разумы и души весьма отличны друг от друга и различаются между собой многими степенями совершенства. Между тем Бог, являясь первоагентом, настолько доминирует над собственным универсальным творением, что способен создавать себя самого, формы, иерархию форм и разделение степеней. Никакое действующее начало (*agens*) не делало бы одновременно и меньшее число действий, и менее разнообразные действия в целом, нежели Бог. Он действовал бы совершенно унифицированным образом, если бы совершал все исключительно посредством чистой природы, поскольку божественная природа — самая простая из всех. Следовательно, не природное стремление побуждает Бога к действию.

Третье соображение. Если наша способность умственного восприятия (*intelligentia*) эффективна, а у Ангелов она еще эффективнее, то у Бога она неизбежно самая эффективная. В Боге его природа и способность к пониманию суть одно и то же. Также и способ природного действия и способ интеллектуального действия обычно повсюду один и тот же. Поскольку как природа, так и способность умственного восприятия действуют через форму и в форме совершают нечто схожее, то о Боге нельзя сказать, что он действует через голую природу или через приходящую извне способность умственного восприятия. Напротив, Бог действует через интеллектуальную природу и через природное умственное восприятие.

Богу приличествует природное действие, поскольку он является общей и самой удачной первопричиной. Это природное действие первое прочих действий — оно носит характер большей общности и успешнее остальных. С другой стороны, поскольку Бог является самой ценной причиной, то ему приличествует интеллектуальное действие, которое у нас, по достоинству, но не по времени, занимает первое место и посему первенствует в иерархии вещей и, словно драгоценная вещь, соответствует выдающимся видам. Стало быть, собственно божественная способность к действию — это и природная, и интеллектуальная способность к действию. Но у платоников единая божественная сущность является божественной принадлежностью (*propietas*). Следовательно, та и другая божественная способность к действию (*operatio*) суть одно и то же.

Четвертое соображение. Голая природа смотрит на то или иное частное благо, а интеллектуальная природа — на универсальное благо. Следовательно, причина, действующая через голую природу, стоит в таком соотношении с природой, действующей через природу интеллектуальную, в каком соотношении находится частичная причина к универсальной, — или строительный рабочий к архитектору. Архитектор мироздания действует через интеллектуальную природу в соответствии с тем, насколько она интеллектуальна.

Пятое соображение. Богу преимущественно перед всеми приличествует такое действие, из-за которого Он не выпадает ни из своего положения, ни из своей простоты. Таковым прежде всего является действие разума. Ибо в то время как природное действие берет свое начало от агента и завершается в том, что является пассивным началом, как например нагревание переходит от огня в дрова, то интеллектуальное действие удерживает природное и интеллектуальное завершение в агенте. Бог, через интеллектуальное действие созерцая себя, пребывает с самим собой: Он повсеместно приводит во вращение внешнее и, как говорит пифагореец Парменид, сохраняя себя в неподвижности, вращает подвижный круг вещей. Кроме того, Богу надобно обладать единой формой, поскольку Он стоит над всеми формами. А с другой стороны, Он должен обладать всеми формами, поскольку все формирует. Способность обладать одной формой и в то же время всеми формами дарует исключительно разумная природа. Созерцая себя через эту форму Бога, разумная природа создает начало для самой себя, словно собственное разумное основание для всех форм. Ибо она видит в самой себе все, что свойственно любой форме в отдельности, различая, в какой степени каждая форма способна подражать божественной форме, а в какой степени не может.

Когда она познает свою форму по образу жизни, а не по образу познания, то зачинает в себе подражательную форму и идею рас-



тений, когда же зачинает в себе подражательную форму по образу познания, а не по образу умственного восприятия, то возникает точно таким же образом идея животного и прочее. И во всем, что возникает не по воле случая, а по природе или в результате намерения, цель создания неизбежно есть форма созданного творения. Действующая причина (*causa agens*) направляет свое действие на создание формы с помощью ничего иного, как с помощью формы, пребывающей в ней самой. Действующая причина направляет свое действие к определенным формам не иначе, как через определенные формы или же через определенные идеи форм, зачатые в ней самой. Стало быть, поскольку удивительный миропорядок не может существовать без иерархической структуры, то в умственной способности самого Творца неизбежно существует форма, по сходству с которой возникает результат. И так как иерархия Вселенной, согласно замыслу Бога, есть самое главное, то и главной его идеей является иерархия Вселенной. Однако не может существовать ни идеи иерархии, ни идеи Вселенной, если отсутствуют идеи отдельных частей, из которых строится целое. Точно так же строитель не может замыслить внешний вид здания, если он не замыслил идеи отдельных его частей. Следовательно, Бог обладает идеями всего мироздания, и виды вещей получают свою заключенную в разделении определенность оттуда же, откуда получают свое существование. Божественная простота из-за множества вещей не становится менее простой — посредством одной формы и одним взглядом она созерцает все формы.

Божественную идею называют сущностью не в связи с непосредственным свойством сущности, но в связи с тем, насколько она является образцом для той или иной сущности. Поэтому чем большее число различных оснований (*rationes*) можно извлечь из одной единственной сущности, тем о большем числе идей может идти речь. Эти рассуждения — каким образом преумножаются виды, провоцируются не самими вещами, напротив, их производит божественный разум, сравнивая свою сущность с вещами. Подобные рассуждения, если можно так выразиться, существуют скорее в области умственного восприятия, нежели реальности. В рассуждениях такого рода угадываются личности рассуждающих.

Между тем в сфере одного вида возникает и познается многое. Кое-что постигается также через виды, относящиеся к другим вещам, например через идею блага и обладания постигается идея зла и лишения, и, как некоторые полагают, через идею формы постигается материя. Свойство субстанции познается через вид субстанции; напротив, общие качества обозначаются их собственными видами, подобно тому как строитель через форму дома создает все ей сопутствующее, изначально свойственное этому дому. Но то, что

относится к уже построенному дому, например живописные картины, а также семья хозяина дома, относится уже к другим видам. Однако мы повели наше рассуждение об этих вещах пространнее, чем предполагали, словно случайно получив к тому оказию. Однако рассуждения об идеях (видах) — даже если собаки станут лаять иначе, — суть важнейшая мысль Платона и платоников. Этого мы уже коснулись выше, а в другом месте осветим этот вопрос подробнее. До сих пор мы доказывали, что первопричина создает свои разнообразные виды творений скорее через многообразную иерархию мудрости, чем благодаря неизбежности одной лишь природы. Далее мы докажем, что Бог в соответствии со своей волей не производит внешние действия посредством чистого умственного постижения, а если производит, то только в том случае, если на то есть его воля, — что, собственно, и было целью данного рассуждения.

Первое доказательство. Первопричина направляет все через себя (как мы докажем это в дальнейшем) к наилучшей цели самыми прямыми путями и самым подходящим для этого образом. Она не может этого делать, кроме как наперед постигая эту цель, различая пути, соизмеряя существующие между этими путями пропорцию и предел, определяя опять-таки этот предел в соответствии со своей волей и выбирая именно такой путь среди прочих путей. Поэтому-то Платон в «Тимее», «Федоне», «Филебе» и «Политике» торжественно отрекается от тех философов, которые сводят причины природных вещей либо к форме, либо к их собственной необходимости, либо к необходимости их собственной природы. Сам же Платон признает скорее существование неких природных инструментов умственного познания, нежели существование инструментов, совершающих действие, и сводит повсеместно отдельные действия в основном к конечной, производительной, формальной причине. Посему, если кто-либо ищет ответ на вопрос, по какой причине Земля является круглой, Платон отвечает: Земля круглая, поскольку она сопричастна идее округлости, подражая которой, созидающая мир мудрость устроила Землю именно так, ибо сочла и решила, что так будет лучше ввиду самого блага.

Второе доказательство. То, что сопровождает, представляет из себя нечто. Это соответствует природе сущего (*ens*) в той степени, в какой сущее таковым является. Если оно является таковым, то следует отыскать в нем то, что является первосущным (*primum ens*). И чем бы оно ни было, оно обладает способностью стремиться к отсутствующему благу и с великим удовольствием обрести покой в присутствии блага. Действительно, природа, чувство, разум стремятся к отсутствующему благу и с радостью хватаются за него, когда оно присутствует. Все это природа, лишенная чувства, делает по некой склонности, чувство — по своему стремле-

нию, а разум — по своей воле. Итак, поскольку Бог, выражаясь на манер перипатетиков\*, является первосущим (*primum ens*), то кто станет отрицать, что божественный разум охотно, по своей воле, стремится к присутствующему благу, которое является всеобщим благом? Ведь как в своей истине Он видит все истинные вещи, которые в свете его истины становятся истинными, так и в своей доброте Бог желает, чтобы было благом все, что рождается от его сева, который с помощью самой его доброты становится благом. Что же касается разума (*mens*), то он создает любые творения в большей степени благодаря волевому акту, а не благодаря способности видеть. Ибо при помощи зрительного восприятия разум сворачивает формы во внутрь, а волевым актом разворачивает их во вне, видением созерцает истину, которой свойственна чистота, а волевым актом прикасается к благу, которому свойственна способность к распространению (*diffusio*).

Третье доказательство. Познавательная способность (*cognitio*) самого разума и чувство, поскольку оно является в тварном мире чем-то воображаемым, не производит никакого субстанционального результата, а если и производит, то только благодаря своему стремлению (*affectus*). А это, как представляется, есть некое субстанциональное начало. Отсюда, чем большее стремление овладевает чувством, с тем большей силой действует последнее. Некоторым образом это демонстрирует взгляд страуса, самым пристальным образом направленный на яйцо. Если разум Бога успешнее в созидательной способности, чем взгляд страуса, оберегающего яйцо, даже более того, если разум Бога обладает неизмеримой созидательной способностью, — что явствует из того, что Он не нуждается в своем творении ни в субъекте, ни в инструменте, ни во времени, то мы можем предположить, что волевое стремление является самым сильным началом в божественном разуме. Добавим к этому, что оно одновременно является и самым приятным, если только самый совершенный разум, постоянно и повсюду наслаждающийся самым совершенным и самым беспорочным объектом, при этом должен быть и самым сладчайшим.

Четвертое доказательство. Где нет желания, представляющего собой склонность к благу, там нет наслаждения для разума, каковое наслаждение суть отсрочка (*dilatatio*) желания обретения блага и отдохновение (*quies*) желания в обретенном благе. Если нет желания там, где есть само благо, то желания не будет нигде. Где только есть желание, оно возникает по причине блага. Следовательно, наслаждение (*voluptas*) пребывает в самом благе, и там же находится желание (*voluntas*). Если стремление этого рода в тварном мире является началом порождения, то начало творения определено лежит в самом Творце.

Пятое доказательство. Если все, что действует как в согласии с природой, так и в соответствии с искусством, всегда стремится свои творения к завершению, то есть к благу, делает это благодаря своей добротности, а порядок своей деятельности получает от первотворца (*agens primum*), а вот это-то и является самим благом, то ясно, что сам Творец направляет свои творения к самому наилучшему завершению. Ведь если частичные блага, поскольку являются благами и получают свой строй и порядок от высшего блага, каждое в отдельности направляется к некоему благу, то в сколь же большей степени универсальное благо будет направлять все вещи к благу — а именно ко всеобщему благу. Стало быть, Бог ведет все к самому себе. Ибо никакая цель божественной деятельности не может лежать вне Бога, поскольку цель помещается в том же самом порядке вместе с началом, которое ведет к этой цели. Это начало является неким благом, приводя в движение побудительную причину. И ничто не может находиться в одной и той же иерархии вместе с Богом, кроме самого Бога. Бог не служит чужому благу — всеобщее благо никогда не служит частичному благу. Кроме того, Бог ничем не приводится в движение. Если целью Бога является сама доброта, то Бог присущим ему образом любит доброту и стремится к ней. Но поскольку Бог является интеллектуальным началом и доброта его постижима нашим разумом, то Он любит свою доброту интеллектуальной любовью. Любовь такого рода вращается в сфере воли. Следовательно, Бог волит самого себя, волит, говорю я, как цель самого себя и Вселенной. А из этого воления проистекает цель — благотворение тому, что направляется к цели. По этой причине божественная воля, как утверждает Платон в «Тимее», является началом всего тварного мира. То же самое мы постоянно встречаем при чтении Гермеса Трисмегиста. Они считают, что первоначально Вселенной должно обладать совершеннейшим образом действия, то есть тот, кто полностью является господином сотворенного, благодаря своей воле должен быть полным господином творения, — господином, распоряжающимся по своей свободной воле. Ведь если бы он действовал по принуждению своей природы или умственного восприятия, то он занимался бы в одно и то же время и всей бесконечной цепью вещей и отдельными вещами.

## ГЛАВА 12

*Воля Бога необходима, свободна  
и действует свободно*

Я ПОЛАГАЮ достаточно доказанным, что Бог порождает все в отдельности не по принуждению природы или разума, но по велению

собственной воли. А то, каким образом его воля является одновременно необходимой и свободной, считаю нужным доказать сейчас.

Доказательство первое. Пусть каждый весьма остерегается того, чтобы случайно не впасть в столь неразумное неблагочестие, как подозрение, что Бог существует и действует в соответствии со случайностью. Если никакой вещи никогда и нигде не выпадает на долю существовать случайно и случайно действовать, — и это естественно, то как огонь согревает не случайно, а потому, что он горяч, так и наивысшей сущности по природе свойственно существовать, а наивысшему действию — действовать. Отсюда следует, что Бог, являющийся наивысшей сущностью, превышающий саму сущность, а также наивысшим действием, никоим образом не существует и не действует по причине случайности. Где больше рационального начала, там меньше случайности. У Бога, который является высшим рациональным началом, или источником рациональности, ничто не может считаться случайным. Если фортуна не создает рационального начала, поскольку противоположна последнему, и даже демонстрирует умаление и упадок рационального начала, то каким образом она может произвести Бога или какое-нибудь божественное действие, превосходящее какое угодно рациональное начало? Если Бог есть само правило, упорядочивающее мироздание, а ближайшим образом за ним следующее, лишается всякой случайности, то как может быть так, что существование и действие Бога случайны? Бог существует и действует не как попало. Будь это не так, нигде не было бы никакого порядка. На самом же деле, все обстоит как подобало и как подобает. А подобает быть так, как есть, поскольку благообразно. Благообразие же — это сам Бог, от которого и через которого проистекает все благопристойное. Кроме того, Он существует и действует, как то необходимо — в соответствии с самой необходимостью. Необходимость же является самим Богом, через которого существуют и прочие, какие только есть, необходимости. Следовательно, Бог существует так, как Он существует, и действует так, как действует. И поскольку высшей необходимости не может предшествовать никакая другая необходимость, то поэтому там же находится и высшая свобода. Свобода, как и благо, вызывает стремление к себе. В высшей доброте имеется то, что может, подобно благу, вызывать к себе стремление. Свободен тот, кто живет, как хочет. В преимуществе прочему живет, как захочет, — доброта. Такой жизни волит воля, и не волит ничего, кроме такой жизни. Бог есть то, что Он есть, и Он не может быть иным (поскольку Он, если можно так выразиться, — всё бытие и вся сила). Он и не хочет быть иным, поскольку Он — всё благо. Мочь или хотеть быть иным есть суть слабость и неразумие, готовое перейти в худшее состояние, и даже в ничто.

Доказательство второе. Если в отдельных вещах средство побуждения к благу особенно необходимо и более всего оказывается в них добровольным и самопроизвольным, то в самом благе высшая природная необходимость определенно выступает в соединении с высшей свободой воли, как мы доказали это в другом месте. И там, где это происходит, природная необходимость укрепляет свободу воли, и свобода находится в согласии с необходимостью в такой степени, что Бог неизбежно оказывается свободным в своем проявлении воли и добровольно необходимым.

Доказательство третье. Сколь долго какая-либо вещь является как бы лишенной самого блага, столь долго она недовольна собой и помимо своей воли стремится к чему-то иному. Но когда она участвует во благе, то становится довольной собой, сама себя волит и такова, какой хочет быть. И чем больше она в этом преуспевает, тем больше нравится сама себе, и в той большей степени становится такой, какой сама хочет быть. По этой причине и само благо, в первую очередь, обладает тем свойством, что в высшей степени волит самое себя и нравится самому себе и вообще является таким, каким само хочет быть.

Доказательство четвертое. Чем больше что-либо приближается к Богу, тем менее оно сервильно и тем в большей степени обретает свое право. Бог в высшей степени обладает собственным правом, так что не только желает, чтобы все было таким, каков Он сам по своей природе, но также является таким, каким вообще сам хочет быть. С другой стороны, каковое по качеству Он желает, таковое по качеству Он и создает, и ради чего хочет, ради того и создает. Не производя нигде никакого действия (*nullum agens usquam*), Он окажется либо свободным первоначалом своего действия, либо предпишет предел своему действию, в случае если окажется не началом и концом Вселенной, не господином своего действия и не установил прежде того предела своему действию. Но вернемся к нашему рассуждению.

Доказательство пятое. Там, где действительно не согласуются между собой эти три начала — бытие, умственное восприятие и воля, — там нет абсолютной свободы, поскольку в вещах такого рода модус воления следует за нормой умственного восприятия, а оно, в свою очередь, следует за условием бытия, бытие же следует за тем, кто его дал. Но в Боге бытие, умственное восприятие и воля суть одно и то же. По этой причине, благодаря своей воле, Бог настолько во власти над собственным бытием, что не только волит так же, как Он существует и как воспринимает разумом по своей природе, но умственно воспринимает и существует так, как волит. Возможно, на основании этого соображения последователи Зороастра заявляют, что Бог некоторым образом воздействует (*agere*) на

самого себя, а Плотин изложил это так, как это сделаю я. Бог является действием, но действием не кого-либо другого и не касательно другого, но действием самого себя и касательно самого себя, ибо Он является действием, пребывающим внутри самого себя. Поскольку это действие, по причине природы бесконечного блага, является бесконечно творящим, оно не нуждается в совершенном действии, иначе говоря, действию порожденном — речь идет о бесконечном творении. А поскольку через внутреннее делание возникает нечто внутреннее, и единственно Бог является бесконечным, то произведенное, то есть порожденное внутри Бога, и есть сам Бог. Бог является постоянно бодрствующим и непрерывно действующим началом, производящим всецело из себя, в себе и относительно себя. Следовательно, подобно тому как Бог действует и бодрствует, так он непосредственно и существует. Усилие божественного действия целиком и полностью вращается вокруг себя, и, производя усилия в самом себе, Бог некоторым образом воздействует на самого себя, порождает самого себя. Он погубил бы себя, если бы перенес внимание на иное. Поэтому божественное бытие — это действие, направленное на самое себя. Если бы это было не божественным бытием, действие было бы направленно на иное. Бог волит самого себя. Но волить, действовать, а также быть суть полностью одно и то же. Следовательно, Бог действует, то есть производит, посредством воления себя. Более того, Он сам помещает либо обозначает себя в бытии. На основании этого Плотин стремится сделать вывод, что Бог существует не случайным образом, и не так, как к тому принуждает необходимость, но в соответствии с тем, как Он сам бодрствует, действует и волит. Но об этом ведает сам Бог. Мы же хотим утверждать повсюду только следующее: достойно Бога то, что мы высказали ранее, а именно, что в Боге с высшей необходимостью соединяется высшая свобода.

Шестое доказательство. Только божественная доброта является абсолютным объектом божественного разума. Ибо любая сила может равняться объекту, но никоим образом не может выходить за его пределы. Нет ничего вне Бога, что могло бы быть вышедшим за его пределы. Бог волит себя самого некой абсолютной волевой необходимостью. Все существующее неизбежно волит свою предельную цель. Божественная доброта есть предельная цель Бога, ради которой Он волит все, что волит. Стало быть, либо следует признать, что Бог ничего не волит и лишен всякого стремления, что является абсурдным, либо мы должны утверждать, что если Он что-то волит, то неизбежно волит самого себя, в особенности потому, что в Боге бытие и воля суть одно и то же. Волением самого себя Он волит все прочие вещи, которые в соответствии с тем, что находится в Боге, являются самим Богом, а в соответствии со своим

истечением из Бога, являются образами божественного лица. Они словно предназначены для особой цели — для отображения и доказательства божественной доброты. Однако означенное действие божественной воли, которое, в соответствии с тем, что оно обращено к божественной доброте, является необходимым, — я подчеркиваю, поскольку оно относится к тварному миру — не считается у некоторых абсолютно необходимым. Ведь хотя воля неизбежно и всегда волит самое цель, однако то, что направляется к цели, воля волит из некой условной необходимости. Иногда она волит также без всякой необходимости, если среди означенных вещей есть то, без чего можно достичь цели.

Доказательство седьмое. Сюда следует добавить то, что Бог волеием к собственной доброте волит иные блага не иначе, как свои собственные образы. Поскольку же божественная доброта неизмерима, то по ее образцу могут создаваться бесчисленные образы. Я говорю о бесчисленных образах сверх тех, которые создаются в эти века. Таким образом, если бы из того, что волит собственную доброту, божественная доброта пожелала бы по необходимости существование отдельных вещей, похожих на нее, то она определенно пожелала бы, чтобы существовало беспредельное число тварей, бесконечным числом способов представляющих божественную доброту. И если бы божественная доброта этого захотела, то они бы непременно существовали. Однако в этом вопросе следует принять во внимание мнение нашего светоча теологии, божественного Фомы Аквинского \*: хотя об акте божественной воли в соответствии с условием, либо неким положением, можно сказать, что если Бог волит ту или иную вещь, то это происходит после того, как Он однажды ее пожелал, ибо божественная воля так же неизменна, как и божественная сущность. Однако сам этот акт божественной воли по своей природе не имеет оглядки на абсолютную необходимость в отношении своих результатов, какую Он имеет в отношении самого себя.

Восьмое доказательство. Если Бог есть совершенная причина бытия, и бытие — собственное творение Бога, то действие Бога может до тех пор умножать себя у себя, до каких пор может умножаться сила бытия, тем более что пассивная потенция идет за стоящим выше нее действием. Но в этого рода потенции бытия содержится все, что не противится сущности бытия. Так, в потенции телесной природы находится все то, что не уничтожает телесную природу. Однако нельзя помыслить того, что могло бы противиться сущности бытия, разве что его противоположность, именуемую небытием (*non ens*). Но только противоречие включает в себя сущность небытия. Следовательно, все, что не включает в себя никакого противоречия, как полагают перипатетики, заключается в потенции бытия, и все это может создавать Бог. Отсюда утверждается, что



разум, свободный от противоречия, может распространять себя по всему неизмеримому пространству бытия. Вместе с тем созидательное могущество Бога не может уступать изобретательной потенции разума. Добавим при этом, что если божественная способность умственного восприятия созерцает бесчисленные блага, а его воля может обращать себя ко всему тому, что умственное восприятие предлагает в качестве блага, то, как следствие, является то, что воля Бога не ограничивается конечными объектами, а распространяется потому беспредельно. Но к чему я говорю об этом? А для того, чтобы было понятно, что все, что не включает в себя противоречия, подчиненно божественному могуществу. При этом в природе вещей отсутствует многое, что, существуя оно, не приносило бы, однако, никакого противоречия (это особенно видно на примере чисел, величин и интервалов между звездами), а потому ты должен знать, что в божественной власти находится огромное число вещей, которые, однако, нигде не обнаруживаются в природе вещей. И когда Бог создает в их числе те, которые может, но не создает при этом другие, Он создает их без всякого принуждения со стороны природы, умственного понимания и воли, а только лишь по своему собственному волевому выбору.

Девятое доказательство. По справедливости необходимо сказать, что Бог действует на основании, если так можно выразиться, некоего выбора (*electio*). Поскольку все, производящее действие, действует и приводится в действие через внешнее себе, то все, производящее действие, следует сводить к перводействующему началу (*agens primum*), которое действует через себя таким образом, что само себя побуждает к действию. Следовательно, оно обращает себя к своему действию и умственно его воспринимает; волит действовать или бездействовать и действовать таким или иным образом. Поскольку эти вещи исходят из Бога, как из своей отправной точки, то пусть всякий знает, что они исходят по его свободному выбору. Но всякий разумный человек знает, что выбор в Боге не отличается от его сущности. Однако пусть случайно никто не подумает, что божественная воля, если обратит свое внимание на сотворенные объекты, учиняет насилие над отдельными вещами. Следует помнить, что воля Бога предпочитает благо для всего мироздания, а не видимое удобство для какой-то небольшой его части. Ибо в означенном благе очевиднее блистает образ божественной доброты, а это благо находится, как кажется, в структуре некой иерархии. Точный иерархический порядок требует, чтобы в мироздании имелись все иерархии вещей, а именно, чтобы одни причины были стабильными, а другие мобильными, и те, которые мобильны, производили бы результаты действия — и при этом неким изменяющимся образом — по большей части действия, находящиеся в движении (*effectus vagi*).

Ибо результат действия, как представляется, скорее воспроизводит модус ближайших к нему причин, нежели отдаленных. Бог желает, чтобы не только существовали сами вещи, но также модусы их бытия, которые последовательно требуются для этих вещей. Но когда некоторым вещам, согласно с их природой, удастся войти в соприкосновение между собой, то Бог выбирает, чтобы (как утверждают некоторые теологи) нечто некоторым образом происходило согласно этому соприкосновению (*contingentia*). Однако ничто при этом не нарушает своих обязанностей, не смущает порядок мироздания, не ускользает от провидения Устроителя.

### ГЛАВА 13

#### *Бог любит и предвидит*

ЕСЛИ Бог доволен собой, если Он любит самого себя, то определенно любит свои образы и творения. Ремесленник любит свои произведения, создавая их из внешней материи. Намного больше отец любит своего сына, породив его из внутренней материи, хотя обрел ее прежде, питаясь пищей, получаемой из другого места. Бог еще жарче любит любые свои творения, поскольку Он не получал материю ни откуда, а сам, сформировав, создал ее, а из этого следует, что Он является единственной причиной всего мироздания. Если же Бог столь сильно любит свои творения, то желает им добра. А то, чего Он желает, приходит следом. Следовательно, Бог хорошо располагает свои творения и в величайшей своей доброте располагает их как можно лучше. Ибо как плодотворность и склонность к действию с самого начала вложена плодотворностью перводействующего начала во все действующие начала, так тщательная забота о сбережении творений вложена в каждое отдельное творение в силу первотщательности перводействующего начала, которое заботится о своих творениях, как о собственных сыновьях. Насколько своей плодотворностью Бог превышает всех прочих, настолько же Он тщательнее в своей предусмотрительности. С другой стороны, Бог делает все ради себя. Если бы Он действовал помимо себя ради иной цели, его действие зависело бы от этой цели, а не от него самого. От этой же самой цели зависела бы и его воля к действию. Но если Он все делает для себя и если Он сам является высшим благом, то располагает все (как утверждает Платон в «Тимее») к благу таким образом, чтобы каждая вещь в отдельности, в соответствии со своей природой, получала божественную доброту. Кроме того, поскольку все стремится к благу, и само стремление к благу является благим стремлением, то оно исходит непосредственно от самого родоначальника блага (*bonum primum*), от которого же происходят

все блага. Получается, что все стремится к божественной доброте (*bonitas*), будучи побужденным к ней божественной добротой. А потому, кто станет отрицать, что Бог управляет вещами, раз Он направляет их к благой цели?

Элементы и части мироздания, противоположные друг другу по природе, форме и качественному превосходству и борющиеся между собой, — каким бы образом они сошлись воедино, столь долго оставаясь связанными друг с другом взаимным единством, заимствовали бы друг от друга, а взамен давали им природу и движение, если бы они не были связаны воедино неким превосходящим их качественным превосходством? Далее. Если бы управление миром было предоставлено самим этим противоположным между собой частям, то они, уравновешенные разнящимся весом (*ponderibus librata suis*) и разъединенные местом своего нахождения, не вступили бы во взаимное смещение (а если бы и соединились, то не произвели бы ничего, кроме горячего, холодного, сухого, влажного, разряженного и густого и прочего подобного же рода), не создали бы никакой иерархии форм, фигур и их изменений, поскольку и в делах этого рода иерархию создают не материя и не инструменты, но исключительно мысль мастера. И если небо некоторым образом управляет своими элементами, то управляет иначе — как если бы им самим управляли из другого места. Великое разнообразие форм, качеств, движений управляется в единой и стабильной иерархии не самими небесными телами, различными по самой своей природе между собой и подвижными, но неким качественным превосходством, одновременно и превосходящим эти тела и стабильным. Природное движущее начало, как элементарное, так и небесное, с одной стороны, будучи подвижно, всегда зависит от иного — оно несовершенно и нуждается в помощи, а с другой стороны, поскольку все, совершающее что-либо по природной необходимости, движет собой, оно получает в удел от некоего высшего управителя меру и модус действия, соответствующий, через посредство определенных степеней, определенной цели. Ибо горячее начало, в соответствии либо с формой, либо с качественным превосходством, везде и повсюду разряжает, а холодное начало сгущает. Стало быть, то, что горячее начало полезным и надлежащим образом разряжает, то холодное начало сходным образом сгущает. И то и другое начало делают это непрерывно и самым упорядоченным образом, и делают это не по причине простой природы и не по случаю, а по воле высшей причины. Так как сферы не находятся в состоянии покоя, находясь непрерывно в постоянном движении, меняя в каждый отдельный момент свое состояние, они существуют и движутся по воле другого, во власти которого находится та цель, ради которой сферы движутся и действуют, ибо цель неизбежно по некой

интенции предшествует движению к цели. По этой причине Аристотель в книгах «О божественных вещах» говорит: подобно тому как порядок частей войска — и между собой, и в отношении всего войска в целом — движется от порядка всего войска к единому командующему, так и порядок частей Вселенной, как между собой, так и в отношении к целому, идет от порядка всего мироздания к Богу. Отсюда Аристотель делает вывод, что, подобно тому как порядок войска заключается в военачальнике, так порядок всего мироздания заключается в Боге как в едином мировом начале. По этой причине части мироздания и любые его частицы постоянно или преимущественно движутся к определенной цели самым упорядоченным путем и самым удобным для этого образом, так что чаще всего наилучшим образом производят свою работу, как если бы они обладали внутри себя искусством, и притом искусством совершеннейшим. Они движутся столь удивительным образом, что превосходят все человеческие способности и искусства. Сами тела не знают о собственном движении и по этой причине не умеют предписывать себе цели, к которой движутся не по воле случая, а по необходимости. Напротив, эта цель им предписана, — в противном случае они не стремились бы к той или иной цели. Цель, к которой они стремятся, предписывается им кем-то другим, чьей мудростью они ведутся к цели, подобно тому как стрелы направляются к цели разумением лучника. Где же находится это разумение? Если оно у Превеликого Бога, то это Он провиденциально заботится о мироздании, примиряя все, находящееся во взаимной вражде, дабы вещи не погубили друг друга, и все приводя к наилучшему завершению. А если предположить, что это разумение принадлежит кому-то другому, стоящему ниже — ангельскому разуму и душе, — тогда знай, что Бог приводит в движение все, что стоит ниже него. Поэтому если какой-нибудь ангельский ум или душа и управляют мирозданием и ведут его к благу, то определенно делают это, ведомые Богом и его качественным превосходством. Бог есть первый и высочайший Правитель, способный провидеть все вещи, если Он может делать все посредством интеллекта (*intellectus*), в то время как лучше бы было делать это посредством интеллектуального восприятия (*intelligentia*), и который может созерцать и сохранять все им сотворенное. Он также умеет всем управлять в силу умения все создавать. Наконец, Он волит направлять и оберегать то, что ему принадлежит, что Он прежде создал. Он не препятствует своим созданиям пользоваться дарами бытия, данными им самим. Управляет же Он с удивительной легкостью, ибо занимается не чужим, а своим, им самим созданным. Он действует не от чего-то извне, а из самого себя, ибо Он присутствует внутри всех вещей. Он не нуждается во внешнем, Он творит через само свое бытие (*per ipsum esse suum*), являющееся той точкой (*cardo*), вокруг которой

вращается все. Он приводит в движение следующие за ним точки вращения, а именно сущность (*essentia*), жизнь (*vita*), разум (*mens*), душу (*anima*), природу (*natura*), материю (*materia*). И, как мог бы сказать кто-нибудь из платоников, Он также вращает свой собственный порядок через точку вращения каждого порядка в отдельности. Через одну сущность Он вращает все сущности, через одну жизнь — все жизни, через один разум — все разумы, и подобным же образом через одну душу — все отдельные души, через природу — природы, а через материю — материи. Ничто не противится его решению, поскольку Он безмерно все превосходит. Изумительно воспевают Орфей божественную природу: «в вихре вечном, вращая поток проворно бегущий» (*Orph. H.* 10 (9), 22).

Было обнаружено, что у живого существа имеется некий нерв, потянув который, можно привести в движение все члены этого существа, так что они станут двигаться присущим им образом. Аристотель в книге «О мире» пишет, что при помощи некоего сходного натяжения Бог приводит в движение все члены мироздания там, где самым явным образом проявляет свою провиденцию. О провиденции он говорит также в 10-й книге сочинений о морали и в сочинении по физике, где доказывает, что природа повсюду стремится к определенной и наилучшей цели, и этим ее стремлением создаются творения разума, а не заблуждения. Мы видели во Флоренции палатку немца-ремесленника, в которой фигуры различных животных, прикрепленные и подвешенные к столбу, приводились в разнообразные движения вместе с движением самого столба. Одни из них бежали в правую, другие в левую сторону, вверх и вниз; одни из них, сидевшие, вставали, другие, стоявшие, кланялись; одни увенчивали других венками, другие наносили им раны. Были слышны звуки труб и рогов, а также пение птиц. Единственно движением столба происходили одни с другими действия, а по их окончании начинались многочисленные другие, схожие действия. Подобно этому Бог, посредством своего бытия, которое является тем же, что умственное восприятие в воле и одновременно неким всеобщим центром, из которого, как мы уже сказали в другом месте, все прочее выходит наподобие линий, малейшим своим кивком колеблет все, что от него зависит. Итак, пусть молчит эпикуреец Лукреций \*, которому угодно, чтобы мироздание и возникало и управлялось случайностью. Он полагает, что неизменное состояние прекраснейшего миропорядка происходит по причине некой изменчивой и бесформенной убыли, как если бы кто-то вообразил, что из глупости рождается мудрость, а из мрака свет. Неужели впечатленный лишенной намерения и поставленной цели лукрециевой случайностью, ты отправишься в путь несколько раз к одной и той же четкой цели по некой единственной прямой стезе? Никоим образом. Напротив, ты будешь всякий раз блуждать. Когда ты обрабатываешь камни,

не владея этим ремеслом и не имея заранее обдуманной цели, сможешь ли ты построить красивое и удобное для пользования здание с упорядоченными и соединенными друг с другом стенами? Никогда. Напротив, у тебя получится бесформенная и бесполезная груда камней. Обрати внимание также на растения и животных, члены которых приспособлены таким образом, что каждый устроен ради другого и каждый служит другому. Если убрать один, без сомнения, почти все соединения нарушатся. Наконец, все члены распределены ради всего этого составного устройства в целом, и все это составное устройство — растение ли, животное ли — снабжено необходимыми для их существования инструментами. Природные ландшафты, предусмотренная смена времен года, земля и вода предоставляют растениям и животным необходимые им элементы, а небо дарит землям и водам благорастворение воздуха. Все части мира соединены неким единым благообразием (*decor*) всего мироздания, так что нельзя ничего ни отнять, ни прибавить. И если бы у тебя было намерение всемерно помогать животным и растениям, то неужели в своей заботе ты избрал бы иной путь? Нет, ты действовал бы так же, но не столь совершенно. Стало быть, намного лучшее намерение, чем твое, устроило все это. В противном случае, ты мог бы ежедневно наблюдать, что многим недостает некоторых их членов, что везде недостает орудий, что от семени лошади рождается собака, а от яблони — пальма, что человеческими частями тела обладают львы, а у людей — члены ослов, что звезды падают, а камни поднимаются вверх. Однако мы наблюдаем иное: отдельные части мироздания, рожденные от определенных зачатков, снабжены отличными друг от друга фигурами, следуют прямому пути в подходящее для этого время и в надлежащем порядке, прекраснейшим и удобнейшим для этого образом, вновь и вновь стремясь к предустановленным пределам. Эти части мироздания движутся тем же самым образом, как и те вещи, которые движутся намерением и искусством человека. А если они движутся таким же образом, то, искусством и намерением, настолько превосходящим человеческое, насколько лучше и устойчивее упорядочены части мироздания. Они упорядочены, — я это подчеркиваю, не неуверенным и изменчивым намерением, но намерением полностью определенным и неожиданным, скорее через взгляд (*intuitus*), а не в результате размышления (*discursus*). Ибо если в процессе творения нет задержки, трансгрессии или ретракции, нет и двусмысленного сомнения в творце. Такого рода взгляд (*intuitus*) метафорически мы называем намерением (*consilium*), не потому, что здесь одно выводится из другого, а оттого, что одно происходит ради другого.

Ленивые люди имеют обыкновение рассуждать о художественном мастерстве, но тот, кто в совершенстве им владеет, не рассуждает, а творит в той же форме, в какой существует эта форма в природе.

Поэтому там, где мы видим совершенное искусство, там определенно находится то, из чего возникает это удивительное творение. Такого рода искусство ты узришь, возможно, в лишенной всякого чувства природе. Я же скажу на это, что ты сам лишен чувства, если далек от понимания того, что если любое земное существо обладает чувством, то тем более подобает обладать чувством всему мирозданию, как и его Творцу надлежит иметь чувство всеобщей природы. Я имею в виду рациональное чувство, когда оно, будучи рациональнее человеческого разума, наделяет порядком свои творения. Однако удивление, вызываемое этим, уменьшается от длительного опыта и привычки. Но если бы твои родители воспитывали тебя с детства так, что, запертый ими в доме со всех сторон, ты до тридцати лет не мог бы видеть эту красоту мира, то, когда они отворили бы внезапно двери и окна дома и показали бы тебе эту красоту, ты, без сомнения, настолько восхитился бы новым для тебя зрелищем всех вещей, что, если бы и сомневался прежде, после того никогда бы не усомнился, что все возникает и управляется провидением единого премудрого Творца.

Итак, скажем, что Лукреций неизбежно должен был бы признать, что в силу того, что все части и процессы мироздания пребывают в упорядоченном движении, само мироздание в своей совокупности либо не могло бы двигаться вперед в наше время, либо не могло изначально возникнуть вне сферы неизменного порядка. Скажем, наконец, что мироздание движется не безжизненно само по себе, столь долго и столь размеренно без наличия наимогущественной жизни. Оно не движется в столь благоустроенном порядке без существования самого мудрого разума, не движется столь прекрасно и слаженно без наличия высшего блага. Напротив, изначально самым предусмотрительным образом и непрерывно к наилучшей цели мироздания, его ведет некая единая жизнь, царица единого вселенского тела — могущественная, мудрая и добрая. Эта жизнь является или превеликим Богом, или величайшей прислужницей (*pedisequa*) Бога. Если это жизнь — превеликий Бог, то Он определенно обладает провидением. Если это жизнь — прислужница Бога, то Бог также обладает провидением, поскольку изначально все создает и приводит в движение ради самого себя. Божественно сказал о Зевсе Орфей:

Все породивший, начало всего и всего завершенью.

*Orph H. 15 (14), 7\*.*

Если жизнь мироздания обладает способностью предвидения, то эта полученная от Бога способность направлена на цель, установленную Богом. Следовательно, все обращено к божественной

\* Здесь и далее, если не указано иное, стихотворные строки даются в нашем переводе. — *Примеч. перев.*

доброте. Однако, хотя эта доброта печется о всем творении, она все же не пренебрегает и его частями, ибо от отдельных частей зависит положение и состояние всего сложного творения. Все это Орфей (Orph H.61 (60), 8) выразил так:

Ты зриаешь на все, все слышишь и всем управляешь.

Но поскольку все устройство мироздания есть результат божественной милости, а также по той причине, что все части мироздания соединены друг с другом ради самого их соединения, то в этом сотворенном мире не следует искать высшего совершенства. Надобно искать, в меру наших сил, ту степень совершенства, которой было бы достаточно, чтобы указать на высокое совершенство Творца. Не следует требовать от всякой части мироздания неперменного совершенства. Всему мирозданию присуще то, что присуще прочим его частям. Нам может иногда казаться, что сами по себе условия какой-либо из частей мира не безупречны. Однако если сопоставить их с условиями во всем мироздании, то мы обнаружим, что Вселенная может существовать по-разному. Разумеется, Создатель Вселенной соотносит части с целым, а не целое сообразует с частями. При этом то, что в отдельных частях кажется дурным и бесформенным, в конечном итоге по справедливости становится благом и украшением мироздания. По этой причине Орфей так называет Бога:

Ты — это вечная жизнь, неподвластное смерти прозренью.

*Orph H. 10 (9), 27.*

Гермес называет сие провидение попечителем о человеческом роде. А Платон в четвертой книге «Законов» говорит, что Бог содержит в себе начало, середину и конец всего, что Он по кругу обходит Вселенную и правильно располагает отдельные части. Мягким и в высшей степени религиозным людям свойственно карать наглых и бесчестных. Платон полагает, что тем самым божественное провидение не уничтожает, а, наоборот, сохраняет нашу свободу воли. Об этом он говорит в десятой книге «Государства», а также в книге о царской власти и в «Критии». Все это потому, что Бог творит не столько знанием, сколько волею. В противном случае, он бы, все сотворив, и сейчас продолжал бы акт творения, и творил бы также и зло. Подобно тому как исходы вещей записаны в предвидении Бога, точно так же в нем записаны причины этих исходов и образы действий вещей. И подобно тому как наши труды ведомы Богу, ему ведома также и наша воля — причина наших дел и свободный образ наших действий. И как Бог наперед видит, что ты собираешься что-то сделать, так он видит наперед, каким образом ты собираешься это сделать, — добровольно и свободно. Поэтому, если божествен-



ное предвидение по какой-то причине делает наши труды необходимыми, оно делает необходимым, укрепляя, наш образ действий, иными словами, нашу свободу воли, поскольку Бог — устроитель всей природы — сохраняет за каждой вещью данную ей природу, а не отнимает ее. Управляя всем, Он управляет отдельными вещами в соответствии с природой отдельных вещей — с помощью восходящих элементов приводит вещи к восхождению, а с помощью нисходящих — к нисхождению. Когда Он управляет движением живых существ, то, поскольку они по своей природе имеют свойство двигаться вперед, Он способствует этому их движению. Если Он ведет небесные тела, то поскольку они в силу своей округлости склонны к круговому вращению, Он способствует их движению по орбите. Когда Он побуждает души, то поскольку они охотно движутся вверх и вниз, Он побуждает их именно к этому, сохраняя их свободу и делая это так, что привлекает их к себе, а не тянет силой, убеждает, а не принуждает. Об этом Зороастр говорит так:

Отец не действует страхом, а ниспосылает убеждение.

Но поскольку перводвижитель должен быть преобладающей силой и господствовать, то он, как считает Платон, нудит души ко благу так, что они не могут не хотеть этого блага. Ибо мироздание неизбежно волит благо, на основании которого оно волит все, что волит, подобно тому как оно неизбежно не желает зла, на основании того, что не желает всего, чего не желает. Ведь если уравновешенный определенным образом объект является самим добром, то определенно доброта является способом стремления (*appetere*) к тому, к чему стремится добро. Во всякой вещи, к которой оно стремится, добро стремится наподобие того, как наш взор видит луч света во всех его цветах. И если взор устремляется далее возможности своего стремления, он выбирает для себя как благо свободу от стремления. Стало быть, душа неизбежно несется ко благу. И поскольку Бог должен хранить для души свойственную ей природу, Он оставляет ей свободу воли (*judicium libeum*), благодаря которой душа по своему обыкновению заботится о том, что делает, оценивает свои намерения, какое из них лучше, а какое хуже, и выбирает то, которое считает более пригодным для достижения блага.

## КНИГА ТРЕТЬЯ

### ГЛАВА 1

*Нисхождение совершается по тем же пяти ступеням,  
по которым было совершено восхождение. Эти ступени  
соответственно сопоставляются  
между собой*

До сих пор мы совершали восхождение от тела (*corpus*) к качеству (*qualitas*), от качества к душе (*anima*), от души к Ангелу (*Angelus*), а от него к Богу (*Deus*) — единому, истинному и благому, Творцу и Правителю мироздания. Тело пифагорейцы называют множественным, качество — множественным и единым, душу — единым и множественным, Ангела — единомножественным и, наконец, Бога — единым, поскольку тело неограниченно в отношении любых видов и по своей природе беспредельно делимо. О телесной материи говорят, что она будет бесконечно текучей, если ее не остановит и не соединит воедино форма (*forma*). Качество служит ограничению материи посредством вида (*species*) и само по себе некоторым образом является неделимым, становясь, однако, делимым при присоединению к нему тела. Душа ограничивает материю видом (*species*). Душа неделима сама по себе, даже при загрязнении ее телом. При этом душа является подвижной множественностью (*mobilis multitudo*). Ангел является вместилищем видов (*receptaculum specierum*) и неподвижной множественностью (*multitudo immobilis*). Бог — это неподвижное единство над видами (*super species immobilis unitas*). О Боге говорят, что Он совершенно не подвержен разрушению (*indissolubilis*), поскольку Он есть само единство и неподвижное состояние (*unitas statusque*). Напротив, тела, состоящие из элементов, полностью подвержены разрушению, поскольку в них множественность превосходит единство, а движение — неподвижное состояние. Но Ангелы, души, сферы и звезды некоторым образом кажутся подверженными разрушению в той мере, в какой они состоят из частей, однако неразрушимы, поскольку в них единство и неподвижное состояние превосходят множественность и движение. Но это есть тот узел (*nodus*), с помощью которого Бог (так считает Тимей) постоянно сохраняет нерушимыми вещи, по своей природе подверженные разрушению. Столь могущественным

является дар единства и неподвижного состояния, что, как кажется, только на нижней ступени мироздания Он отделяется от того, что ему противостоит, но даже там иногда некоторым образом берет верх, поскольку постоянно стережет подверженную бесконечной множественности и изменению материю, заставляя ее оставаться в субстанциональном и иерархическом единстве. В любом случае, Бог является единством, как мы это уже доказали. Он также является неподвижным, поскольку никто другой не приводит его в движение, ибо нет ничего, сильнее Бога. Сам себя Он также не приводит в движение, поскольку не может переносить себя к началу лучшему, чем Он сам, так как Он и есть само благо. С другой стороны, ничто по своей воле не движется к тому, что не обладает его качествами (*ad deterius*). И если скажут, что Бог движется от одного начала к другому, мы спросим: Он стремится за чем-то, что для него ново, или нет? Если Он не устремлен к новому, то по крайней мере сам не подвергнется изменению. Если же ищет для себя что-то новое, то это означает, что раньше Он владел не всем, а поскольку владеет не всем, то Он не Бог. Ввиду того, что Бог повсюду, Он не меняет места, а на основании того, что Бог являет собой предел Вселенной, Он не движется вокруг чего-либо, а благодаря своему простейшему устройству неподвижен в себе самом. А если бы стал двигаться в самом себе, то либо придвинул бы одну свою часть к другой, либо, что хуже, соединил бы в самом себе нечто новое со старым. По своей субстанции Он был бы тем же, чем был прежде, но облекся бы в новую форму, перестав быть простейшим. Наконец, Бог является единством, а единство есть фундамент самого неподвижного состояния, поскольку как множественности предшествует движение, так неподвижное состояние зиждется на единстве. Ибо то в какой угодно природе пребывает неподвижно, что обладает в ней постоянным состоянием таким образом, что не отходит от единства своей природы. Кто будет утверждать, что основание любого неподвижного состояния подвижно? Однако можно привести такого рода доказательство, пользуясь нумерологией Пифагора\*. Все, что изменяется от прошлого к будущему, говорит Пифагор, имеет некую примесь ущербности (*privatio*), ибо будущего еще нет, а прошлого уже нет. Но в Боге, поскольку Он является первосущностью (*primum ens*) и высшим действием (*actus summus*), нет никакой ущербности, а следовательно Бог не подвержен изменениям (*immutabilis*).

Ангел также неподвижен, поскольку сам, без посредника, черпает благо от Бога, источника доброты в целом. В некой точке вечности Ангел исполняется почерпнутым от Бога благом и затем неизменно пребывает до краев наполненным добротой. Но поскольку всякий результат действия, выходя за пределы породившей его причины,

сохраняет нечто от породившей его причины и оказывается ниже своей причины, то Ангел, созданный в непосредственной близости от Бога, сохраняет нечто от Бога, а что-то теряет. Если Бог обладает единством и неподвижным состоянием, то Ангел не может предрержать и то и другое вместе. В этом случае, он был бы Богом, а не ангелом. Вместе с тем ангел и не утрачивает одновременно и то и другое, так чтобы первое и ближайшее к Богу творение не оказалось бы совершенно несхожим с ним. И что же? Ангел не удержит единство? Или он не удержит неподвижное состояние? Он не может удержать единство без неподвижного состояния — ибо само единство есть полное отсутствие движения. Ангел сохраняет неподвижное состояние, но утрачивает простое единство. Таким образом, Ангел — это неподвижная множественность (*immobilis multitudo*). Мы по праву приписываем Ангелу множественность, поскольку существует только одно совершенное и полностью завершенное единство — высшее и безграничное могущество, качественное превосходство (*virtus*), заключающееся в единстве (*unitas*). Сам Бог — это единое безграничное могущество.

Далее, если свойством тела является восприятие и претерпевание, то свойством бестелесной природы является способность давать и действовать. Считается, что в телесной природе существует потенция (*potentia*), разумеется, как говорят теологи, восприимчивая и пассивная, а в бестелесной природе — действие, то есть активная способность к действию (*efficacia*). По этой причине качество (*qualitas*), поскольку оно само по себе в определенном смысле бестелесно, имеет некую способность к действию, в силу чего качество называют также действием (*actus*). Но становясь в материи объектом воздействия и разделения, качество становится некоторым образом телесным. Вследствие этого действие (*actus*), соприкоснувшись с телесным страданием, становится нечистым.

Стало быть, качество (*qualitas*) состоит из действия (*actus*) и потенции (*potentia*). Напротив, душу (*anima*) мы отделим от материи и назовем ее действием (*actus*) — пусть она будет чужда телесному страданию. Действие это, однако, не будет чистым, ибо душа подвижна. А если что-либо находится в движении, то благодаря ему получает то, чего ранее было лишено. Когда нечто испытывает недостаток, оно обретает потенциальную способность, которую мы называем воспринимающей (*potentia susceptiva*) и в определенном смысле пассивной. Когда эта способность совершает что-либо с помощью приведения объекта в движение, то это есть действие (*actus*). Когда она что-либо приобретает, то также производится действие. Стало быть, душа состоит из потенции и действия.

Но является ли Ангел чистым действием? Нет, конечно. Бог непосредственно является действием, поскольку полностью отстоит

от материи, в которой существует пассивная потенция, лишенная способности к действию. Поэтому чистая жизненная сила действия мыслится отдельно от воспринимающей и претерпевающей природы. И если Бог является чистым действием, то Ангел таким быть не может. То, что едино в себе, никогда не становится множественным, разве что посредством присоединения чуждой природы. Единственны в своем роде природа и само чистое действие, которые, как известно, находятся в Боге. Поэтому, если скажут, что означенная природа есть также в Ангеле, мы спросим, имеется ли в Ангеле что-либо, кроме действия, или не имеется? Если не имеется, остается одно лишь чистое действие. В таком случае, означенное действие нисколько не будет отличаться от действия Бога, так как тому и другому не будет свойственно ничего, кроме действия, и производиться оно по своему способу будет одинаково. Если же Ангелу будет свойственно и что-то иное, помимо действия, то он уже более не будет чистым действием, а будет загрязнен примесью, и, в таком случае, действие его уже не будет носить абсолютный характер, подобно тому как зеленый или красный цвет не являются чистыми — и тот и другой одновременно и свет, и некое качество элементов, благодаря которому они становятся красным или зеленым. По этой причине и ангел состоит из действия и потенции, и это есть то, что Платон доказывает в «Филебе», где говорит, что Бог является лишенным бесконечности пределом (*terminum infiniti exerts*) всех вещей, а прочие вещи состоят из предела и бесконечности. Пределом Платон называет действие, а беспредельность — потенцией, которая, будучи сама по себе беспредельной, получает ограничение и форму от действия. Ангел в первый момент своего сотворения является только Ангелом; в другой точке времени он просвещается своим Создателем и становится умственно постигающим и обретает форму. По этой причине первоначально его сущность является некоторым образом бесформенной и предоставляется умпостигательному действию, словно некий пассивный субъект, которому еще предстоит обрести убранство форм и идей. Об этом говорит Зороастр:

Все Отец завершил и предоставил творения разуму.

Стало быть, Ангел является множественностью, состоя более, чем из одного компонента, множественностью — я это подчеркиваю — неподвижной. Ангел, определенно, стоит ниже Бога уже в том отношении, что не являет собой того подлинного единства, каким является Бог. Однако Ангел близок к Богу тем, что, подобно ему, если так можно выразиться, почти неподвижен. После Бога — неподвижного единства, по праву ставится Ангел — неподвижная множественность.

За Ангелом следует душа, которая еще далее отстоит от Бога, поскольку она — подвижная множественность (*mobilis multitudo*). Душа является множественностью уже по той причине, что после Бога не может существовать никакого простейшего единства (*unitas simplicissima*). Душа некоторым образом подвижна в силу того, что, отстоя от Бога еще дальше, близка к полностью подвижным телесным качествам. Если бы душа была полностью неподвижна, она, без сомнения, была бы Ангелом, а если бы полностью подвижной, то являлась бы качеством. Надо, чтобы между Ангелом и телесными качествами находилось нечто, дабы полностью неподвижный Ангел не оказался в непосредственной близости от целиком подвижного качества. Таким образом, пусть душа будет частично неподвижна и частично подвижна. Ее субстанция будет неподвижной: она не будет изменяться ни в большую, ни в меньшую сторону, ни тем, ни другим образом, но способность души к действию (*operatio*) будет текучей. Душа будет заниматься то тем, то этим, то так, то иначе. При этом качество стоит ниже души, поскольку из-за своей сущности и деятельности оно претерпевает изменения. Ниже качества стоит тело. Качество обладает движением и заставляет двигаться: двигаться оно побуждает тела. Тело движется, но само не приводит в движение. Ангел же, являясь неким единством и одновременно действием, обладает всем этим не сам по себе, а от истинного единого Бога, то есть от самого чистого действия. Однако от себя Ангел имеет множественность, обусловленную способностью восприятия и претерпевания. Насколько Ангел находится за пределами Бога, настолько же он отстоит от совершенства своего Создателя. Множественность Ангела соответствует его природе. Так же и душа. То, что она является некой единой субстанцией и то, что по своей субстанции она является стабильным действием, душа имеет не от самой себя, но получает от Бога — единого и самого стабильного действия. А то, что она множественна и пассивна, — этим она владеет от самой себя, поскольку помещена ниже Бога. То же, наконец, что душа подвижна, опять-таки, она имеет от самой себя, поскольку находится под Ангелом.

Итак, подобно тому как Богу принадлежит единство, а Ангелу множественность, так душе принадлежит естественное движение. Божественный свет творит Ангела, творит, разумеется, под сенью (*umbra*) Бога. С другой стороны, божественный свет под сенью Ангела производит душу. Ангел от единого божественного действия получает стабильное единство, а под божественной сенью — множественность. Душа получает от божественного света устойчивое состояние, под божественной сенью — множественность, а под ангельской — изменчивость (*mutatio*). Источник единства — Бог, источник множественности — Ангел, источник движения — душа.

Бог един сам по себе, Ангел един благодаря Богу, а благодаря себе множественен. Душа едина благодаря Богу. Но под божественной сенью, то есть поскольку вместе с Ангелом находится под Богом, сама по себе является подвижной множественностью. Качество через вышестоящее получает способность приводить в движение, а от себя — способность вступать в смешение с материей. Тело получает способность действовать благодаря качеству, а от себя — только способность претерпевать. Качество одной ступенью превосходит тело, поскольку заставляет тело двигаться, но стоит ступенью ниже души, поскольку душа приводит качество в движение. Душа по крайней мере на одну ступень выше качества, поскольку получает движение от самой себя, но стоит на ступень ниже Ангела, поскольку подвержена изменениям. Ангел ступенью превосходит душу, поскольку обладает неподвижностью, но на одну ступень уступает Богу, являясь множественностью. Бог же благодаря своему единству бесконечно превосходит все. Зороастр воспел это так:

Отец заключил в себе всего себя, не поместив собственный огонь  
в следующим за ним разуме.

Он мог бы сказать иначе: Бог не сравним ни с чем другим.

Тело приводится в движение исключительно извне, ибо по своей природе оно ничего не создает. Качество приводит в движение иное, но само получает движение со стороны. Душа приводит в движение иное и приводится в движение от самой себя. Ангел приводит в движение иное — иначе говоря, воздействует на иное. Сам Ангел неподвижен, но эта неподвижность не от него самого — он неподвижен благодаря божественному единству. Что же иное может означать недвижность, как не пребывание, как мы уже сказали, в единстве со своей природой? В движение Ангел приводит иное также благодаря Богу. Ибо все действующие начала делают все, что они делают, благодаря качественному превосходству перводействия. Бог через себя все движет и на все воздействует; Он стабилен благодаря самому себе. Как все начала, которые таковы, какие они есть, с помощью иного, сводятся к некоему первоначалу, которое таково благодаря самому себе, так все, что стабильно и приводит в движение через иное, мы относим к Богу, неподвижному благодаря самому себе и также приводящему в движение. И все, что подвижно от иного — а именно тела и качества, мы относим к душе, подвижной благодаря самой себе. Я подчеркиваю — подвижной благодаря самой себе. Если ты будешь нисходить от Бога через Ангела, то тебе может показаться, что как Бог, так и Ангел неподвижны и первое подвижное на твоём пути — это душа. Все, что изначально является таковым, какое оно есть в каком-либо роде, есть таковое само по себе. Например, то, что изначально является светлым или

горячим, светит и греет само по себе. Так и душа, поскольку она является первым подвижным началом среди подвижного, безусловно, подвижна сама по себе. Признаком этого является то, что лишённые души тела приводятся в движение исключительно от внешнего воздействия, а тела одушевленные осуществляют движение сами по себе по собственному побуждению и в любом направлении. И поскольку душа дает телам возможность двигаться в каком угодно направлении, то из этого следует, что душа истинно и изначально подвижна сама по себе и что она есть первое подвижное начало. Благодаря ее присутствию в теле возникает некий образ способности самостоятельного движения, и движение при этом может происходить в любом направлении. Это означает, что душа есть источник движения, из которого проистекает способность к приведению в свободное и всеобщее движение (*agitatio*). Через это, как я полагаю, находит свое объяснение знаменитое и загадочное пифагорейское положение, использованное Ксенократом\*: душа есть число, движущее само себя, иначе говоря, число по природе своей обладающее множественностью и подвижное благодаря этой присущей ему особенности. Многие, как мы уже заметили выше, доказывают нам, что природа такого рода неизбежно должна где-то существовать. Во-первых, потому что все, что является таким, какое оно есть, благодаря иному, сводится к чему-то, что и само по себе таково. Во-вторых, если существует много того, что получает движение извне, то, если таковы все вещи, мы будем либо блуждать в бесконечности, либо будем вращаться по одному и тому же кругу. Между тем движитель (*motor*) у нас будет один и тот же, он же первый и он же последний. Будет одна и та же причина и один и тот же результат действия, а в вещах не будет никакого определенного порядка.

Причина же приводит нас к некоему движителю, который уже не получает движение от другого. Однако непосредственно предшествующий получающим движение извне телам движитель (*motor*) не является полностью неподвижным, ибо далее всего отстоят друг от друга два начала: то, что получает движение извне, и то, что полностью неподвижно. Средним меж ними будет то, что способно изменяться само по себе. В-третьих, если есть какая-либо вещь, движущаяся тем лучше, чем ближе она находится к движителю, и если необходимо достигнуть наилучшего вида движения, то неизбежно где-то должно существовать нечто, в чем сущность и податлива движению, и одновременно способна заставлять двигаться. В-четвертых, если что-то должно быть приведено в движение, то следует, чтобы либо движитель был обращен к этому подвижному началу, либо, наоборот, подвижное начало было обращено к движителю, либо, наконец, оба были взаимно обращены друг к другу.



Стало быть, пусть в природе будут постоянными только Ангелы, Бог и тела. Бог и Ангелы, поскольку неподвижны, не будут приближаться к телам, а тела не будут приближаться к Богу и Ангелам, поскольку по своей природе находятся в состоянии одеревенелости, в результате чего вещи не будут обладать собственным движением. Пусть существует по необходимости некая природа, подверженная изменениям по собственному побуждению, которая, сама по себе приближаясь к телам, сможет вывести их из состояния одеревенелости. И пусть сама эта бодрствующая природа испытает свои силы на самой себе, прежде чем выкажет их в теле, чтобы, подобно тому как из духовной субстанции возникает телесная субстанция, из духовного движения возникло телесное движение. Я полагаю, что Платон понимал это в «Законах», когда говорил: если ныне все остановится, а немного спустя нечто снова должно будет прийти в движение, то что в первую очередь придет в движение? (Plat. legg. 895). Очевидно то, что само по себе склонно к движению, поскольку ближе к способности движения. За его движением последуют и прочие, подверженные движению вещи. Это самодвижущееся начало Платон называет в «Федре» источником и началом движения — источником, поскольку это начало имеет движение из самого себя, а началом, поскольку изливает это движение на другие начала. Но здесь возникает сомнение. Если Бог и Ангел приводят нечто в движение и если душа, подчиненная им, в любом случае находится под их воздействием, то как она получает движение от самой себя? Ответим на это так. Глядя на луг, Апеллес попытался изобразить его красками на картине. Луг же демонстрировал себя и возбуждал стремление Апеллеса. Такого рода демонстрация и разжигание стремления можно назвать действием, поскольку они оказывают воздействие на что-то, но их никоим образом нельзя назвать движением, поскольку это не обладает длительностью, а движение — это действие, совершающееся во времени. Однако происходящие в Апеллесе созерцание и рисование можно назвать движением, поскольку это совершается постепенно — Апеллес созерцает то один цветок, то другой, а затем их рисует. Следовательно, луг заставляет душу Апеллеса видеть себя и возбуждает в ней стремление рисовать, и это происходит одновременно. Но поскольку в различные моменты времени художник видит и рисует то одну травинку, то другую, то действие производит не сам луг, а душа Апеллеса, природа которой такова, что созерцает и отображает различные вещи не одновременно, а постепенно. Стало быть, началом и концом движения, состоящего из созерцания и отображения, является луг. Ибо откуда берет начало созерцание художника, туда же направлено и его стремление. Однако источник, благодаря которому такого рода действие происходит постепенно, с течением

времени и называется движением,— это душа самого художника. Сходным образом рациональная душа у платоников с помощью некоего непрерывного света помышляет некоторым образом о Боге и Ангеле и предчувствует их, и стремится по сходству с ними изображать саму себя, и приводит себя в движение, одновременно при этом формируя себя,— отчасти созерцанием, а отчасти нравами и действием. Это стремление к движению, собственно, проистекает из самой природы души, словно из непосредственного источника движения,— из деятельности, ограниченной, разумеется, во времени. Однако душа испытывает побуждение от высших сил как от высшего начала и конца. Вливания (*infusiones*), истекающие в душу от высших сил, одновременно едины, недвижны, внезапны и вечны и, насколько это в их силах, совершают в душе сходное, а именно действия внезапные, неподвижные и вечные. А то, что процессы душевной деятельности и их результаты имеют происхождение и с течением времени постепенно меняются, связано с природой самой души, уступающей высшим силам. Рассмотрим суть дела на следующем примере. Солнце имеет свет от самого себя. Оно мгновенно изливает этот свет на Меркурий. Меркурий так же мгновенно воспринимает этот свет и после этого непрерывно остается целиком залитым светом. Солнце мгновенно изливает свет и на Луну, однако она воспринимает его не мгновенно, а по истечении времени, ибо сообразно со своими поворотами к Солнцу, она принимает его свет то так, то этак и по своей природе изменяет свой облик в соответствии с изменением света. Солнце означает Бога, Меркурий — Ангела, а Луна — душу. Однако то, что я говорю о Меркурии, можно сказать в равной мере и о всех расположенных выше Луны звездах. Как звезды соотносятся с Солнцем, так Ангелы соотносятся с Богом, а душа соотносится с Богом, как Луна с Солнцем. Таким образом, ничто не препятствует душе нисходить от божественных начал и принимать в себя божественное и при этом двигаться в соответствии с собственной природой и полностью сохранять способность к движению и жизни.

## ГЛАВА 2

*Душа — средняя ступень вещей и соединяет воедино  
все ступени, как высшие, так и низшие, пока  
сама восходит к самым высшим ступеням  
или спускается к самым низшим*

ЧТОБЫ когда-нибудь добраться до того, чего мы хотим, давайте снова соберем все пять степеней вместе, поместив Бога и Ангела на вершине природы, тело и качество снизу, а в середине — между

высшим и низшим — душу, которую мы справедливо, по примеру платоников, называем третьей, или средней сущностью, поскольку по отношению ко всему она является средней и с двух сторон — третьей. Если ты начнешь нисхождение от Бога, то обнаружишь душу на третьей ступени при спуске и на третьей же ступени при восхождении выше тела. Здесь находится, как мы полагаем, этого рода сущность, в высшей степени необходимая в природе. Из-за такого местонахождения души всегда неподвижный Ангел, как утверждают платоники, обретает свойство качества — иначе говоря, иногда движется. При этом качество полностью отлично от Ангела: с одной стороны, потому что качество подвижно, а Ангел неподвижен; с другой стороны, потому что качество возникает время от времени, а Ангел существует постоянно. Отсюда возникает необходимость в среднем звене, которое частично соединялось бы с Ангелом, а частично с качеством. Что же это такое? Неужели то, что существует, или, иначе, временами находится посередине? Конечно, ничего такого нет, ибо то, что временами находится посередине, иными словами, существует в непосредственной близости, — либо само по себе, либо под влиянием неизменного состояния — существует постоянно. А значит, средним окажется то, что постоянно возникает, иначе говоря, движется. Это среднее всегда, поскольку неподвижно, сливается с Ангелом, а поскольку движется — с качеством. Отсюда следует, что неизбежно должна быть третья сущность, средняя между ними, которая бы постоянно двигалась и жила, и своим движением распространяла бы жизнь на тела. Правильно говорят платоники, что выше того, что подвластно времени, есть то, что существует в течении всего времени. Выше него то, что существует вечно, и, наконец, выше этого сама вечность. Но между тем, что только вечно, и тем, что только временно, находится душа — словно некое соединение того и другого. В этом некоторым образом с душой сходны части мирового тела. Есть те, кто полагают в вечности существование огненного, полностью подвижного неба, а некоторые — существование сферы, одновременно пребывающей отчасти в вечности, а отчасти во времени. Вещи составные они считают пребывающими исключительно во времени. Сходным образом они помещают чистые разумы на первой ступени, а душевные разумы — на второй, и, наконец, телесные души — на третьей ступени.

Однако, возвращаясь к нашей теме. Любое творение, состоящее из многих частей, является в высшей степени совершенным в том случае, если склеено из своих членов так, что становится всесторонне единым, тождественно себе, созвучно себе и нелегко поддается разделению. Это ясно показывает в смешении четырех элементов телесная природа, где далеко отстоящие друг от друга земля

и огонь соединяются посредством воздуха и воды. С еще большим основанием это соединение частей следует полагать в универсальном творении Бога, дабы у единого Бога было также единое творение. Бог и тело являются крайними и в высшей степени взаимно противоположными точками в природе. Ангел не связывает их, поскольку полностью устремлен к Богу, пренебрегая телами. Ангел есть совершеннейшее творение Бога и самое близкое к нему, он полностью божественен и перетекает в Бога. Качество также не соединяет крайние точки, поскольку склоняется к телу, покидая то, что выше него. Покинув бестелесный мир, качество становится телесным. Доселе все представляет собой крайние противоположности. Высшее и низшее, лишенные связующего их, взаимно избегают друг друга. Однако между ними помещено вышеозначенное третье, эссенциальное, начало, которое таково, что удерживает все стоящее выше него и не покидает ничего, стоящего ниже него. Таким образом, в этом начале высшее соединяется с низшим, ибо это начало одновременно и неподвижно, и подвижно. С одной стороны, оно сходится с высшими началами, а с другой — с низшими. А если это начало сходится и с теми, и с другими, это означает, что оно стремится и к тем, и к другим. По этой причине оно по некоему природному побуждению восходит к высшим и нисходит к низшим. И пока восходит, не покидает низшее, а пока нисходит, не порывает с высшим. Ведь если оно покинет одно из этих начал, то склонится к противоположной ему крайности и уже не будет истинной скрепой мироздания (*corula mundi*). Это начало делает в точности то, что делает воздух, находящийся между огнем и водой. С огнем воздух сходится по теплоте, а с водой — по влажности. Там воздух горяч вместе с огнем, здесь он влажен вместе с водой. Там воздух истончается и начинает сверкать, как огонь, здесь он, наоборот, тускнеет вместе с водой. Даже, скорее, воздух делает то же, что и свет Солнца. Ибо свет от Солнца нисходит в огонь и наполняет огонь, но при этом не теряет своей связи с Солнцем. Он постоянно соединен с Солнцем и постоянно наполняет огонь. Он полнит воздух, но не загрязняется загрязненным воздухом. Так же и третья сущность (*essentia tertia*), она должна крепко держаться за божественные начала и наполнять смертные начала. Пока эта третья сущность прикрепляет себя к божественным началам, поскольку духовно соединена с ними, и это духовное единение порождает познание (*cognitio*), она познает духовные начала. Пока эта третья сущность наполняет тела, изнутри заставляя их двигаться, она их животворит. Стало быть, третья сущность — зеркало божественных начал, жизнь смертных начал, соединение тех и других. Но каким образом она соединяется с телами? Неужели это происходит таким образом, что сущность вступает в какое-либо тело, касается некой

одной точки этого тела и так, как считают, объединяется с телами? Конечно, нет. Ибо в этом случае она соединялась бы с точкой, а не с телом и не могла бы вдохнуть жизнь во все это тело: одна точка обладала бы жизнью, а остальное тело было бы ее лишено. Более того, если бы третья сущность, постоянно сосредоточенная в одной точке, пребывала бы объединенная сама с собой, она была бы тем же самым, что и Ангел, который далек от тела. И если бы эта третья сущность так приникала бы к божественному, то, определенно, утратила бы связь с телами. Стало быть, она соединяется не с одной точкой тела, а с бóльшим их числом, чем одна, и таким образом наполняет части тела. Но наполняет ли она их так, как белизна наполняет белую плоть, и вообще как какое угодно качество наполняет свойственную ей материю? Нет. Ибо в таком случае она была бы тождественна качеству и, оставив божественное, полностью приникала бы к телу. Белизна (*albedo*) присутствует в плоти так, что вместе с ней равновесно распространяется в наибольшее число ее частей и разделяется меж ними. По мнению физиков, часть белизны принадлежит части плоти, и в большей части плоти находится бóльшая часть белизны, а в меньшей — меньшая. Так белизна сделалась телесной.

Точно так же распространялась бы та сущность, которую мы называли третьей, если бы она не вливалась в тело иным, чем качество, образом. И если бы третья сущность распространялась бы так, как распространяется качество, то, влекомая к противоположной крайности природы, она перестала бы быть скрепой мира (*copula mundi*). Поэтому всякий раз, когда третья сущность проникает в тело, она целиком присутствует в его отдельных частицах (*particulae*), не разделяется и не растаскивается ни по каким его частям (*partes*), чтобы быть вместе с далеко отстоящими друг от друга частями тела, ибо соприкасается с телом с помощью силы, неподвластной делению, — не с помощью количественного объема. Оставаясь цельной и простой, третья сущность цельной и неразделенной присутствует в каждой части тела, точно так же, как голос и речь одновременно распространяются по всем частям дома. Ведь голос и речь одновременно слышны и понятны в каждой его комнате. Весьма возможно, что и эта третья сущность, являясь в самой себе чем-то неделимым, именно так полностью присутствует в объемном строении тела. Более того, в связи со своей неделимостью и несвязанностью с определенным местом, она может целиком проникать во все, что находится на своем месте, и овладевать им. Количественная протяженность (*extensio quantitatis*) обнаруживается повсюду, проявляя силу своего присутствия так, что вещь, распростертая (*res extensa*) в количественном отношении, не может одновременно целиком находиться более, чем в одном месте. Оставаясь неделимой, она тем не менее

будет находиться в каком-то месте слитая с количественностью тела (как точка, которая обозначается на линии словно предел этой линии). Она не может быть одновременно в каких угодно частях тела. Так точка, которая где-то на какой-то линии является обозначением круга, отсутствует на его других линиях и не распространена на всю линию или круг (*circulus*). Однако точка, являющаяся центром круга, не принадлежит никакой линии. Она в известном смысле обнаруживается во всех линиях, которые затем сводятся к окружности (*circum ferentia*). И в то время как никакая точка, обозначенная на окружности, не смотрит равным образом на весь круг, его центр, не привязанный к окружности, озирает весь круг.

Итак, означенная божественная вещь не может одновременно находиться полностью в большем, чем одно, числе мест. Эта божественная вещь, будучи неделимой, не имеет определенного местоположения в другой, подверженной делению, вещи. Эта третья сущность не имеет протяженности, поскольку тогда была бы качеством, и не имеет места ни в какой протяженности, поскольку не могла бы свободно двигаться сама по себе, если бы сама по себе не сохраняла состояние покоя. По этой причине третья сущность подобна некоей точке, живущей в самой себе и полностью свободной от всякой количественности и положения. Поэтому эта сущность равно охватывает все расположение тела. И когда она входит в тело, то, не являясь точкой, принадлежащей к некоей количественности, не притягивается ни к какой точке телесной количественности. Ведь она, находясь вне рода количественности, не имеет предопределенной необходимости касаться какой-либо количественной точки. Напротив, третья сущность — словно центр всех линий и всего круга. Отсюда также следует, что эта сущность одновременно и делима, и неделима. Делима потому, что по причине разделения тела, распространяет свою жизненную тень (*umbra vitalis*), когда соединяется с различными частями тела. Неделима, поскольку одновременно является и цельной, и простой. А делима — я повторяю снова, — поскольку ее тень присутствует во всем делимом теле. Неделима же, поскольку сама неделимым образом (*per modum individuum*) целиком присутствует в какой угодно части тела. Опять-таки, неделима, поскольку имеет единую и неподвижную субстанцию. Делима, поскольку в процессе своего действия делится на многие части, когда действует в движении и времени. Она неделима, поскольку снизу вверх взирает на находящиеся выше нее сущности, которые в высшей степени едины. Делима, поскольку склоняется к ниже стоящим сущностям, которые более всего подвержены делению.

Кажется, что природа, наделенная такими свойствами, чрезвычайно необходима в иерархии мироздания. После Бога и Ангела,

которые неделимы ни во времени, ни в пространственном измерении, а также выше тела и качеств, рассеянных во времени и пространстве, третья сущность является средним элементом. Этот средний элемент в известном отношении разделяется в потоке времени, однако не разделяется в пространстве. С другой стороны, по своей природе этот средний элемент не является постоянно собранным воедино, как высшие сущности, но и не распадается на части — как низшие. Он неделим, равно как и делим. Это та самая сущность, которая, как говорит Тимей из Локр и Платон в книге о мире (*de mundo*) состоит как из неделимой, так и из делимой природы. Эта та сущность, которая внедряется в смертные начала, сама не становясь при этом смертной. Целой и неразъятой она внедряется в тела и такой же извлекает себя обратно. И поскольку она, пока управляет телами, вместе с тем крепко держится и за божественные начала, то является госпожой, а не спутницей тел. Она есть величайшее чудо в природе. В то время как прочие вещи, стоящие ниже Бога, суть нечто единое в себе, эта сущность является одновременно всем. Она несет в себе образы божественных начал, от которых зависит сама. Она несет в себе устройство и образы низших начал, которые определенным образом сама и производит. И поскольку эта сущность является между всеми ними средней, то наделена силами всех. А если это так, то эта сущность имеет способность переходить во все. И поскольку она является настоящим соединением мироздания, то, переходя в одни начала, не оставляет другие. Она постоянно сохраняет целокупность мироздания, так что по праву может быть названа центром природы и всеобщим посредником, связующей цепью Вселенной, лицом всех вещей, узлом и скрепой мира (*nodus et copula mundi*).

Какова природа этой третьей сущности, сказано, как я полагаю, достаточно. А что эта сущность есть, собственно, место пребывания разумной души, легче всего понять из следующего определения: она есть жизнь, умопостигающая с помощью мыслительного процесса и дающая жизнь телу в потоке времени. Такова означенная сущность. Она живет, умственно постигает и предоставляет жизнь телу. То, что она живет, — ясно, поскольку мы утверждаем, что на земле живет то, что способно к движению во все стороны благодаря собственному качественному превосходству, а именно — способно двигаться вверх и вниз, вперед и назад, вправо и влево. Так двигаются растения и одушевленные существа. Стало быть, там, где есть внутреннее и общее движение, там есть и жизнь. Жизнью я называю саму внутреннюю способность к движению. Где более всего присутствует такого рода способность, там находится общий источник стремления к движению и само перводвижение. Движение является внутренним и общим, где возникает впервые. А перводвижение

пребывает в означенной третьей сущности. Стало быть, там же находится и жизнь — жизнь, я подчеркиваю, такого рода, что тела с ее участием живут и двигаются. Эта жизнь по своей природе ближе всего стоит к телам.

Итак, означенная третья сущность — это жизнь, оживляющая тела. Кроме того, она есть жизнь умопостигающая. Если в каком-либо месте движение совершенно, то там, где оно возникает. Поскольку всякое совершенство направлено вниз, на позже возникшие виды движения, нисходя не откуда-то, а лишь от перводвижения, стало быть, движение в третьей сущности самое совершенное из всех видов движений. Оно есть тот вид движения, при котором происходит минимальное отделение от своего источника и который в наибольшей мере соединяется со своим основанием, который также в высшей степени является единым и одинаковым, самодостаточным, подражающим самому совершенному образу. Таково, как известно всякому, круговое вращение (*circuitus*), единственное из всех видов движения, не имеющее конца. Другие виды движения имеют предел, далее которого двигаться непозволительно за неимением неограниченного пространства. Круговое вращение повторяет уже совершенный путь раз, затем второй, третий, повторяя его сходным образом и в четвертый. Конец переходит в начало. По этой причине, когда кажется, что круговое движение заканчивается, оно на самом деле вновь начинается. Таким образом, третьей сущности присуще вечное круговое движение — в движении по кругу она возвращается к себе самой. Но получая движение из самой себя, она, конечно, движется в самой себе, так что возникает некое завершение стремления к движению там, где находится его некое начало, а посему причина, вызывающая стремление двигаться, в определенном смысле производит движение ради самой себя. Означенная сущность, начиная от самой себя, постоянно возвращается к самой себе, распространяя свои силы от высших начал через средние к низшим, поворачивая затем сходным образом низшие начала через средние к высшим. В таком случае, третья сущность изучает саму себя и то, что она содержит внутри себя, а если изучает, то, определенно, и познает. Познает же она себя с помощью умственного восприятия, когда по признакам узнает свою духовную и полностью отделенную от материи сущность. Познание такого рода называется умственным восприятием. Мы, определенно, видим, что наше познание есть не что иное, как духовное единение с некой духовной формой. Зрение видит, соединенное посредством своего духа с духовным цветовым образом, а соединенное с материей ничего не различает. Это станет ясно, если на пути нашего зрения поставить какое-нибудь тело. Так же и наш разум, с помощью духовного качественного превосходства,



соединяясь с телесными видами и образами вещей, познает сами эти вещи. Сходным образом, когда третья сущность — а она, конечно, есть сущность духовная — соединяется сама с собой, то духовным образом познает и постигает саму себя посредством самоизучения. Она также постигает божественные вещи, к которым духовным образом приникает как можно ближе. Постигает она и вещи телесные, к которым склонна по своей природе. Познает, — я подчеркиваю это — общаясь с ними в потоке времени, поскольку она подвижна благодаря своей способности совершать действия. На основании всего сказанного получается такое определение третьей сущности: она есть жизнь, в соответствии с природой оживляющая тела. Она также познает саму себя, божественное и природное — благодаря своему с ними общению. А тот, кто не увидит того, что определение третьей сущности полностью совпадает с определением разумной души, сам ее лишен. Согласно вышесказанному, разумная душа (*anima rationalis*) пребывает в третьей сущности (*tertia essentia*) — она занимает среднее положение в природе и все соединяет воедино.

## КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

### ГЛАВА I

*Есть три ступени разумных душ: на первой ступени стоит мировая душа (anima mundi); на второй — души сфер (animae sphaerarum); на третьей — души живых существ (animae animalium); последние же заключены в отдельных, предназначенных для них, сферах*

В НАЧАЛЕ, при нашем восхождении, мы имели дело с пятью ступенями. Затем, при нисхождении, сопоставляли их между собой, поместив посредине разумную душу. Мы исследуем по порядку ступени этой души, как имеют обыкновение делать теологи Меркурия. Рождение есть начало для кормления и возрастания. Ничто не может ни кормить, ни само получать пищу без появления на свет некоторых его частей. Мы считаем доказанным, что там, где за рождением следует вскармливание и рост, там присутствует жизнь и душа. Мы видим, что земля из собственных семян порождает бесчисленные деревья и одушевленные существа, кормит их и понуждает расти. Она также заставляет расти корни, как если бы это были зубы, и травы, подобны волосам, пока эти травы держатся за свои корни. Если же траву выдернуть из земли, оторвав от корней, она перестает расти. Кто же скажет, что лоно этой женщины-земли лишено жизни, лоно, по своему внутреннему побуждению рождающее и вскармливающее столько плодов, поддерживающее само себя, производящее зубы и волосы? То же самое можно сказать о воде. Стало быть, вода и земля имеют душу. Возможно, кто-нибудь скажет, поскольку ему так кажется, что живые начала, которые, как мы говорим, происходят от души земли и воды, рождаются не от земляного и водного рода души, а по причине втекания (influxus) в них небесных душ. При этом он думает, что земля и вода лишены собственных семян. Платоники, однако, скажут, что означенные втекания, поскольку они являются некими акциденциями, отделенными большим расстоянием от своих дающих жизнь субстанций, не могут породить здесь жизнеспособную субстанцию: акциденция не способна породить субстанцию, если только эта акциденция не подчиняется субстанции как инструмент, — я говорю здесь о ближайшей к акциденции субстанции. Ибо инструмент никогда не движется к форме искусства отдельно от художника. Таким образом,

означенное втекание горней жизни, отдаленное от самой жизни, не породит жизненной формы. Импульс, исходящий от небесных сил, поскольку он является общим для всякого элемента, ограничивается порождением некоей жизни в самом этом элементе посредством общей жизни всего элемента как инструмента. Этот импульс подсоединяется к жизни элемента, однако сам ничего не порождает. Ибо акцидент ограничен в действии собственной ступенью и никоим образом не может порождать субстанцию, будучи в состоянии лишь располагать к этому материю с помощью некоего акциденциального приготовления. Однако внутри элементов должна присутствовать созидательная жизнь. Это соображение заставляет нас думать, что для порождения субстанции необходима действующая субстанция (*substantia agens*), а для полноты действия необходимо полное присутствие самого действующего начала. Когда одна телесная субстанция придвигается для какого-либо действия к другой телесной субстанции, то в этом случае то, что является в самом действующем начале субстанциональным, остается снаружи, а то, что проникает внутрь, целиком носит характер акциденции. Однако требуется наличие проникающей субстанции, чтобы из этого возникла субстанция же, и при этом возникла совершенным образом. Такого рода субстанция — бестелесная и живая. Кроме того, поскольку естественные причины действуют в соответствии с природой, по этой причине они движутся к определенному результату не иначе, как в соответствии с устройством своей природы. В противном случае, они были бы обращены к одному результату не более, нежели к другому. В силу этого в какой степени естественные причины годятся для совершения дела, в такой степени они его и совершают. Верно и обратное. По этой причине травы и живые существа, которые, как кажется, рождаются в земле только благодаря гниению, должны возникать не в меньшей степени, нежели рождающиеся путем размножения. Но везде ли существуют собственные причины? В почве, без сомнения, существуют собственные причины, порождающие жизнь в земле. Если ты скажешь, что эти жизни связаны с горними душами, то тогда будет нужно, чтобы горние и всеобщие побудительные мотивы, через всеобщую душу земли, сводились к земным, носящим частный характер, душам, дабы от горнего всеобщего идти к противоположному — иными словами, к земному и частичному — через среднее, им соответствующее, то есть через земное всеобщее. С другой стороны, если ты поместишь в собрании множества действующих начал вышеозначенные названные собственными причинами, ты в конце концов будешь вынужден назначить из них какую-нибудь одну определенную причину, которая приводила бы к определенному результату и ограничивала бы действие притекающих к ней с разных сторон разнообразных причин. Это будут

те причины в душе земли, которые в соответствии с естественной идеей и предназначением породят виноградные лозы, а виноградная лоза создаст мух — в соответствии с предназначением. Земля, я подчеркиваю, создает такого рода вещи в материи, приведенной перед тем в то или иное состояние самой душой земли. Это будет происходить до тех пор, пока земля будет привлекать вселенские побудительные мотивы для приведения материи в то или иное состояние. Соответственно, если человеческое искусство есть не что иное, как некое подражание природе, и если это искусство создает свои творения на основе определенных правил, то и сама природа творит точно так же, и творит с помощью настолько более животворящего и мудрого искусства, насколько результативнее и краше выходят ее создания. И если искусство, создающее лишённые жизни творения и неспособное придавать им первоначальные и беспорочные формы, имеет при этом живые основания, то насколько же больше есть поводов думать, что природе также свойственны живые основания — природе, которая порождает живые начала и придает им первоначальные и совершенные формы. Что такое человеческое искусство? Некая природа, обрабатывающая материю извне. А что такое природа? Это искусство, изнутри приводящее материю в надлежащее состояние, как если бы внутри дерева имелся бы и плотник. Поэтому если человеческое искусство, находящееся вне материи, настолько соответствует своему творению и настолько близко к нему, что на основе определенных первообразов (*ideae*) доводит некоторые творения до совершенства, то насколько же лучше выполнит эту задачу искусство природы, которая не прикасается к поверхности материи руками или другими внешними по отношению к материи инструментами, как касается пыли душа геометра, когда он рисует на земле фигуры. Нет, искусство природы прикасается к материи подобным же образом, как геометрический разум (*geometrica mens*) создает изнутри мысленно воображаемую материю. Ведь как геометрический разум, когда он наедине с собой обдумывает строения геометрических фигур, формирует свою фантазию с помощью этих фигур, а посредством этой фантазии без всякого труда или намерения формирует проникнутый этой фантазией дух, так и в природном искусстве некая божественная мудрость с помощью разумных оснований напитывает природными семенами соединенную с ней самой жизнотворную и приводящую в движение силу и с ее участием, без малейшего усилия, формирует материю изнутри. Что такое ремесло художника (*artificium*)? Это разум художника в отделенной от этого разума материи. Стало быть, настолько схож порядок его труда с порядком природного искусства, насколько порядок художественного ремесла подобен искусству человека. И насколько материя ближе к природе, чем

к человеку, настолько природа в большей степени, чем человек, господствует в материи.

Итак, ты усомнишься предполагать в природе точные основания точных творений? Однако подобно тому как человеческое искусство, касаясь поверхности материи и творя посредством соприкасающихся с материей способов, производит лишь относящиеся к материи формы, так и природное искусство, как известно, действует исключительно на основании постоянно существующих предпосылок — поскольку либо порождает сущностные формы, либо извлекает их из основания материи. Большинство живых существ, как на земле, так и в воде, рождаются единственно благодаря гниению, без участия в этом телесных семян. Самые многочисленные из живых существ дают потомство из семян, разбросанных одушевленным существом, — иногда при наличии некоего нагревающего средства, иногда без явного его участия. Все травы и деревья, хотя по большей части размножаются либо посредством рассеивания семян, либо с помощью посадки саженцев, ежедневно во многих местах появляются на свет сами по себе, без всяких семян и саженцев. (Я оставляю в стороне высказывание некоторых философов, утверждающих, что после диковинных потоков из земли рождаются уже вполне совершенные живые существа.) Однако следует, чтобы из определенных семян возникало нечто определенное, чтобы то, что из состояния возможности переходит в действие, запускалось в действие посредством такой причины, которая сама бы имела в себе либо точно такое же, либо равное, либо превосходящее по качеству действие. Не следует при этом полагать достаточным, чтобы для этого всеобщая и определенная причина оказалась до такой степени могущественной. В противном случае, любая самая несовершенная здешняя причина могла бы при качественном превосходстве горних причин производить все самое совершенное. Все это означает, что повсюду, на земле и в воде, присутствуют в наделенной искусством и жизненной силой природе духовные и животворящие семена всего, что само порождает через самое себя повсюду, где недостает телесных семян. С другой стороны, эти духовные семена взлелеивают семена, оставленные живыми существами, и из гнилой виноградной косточки, природа которой однородна и не имеет никакой ценности, они порождают разнообразную, упорядоченную и драгоценную виноградную лозу. Делают они это собственными силами и различными способами. Та же самая жизненная природа выводит вонне субстанциональные формы элементов — из недр самой материи, куда не проникают телесные субстанции. Помимо прочего, эта природа вещей приводит к прекраснейшему разнообразию цветов и фигур, а также к силе жизни, что относится к элементам качества, которые иначе

выжигали бы и замораживали землю. Кроме того, когда от соприкосновения холодных тел возникает огонь там, где его прежде не было, а если и был, то разве что в виде некой и притом далекой от действия потенции, тогда сама эта потенция — посредством самой действенной присущей огню способности — порождает огонь. И где только имеют место акциденциальные качества, — которые, однако, без некой способствующей результату действия субстанции, никоим образом не достаточны для самого рождения, но приносят нечто, способствующее рождению, — там сама потенция выполняет роль порождающей субстанции. Даже в смешанных телах, которые по причине своей земной или водной толщины сами по себе малоподвижны и не имеют ценности, заключенная в них потенция побуждает к некой удивительной деятельной способности, зачаровывающей и укрепляющей человеческую душу, что не может происходить без наличия качественного превосходства куда более сильной души. Так, качественным превосходством живой и разумной природы, влитой в тела, обладает вербена *hierobotanon*. Она, как утверждают маги, способствует диагностическим способностям медиков. Камень агат благоприятен для зрения, ослабляет действие яда, одаряет силой и красноречием. Железо магнита притягивает к себе все, что может притянуть. Корнеола (*corneola*) останавливает кровотечение и смягчает гнев. Оникс разжигает гнев и порождает тревожность сновидений. Наконец, коралл, как свидетельствуют Метродор \* и Зороастр, избавляет от нездоровых страхов, отвращает молнию и град.

Нашими душами и погодными явлениями, определенно, управляет означенная выше природа, благодаря качественному превосходству которой и происходят такого рода вещи. Она влита в находящиеся на самом низу корпускулы, для того чтобы поднимать вверх низшие начала — без учета действия их собственной природы — к деятельной способности высших начал. То, что жизнь такого рода разлита по всему мирозданию, признают Стратон \* и Хрисипп \*, но при этом они полагают, что эта природа является высшим Богом. Платоники будут это отрицать, утверждая, что над жизнью, принадлежащей чему-либо и находящейся в чем-либо, должна быть жизнь, принадлежащая самой себе и находящаяся в самой себе. Но жизнь какой угодно сферы мироздания привязана к своей сфере не меньше, чем душа привязана к человеческому телу. По этой причине жизнь сферы, будь она отдельной или сферой всего мироздания, не является ни первожизнью (*prima vita*), ни Богом. Ибо превышний Бог есть существо высшее. Согласно платоникам, от высшего единства — как от отправной точки — может сразу же начинаться движение некое множество. Но не могут, однако, возникать столь великие несогласие и раздор между качествами, причиняющими друг другу

взаимные повреждения. С другой стороны, вблизи высочайшей доброты и красоты не может находиться ничего дурного и бесформенного. И напротив, много дурного и бесформенного имеет касательство к материи. Кроме того, если Бог есть само бытие (*ipsum esse*), то Он не может быть формой материи — такая форма является не самим бытием, а началом бытия (*essendi principium*). Бог есть бытие, если так можно выразиться, настолько абсолютное, что оно не пребывает ни в какой сущности (*essentia*), и тем более не находится в материи (*materia*). Стало быть, если Бог является созидающей первопричиной (*prima efficiens causa*), то прежде всего приводит в движение все, что ему принадлежит, а форма материи не создает перводвижения. Ибо составное начало вступает в действие прежде, нежели часть этого составного начала. Напротив, части составного начала находятся в некой потенциальной способности (*potentia*) к совершению действия самим составным началом. В самом же Боге нет никакой потенциальной способности к отдаленному от него действию. Стало быть, ни одно живое существо не возникает из самого себя и материи, как о том неразумно судят альмарианцы (*Almariiani*). Ибо разумное живое существо получает движение от самого себя. По этой причине оно может либо двигаться, либо оставаться недвижимым, и двигаться быстрее или медленнее. А то, что таково по своей природе, может оставаться в непрерывном равномерном движении не иначе, как под воздействием некоего, стоящего выше него, неподверженного изменениям начала.

Бог не является душой шаровидного тела (*globus*), и ни одно живое существо не создает себя из самого себя и сего шаровидного тела и не принуждается иметь над собою водителя. Но неужели мы согласимся, что жизнь сферы есть Ангел, что природные формы имеют своим отправным пунктом идеи ангельского разума (*ideae mentis angelicae*)? Никогда. Как тело через ту или иную сущность готовится к той или иной жизни, так через жизнь оно неизбежно подготавливается к такого же качества разуму. По этой причине Платон в «Тимее» говорит, что Бог, разум души, соединил душу с телом. Подобно тому как ясный разум не может соединиться с непросвещенным телом иначе, как только через посредство прозрачной души, так и светлое и прозрачное тело не может соединиться с темным и плотным, кроме как через прозрачное начало. Это прозрачное начало, обладая светом и уделяя его другим, посредством средней природы соединяется с телом, лишенным света и препятствующим его прохождению. Эта средняя природа (*natura media*), хотя сама и лишена света, однако не препятствует его вхождению. И если деятельность нашего разума совершается посредством некоего отстранения от материи, то действие ангельского разума, который в интеллектуальном роде является совершенным, очень

далеко удалено от материи. Но поскольку Ангел есть не что иное, как разум (*mens*), и поскольку разум, раз он служит действию, сторонится материи, то каким же образом субстанция Ангела может теснейшим образом примыкать к материи? Подобно тому как отдельные разумы людей принадлежат своим отдельным телам и приводят их в движение посредством душ, говоря иначе, посредством душевных сил (*animales vires*), так всеобщие разумы сфер охватывают и ведут за собой всеобщие тела посредством душ. Ибо таким образом и означенные сферы будут обладать присущей им жизнью, и божественные разумы не будут низринуты со своего высокого положения, и выше жизни сфер, которые одновременно связаны и с интеллектом, и с душой, будут находиться ангельские души, которые обладают только интеллектуальным, а выше них окажется Бог — жизнь жизнью. Можно добавить, что если ангельский разум является неделимым и неподвижным, и вообще стоит выше времени и пространства, то он никоим образом не подходит для делимого, изменяемого, подчиненного пространству и времени тела, либо он создает в теле означенные формы лишь при участии души как посредника. Душа, поскольку неделима и не подчинена пространству, формируется, либо направляется, Ангелом, но поскольку она подвержена изменениям и в чем-то сопричастна времени, то сливается с материей и в самой себе низводит полученные свыше формы к изменяемой и подчиненной времени природе, через которую эти формы легче всего переходят в также подверженное изменениям тело и уже в нем подчиняются делению. Платоники считают, что Бог через самого себя формирует Ангелов, через Ангелов формирует души, наконец, через души формирует материю, и полагают, что формы, удаляясь от высшей жизни и действия, постепенно настолько вырождаются, что устремляются в материю. При этом они уже не обладают ни истинной жизнью, ни истинной способностью к действию. Ведь и от Бога формы не переходят в Ангела, говоря иначе, не переходят из единой сущности в множественные качества, а от Ангела не переходят в душу, то есть не переходят из подвижного состояния в некое способное к действию движение, а от души эти формы не переходят в тело — из жизненного и активного движения не переходят к пассивному изменению смертной природы. По этой причине, если жизнь земли и воды и бесконечна, она одна тем не менее не является Богом. И ни беспредельное действие, ни Ангел не могут быть отданы ничтожнейшей потенциальной способности, и самый ясный разум не может находиться в непосредственной близости к наиболее затемненной природе. Следствием этого является то, что и земля, и вода обладают душами, благодаря искусству (*artificium*) которых эти сферы изукрашены самыми драгоценными вещами. Таким образом, и все



мелкие души (*animulae*) водных и наземных живых существ, притом что их ведет и направляет душа той сферы, к которой они принадлежат, самым роскошным образом украшают свои маленькие тела (*corpuscula*) и придают им разнообразие посредством беспредельного числа семян. Для земного шара (*globus terrigenus*) достаточно одной души, поскольку он вообще един, а части его находят свое продолжение в единой массе. Также одной души достаточно для водного круга. Однако необходимо, чтобы и у земли, и у воды была своя собственная душа, и души эти различались между собой по виду (*species*). Это демонстрируют природы самих тел, различающиеся видом (*species*), качествами (*qualitates*) и результатами действий (*effectus*). Если такие сферы, узкие и удаленные от чистоты душ гуще своей материи, живут своими душами, то в гораздо большей степени живут ими все более высокие сферы, которые намного чище и гораздо обширнее. Благодаря полученной от них пище земля и вода стремятся к порождению жизни. Свою душу имеет воздух, свою душу имеет огонь — на том же самом основании, что земля и вода. Подобным же образом восемь небесных сфер имеют свои восемь душ — столько небесных сфер насчитывали древние. На земле существует много живых существ (*animalia*), обладающих собственной душой, отличной от общей души земли, поскольку эти существа движутся в пространстве, а земля этого не делает. Поскольку эти существа отделены от земли, они живут жизнью. Чего нет у камней и растений, существующих посредством души земли, а не своей собственной. Живые существа живут, ибо возносят себя от земли ввысь с помощью полета (*volatus*), либо при помощи строений (*aedificia*) и различных приспособлений (*machinae*). Опять-таки, в воде есть великое множество живых существ, живущих благодаря собственным душам. Стало быть, если Бог сделал землю и воду столь плодородными и красивыми, то почему бы воздуху и огню, помимо общих душ, не содержать также множество собственных душ? Отсюда сделай вывод и о небесных сферах: если звезды, различаясь между собой количеством массы, светом и качественным превосходством, совершают свое собственное круговое движение, то они также обладают различными душами. Эти звезды точно так же украшают небеса, как воду водные, а землю наземные одушевленные существа. Мы часто созерцаем означенные небесные одушевленные тела благодаря исходящему от них изобильному свету. Наземные и водные обладающие душой существа мы видим, так как они близко расположены к нам и благодаря своей плотности предстают перед нашим взором. Однако мы не видим воздушных и огненных живых существ, поскольку не различаем нашим зрением элементов огня и воздуха, ибо они из-за неимоверно интенсивного света и малой плотности своей массы недоступны глазам

землян. То, что существует разумная душа земли, не подлежит сомнению, потому что некоторые одушевленные земные существа не лишены разумного начала, но в особенности потому, что творения земли прекраснее творений людей. Если душа этой низшей сферы не лишена разумного начала, то соответственно и души высших сфер имеют разумное начало. И на земле, и в воде существует такое многообразие частей, что из земных тел некоторые менее чисты, а некоторые обладают наивысшей степенью чистоты. Первые обладают неразумными душами, а последние — разумными. То же самое мы наблюдаем и в воде, где в илистых ее частях обитают неразумные рыбы. Существуют также морские божества (δαίμονες), которых Орфей называет nereидами. Эти божества обитают в верхних водных испарениях. Такого же рода божества присутствуют и на земле — в туманном воздухе. Их тела иногда доступны зоркому глазу, особенно, как утверждает Зороастр, в Персии и Африке. Порфирий \* добавляет, что можно видеть только тех демонов, в телах которых помимо водных испарений в достаточном количестве присутствует огонь, — что случается на восходе солнца или в полдень. Порфирий говорит, что можно прикоснуться к демонам, в которых, кроме прочего, есть много земли, — это те самые, какие в свое время имелись у этрусков. Однако во всех сферах, находящихся выше воды, нет других одушевленных существ, кроме тех, что наделены разумным началом, поскольку эти сферы не разделены на плотные и разреженные части, и все, что там есть, намного чище водных испарений.

Да будет нам позволено вспомнить пифагорейцев. Поскольку всякое наибольшее множество необходимо свести к небольшому числу, небольшое число — к немногим единствам, а немногие единства — к одному единству, то бесчисленную множественность душ, живущих в любой сфере мироздания, следует свести к небольшому числу душ, выдающихся, иными словами, первенствующих, по своим качествам — а именно к числу двенадцать. Но почему именно к двенадцати? По той причине, что как у древних единое тело мироздания содержало в себе двенадцать членов (*artus*), а те в свою очередь — большее число малых членов (*articuli*), так и единая душа мироздания содержит в себе двенадцать душ. Из этих душ каждая имеет в себе большее число малых душ. Причем так, как изначально единая душа мироздания содержит в себе двенадцать главных душ (*animae principales*). Почему так? А вот по какой причине. Поскольку душа каждой сферы избрана из первоначального числа душ, равного двенадцати, и приложена к своей сфере, то она, естественно, вновь возвращается к числу двенадцать. Знак этого числа мы обнаруживаем в первой и последней сфере. В первой сфере зодиака мы различаем двенадцать одушевленных звездных существ (*animalia siderea*).

Но в каждом из этих созвездий имеется некая главная звезда, словно сердце нарисованного на небе одушевленного существа. В этом сердце живет душа всего созвездия. Там пифагорейцы помещают двенадцать божественных душ. В сердце Овна находится Паллада. В сердце Тельца — Венера. В сердце Близнецов частично находится Феб. В сердце Рака — Меркурий. В сердце Льва — частично Юпитер. В сердце Девы находится Церера. В сердце Весов — Вулкан, а в сердце Скорпиона — Марс. Диана находится в сердце Стрельца. Веста — в сердце Козерога. В сердце Водолея — Юнона, а в сердце Рыб — Нептун. Так же и в последней, земной, сфере пребывают двенадцать человеческих жизней. Люди живут посредством данного им разумного начала, посредством гнева, данного сердцу, и желания, отданного во власть печени. Если сказать о ком-то, что он не пользуется ничем из этого, то это будет означать, что этот человек будет не способен даже дышать. А если кто-то пользуется исключительно своим разумным началом (*ratio*), то он не будет человеком. Невозможно, чтобы соединенная с телом душа входила в него исключительно посредством разумного начала. Человек также не может пользоваться только силой гнева (*vis irascendi*), поскольку гнев всегда служит либо разуму, либо желанию (*cupiditas*). Но человек не может пользоваться и только желанием, ибо оно постоянно возрастает, либо искаженным разумным началом (*ratio depravata*), или исключительно склонностью к гневу (*iracundia*).

Стало быть, человеку остается двигаться либо с помощью всех означенных сил, либо с помощью двух. Итак, первая сила будет человеческой жизнью, с использованием по большей части разумного начала, в меньшей степени желания (*cuncupiscentia*) и менее всего гнева (*ira*). Вторая — с как можно большим использованием разумного начала, в меньшей степени — желания, в наименьшей — гнева. Третья — с наибольшим использованием гнева, в меньшей степени — разумного начала, в наименьшей — похоти (*libido*). Четвертая сила больше пользуется гневом, меньше желанием и менее всего разумным началом. Пятая в обилии использует похоть, недостаточно разумное начало и редко — гнев. Шестая сила часто впадает в похоть, редко во гнев и совсем мало пользуется разумным началом. Таким образом, из совместного использования трех сил создаются шесть видов жизни. Шесть других видов жизни рождаются из употребления двух сил. В первой жизни разумное начало побеждает гнев, во второй жизни, наоборот, гнев побеждает разумное начало, в третьей разумное начало одерживает верх над страстью (*concupiscentia*), в четвертой, наоборот, страсть побеждает разумное начало, в пятой гнев господствует над страстью, в шестой, напротив, страсть правит гневом. Если в двух крайних сферах мироздания сохраняется число, равное двенадцати, оно сохраняется

и в средних. Посему, как мы начали это делать немного ранее, давайте возведем по порядку бóльшую часть душ, живущих в любой из сфер, к двенадцати главным сферам, обитающим в той же самой сфере. Вновь возьмем двенадцать главных сфер в какой угодно одной из двенадцати сфер — ибо у древних было именно столько сфер мироздания. Теперь давайте соотнесем означенные сферы с двенадцатью общими душами названных сфер, а с другой стороны, соотнесем двенадцать душ этих сфер с единой душой единой материи. Поскольку душа имеет свою долю участия в разуме и поскольку следует, чтобы выше соучаствующей природы находилась полноценная сама по себе природа, то душевный род (*anima genus*) возносится вверх к свободным разумам, а свободные разумы в свою очередь возносятся к единому разуму. Единый разум, в силу того, что он есть разум и притом единый, самым непосредственным образом должен направляться к единому началу, которое не может быть то одним, то другим, как например один разум и одна душа, но должен быть сам по себе единым. Пифагор называет его универсальным Аполлоном. Ибо он считает, что слово *απολλων* произносится как *ἀλλόν*, что означает «отделенное от множества». То же самое он называет *τάγαθόν*, что означает «благо», поскольку доброта и совершенство каждого состоят в его единстве. Стало быть, если доброта и единство являются в вещах одним и тем же, то выше вещей также существует то же самое первое единое, оно же и первое благо. По этой причине первое единое и благое самым непосредственным образом стоит во главе единого разума, а единый разум — во главе многих разумов. Сначала единое и благое возглавляют двенадцать разумов — водителей, а также двенадцать раз по двенадцать разумов, находящихся под ними, и, вдобавок, еще большее число разумов. Наконец, единое и благое начало повелевает единой душой мироздания, а последняя стоит во главе душ двенадцати сфер. Двенадцать душ стоят во главе двенадцати душ, взятых двенадцать раз. Душа каждой сферы стоит во главе двенадцати душ, отличающихся в ней своим качественным превосходством. В итоге, двенадцать, взятых двенадцать раз, душ стоят во главе бесчисленных душ. Ибо в какой угодно сфере двенадцать главных душ ведут за собой души означенной сферы. Об этом, по воле самого Аполлона, постоянно поет хор муз, сопровождая мелодичное пение танцами. Орфей говорит об этом так:

Ты наполняешь все небо кифарой своей многозвучной.

Но мы уже достаточно побеседовали с пифагорейцами. Вернемся к платоновскому порядку, о котором шла речь выше. Мы доказали, что сферы мироздания живут по одному разумному началу. Перейдем теперь к другому. Поскольку мы видим, что сферы мироздания

находятся в движении, и мы обнаружили источники их движения, а, кроме того, знаем, что одна сфера не может быть выше другой, и источники движения не могут быть одни выше, а другие ниже, и так до бесконечности, то мы вынуждены признать, что существует некая сфера, которая начинает движение раньше прочих. Если она начинает движение первой, то, определенно, движется по причине своего внутреннего начала (*principium intrinsecum*). Ведь, как мы указали выше, то, что согревает и охлаждает, делает это с помощью внутреннего тепла или холода. Ибо всегда то, что является таковым через посредство иного, следует возводить к тому, что является таковым само по себе. И если все мельчайшие тела мироздания содержат некоторым образом в самих себе качественные превосходства своих движений и творений, что проявляет себя в частях элементов и травах, то насколько же более у одушевленных существ самые обширные сферы мироздания обладают в самих себе началами своих круговращений — началами, я подчеркиваю это, самыми к ним дружественными, благодаря которым сферы сплочены между собой теснее, нежели наши тела соединены с душами. Движение является настолько же более естественным и эффективным, насколько оно теснее соединено со своим источником. Что касается небесного движения, то оно в гораздо большей степени, по сравнению с прочими движениями, чуждо всякому насилию (*violentia*) — оно естественно и результативно. Но что это за начала? Неужели это некие качества? Неужели, подобно тому как, например, части стихий движутся, как кажется, благодаря тяжести и легкости и действуют благодаря теплу и холоду, также и сферы мироздания вращаются благодаря такого рода качествам? никоим образом. Ибо качество ограничено местоположением и частями, приписано каждому виду материи в отдельности и имеет также ограниченное действие, обладая способностью испытывать усталость. По этой причине оно не может заставлять двигаться свой объект постоянно или одним и тем же образом. Так что любое качество производит одно единственное творение и движется к единственной цели. Что иное создает тепло, кроме тепла, а холод, кроме холода? Легкость влечет исключительно вверх, а тяжесть вниз. Стало быть, качество никогда по своей природе не производит противоположный результат в своем главном действии. Этот результат никогда не возвратится произвольно в то место, откуда он вышел, и никогда произвольно не выйдет оттуда, куда он доставил себя естественным образом.

Однако небо всегда движется равномерно и при этом производит различные и противоположные друг другу явления, и в соответствии с этим различием разнообразно располагает стоящую ниже материю. Небо вводит различные конфигурации и не имеет в своем

круговом движении никакого определенного предела. Какую только точку ты ни наметишь на небесной тверди, к этой точке подойдет какая угодно неизмеримая часть неба и вновь с удивительной легкостью отойдет назад без всякого принуждения. То, что возникает принудительно, не существует долго и не сохраняет строй упорядоченным и тождественным себе. Прибавь сюда и то, что небо, поскольку оно одновременно вращается противоположными движениями, если бы при этом его водителем было качество, то, определенно, его вели бы противоположные между собой качества. Однако противоположные качества природы не могут находиться там, где нет никакой борьбы и гибели. Точно так же, поскольку природа имеет свои пределы и по этой причине не способна стремиться к неограниченному, противоположно направленному, каковым является движение, и поскольку движение возникает лишь благодаря состоянию покоя (*quies*), то круговое движение (*motus circularis*) само по себе не стремится к покою и, стало быть, не приводится в движение природой. Если круговое движение когда-либо и прекращается, то восстанавливается не благодаря природе. Кроме того, имеющее свою протяженность в теле качество не может возвращаться к самому себе, будучи связано с телом. Каким же образом тогда качество дает небу способность возвращения, по завершении круга, к исходной точке, если оно не имеет в себе этой способности? Точно так же, поскольку тело ничего не совершает по своей природе, а лишь благодаря качеству, и поскольку качество не своей властью дает силу телу, а лишь в той степени, в какой само получает движение из другого источника, то, если качество приводит в движение небо, это означает, что качество в то же самое время получает движение из другого места. Что же является источником его движения? Уж не Бог ли это? Конечно, нет, поскольку первая по своей природе причина, бесконечно все превосходящая, не родственна ни одному из тел и равным образом имеет общение со всеми телами, будучи отделена от них. Если бы Бог был первоначальным побудителем к движению (*proprius agitator*) какого-либо тела, Он уже не был бы более побудителем движения для всех тел. А поскольку Он является побудителем движения для всех тел, то не побуждает к движению отдельные тела.

Однако сферам, как мы уже об этом говорили, требуются теснейшим образом связанные с ними движители. Кроме того, поскольку сферы взаимно отделены друг от друга, то приводятся в движение различными движителями, и одним требуются одни, а другим другие, поскольку между движителями и движением должно быть пропорциональное соотношение (*proportio*). Не следует одобрительно относиться к мнению тех, кто распределяет движители между сферами так, что Бога они уделяют первой сфере, а прочим

приписывают прочие разумы. Так как распределение происходит согласно пропорции, в которой сферы находятся меж собой в иерархии природы, то Бог и разум будут также соотноситься друг с другом. И Бог будет превосходить прочие разумы ровно настолько, насколько первая сфера превосходит прочие сферы, и при этом Бог не будет беспредельным. Он также будет состоять из всеобщей природы, благодаря которой входит в соприкосновение с прочими вещами, и из собственной, по причине которой Он отделяется от прочих вещей. Кроме того, Бог есть сама доброта, которая, в свою очередь, приводит в движение все вещи, подобно тому как то, что привлекательно, вызывает стремление к себе. Таким образом, Бог, словно всеобщий предел (*finis*), приводит в движение небо. Что же касается тела, то оно движется к внешнему пределу не иначе, как благодаря внутренней форме некоего предела. Эта форма и есть созидательница движения. Стало быть, небу присуща форма, с жадностью стремящаяся к перводоброте и создающая движение. Жадность эта не слепа, как у камней, и не лишена разума, как у зверей. Ибо как может жадное стремление к первоистине, соседствующее с мудростью, быть слепым и неразумным? Особенно когда подобное жадное стремление приводит свое тело в движение в рамках большей иерархии, нежели та, в которой наше разумное начало приводит в движение наше тело. Отсюда следует, что не Бог непосредственно приводит в движение небесный свод, а некая присущая небу способная к разумной жизни форма, жадно стремящаяся к божественной доброте. И если кто-нибудь скажет, что небеса движутся благодаря некоему устройству, с помощью которого некогда вращались медные сферы Архимеда \*, то он вынужден будет признать, что само это устройство не в меньшей степени субстанционально, жизненно и разумно, чем то устройство, с помощью которого двигаются члены наземных живых существ. По сравнению с ней, означенная жизнь первой субстанции стоит ближе к разумному началу и представляется куда более уравновешенной как по природе, так и в своих движениях. Но неужели форма, о которой идет речь,— это Ангел? никоим образом. Ибо сама небесная жизнь в высшей степени сородственна небу и совокупно со своим телом совершает бег по кругу. Ангел не является двигателем, родственным этой небесной жизни, и сам он не совершает движений. Определенно, выше подвижного двигателя подобает быть другому — неподвижному двигателю. С другой стороны, Ангел совершенно неподвижен. Но от того, что совершенно неподвижно, не может проистекать столь внезапное и столь разнообразное движение. Итак, если Ангел совершенно неподвижен, то небо приводится в движение другим. И Ангел, и небо нуждаются в некоем посреднике, который сам по себе неподвижен. Ибо за

совершенно неподвижной вещью непосредственно следует вещь сама по себе подвижная, и за ней следует вещь, получающая движение от другого. Дело в том, что вещь, подвижная сама по себе, поскольку подвержена изменениям, сходится с той вещью, которая претерпевает изменения от другого. Но так как эта вещь управляет собой, она, таким образом, напротив, утверждается в своей природе и не падает со своего места — она сходится с той вещью, которая полностью пребывает в неподвижности. Что же, наконец, представляет собой это самоподвижное начало, непосредственно вращающее небесный свод? Это не что иное, как душа. Ибо душа есть то, что одновременно и подвижно само по себе, и оставляет в телах след этой двигательной способности. Если скажут, что способность движения дает небу некий далекий от него движитель, то он не прежде даст небу действие движения, чем волеет в небо сопряженную с ним двигательную силу (*vis motrix*). Однако такого рода сила не должна распространяться вместе с небом. В этом случае она отдалилась бы от самой себя и по этой причине не смогла бы придать небу способность возвращения к исходной точке движения. Стало быть, двигательная сила будет неделимой, но не будет при этом ограничиваться пространством, подобно точке, поскольку в этом случае, она не могла бы свободно вращать как себя, так и пространство, возвращая и то и другое в исходную точку. Однако повсюду, в любой точке неба, эта сила присутствует во всем своем объеме, самым результативным образом приводя в движение все небо. Следовательно, означенная сила, соединенная с неделимыми началами, свободная и везде одинаковая, есть разумная душа (*anima rationalis*). Ее присутствием небо обретает жизнь. Движение неба животворно, так как дает жизнь всему. Наконец, поскольку в одушевленных существах имеются инструменты (*instrumenta*), благодаря которым души порождают все живущее, то кто усомнится в том, что небо обладает жизнью, ибо инструмент любой жизни существует для порождения живых существ? Разве самопроизвольное, если так можно выразиться, движение (*motus spontaneus*) повсюду, где только оно имеется, не является признаком внутренней жизни? В особенности, такого качества жизнь обнаруживается там, где движение по своей природе является круговым. Ибо что в большей степени движется по собственному почину, чем то, что по своей природе постоянно возвращается к самому себе, вращаясь вокруг своей природной точки вращения и в пределах естественной поверхности? Следовательно, никакому иному телу внутренняя жизнь не присуща в большей мере, чем сферам мироздания.

Не следует сомневаться в том, что единое одушевленное существо происходит от божественных душ и сфер. Поскольку свойством материи является построение форм, то свойство формы —



заклучать в себе и вести за собой материя. Все это в большей степени проявляет себя там, где и материя, и форма выделяются своим качественным превосходством. Кто станет отрицать, что из тех душ, которые совершеннее наших, и из сфер, которые проще и долговечнее наших тел и которые содержат, передают и порождают наши тела, создается единое и неразрушимое одушевленное существо (*animal unum et indissolubile*)? Разве означенные тела, по причине удивительной простоты и тонкости, не являются как бы духовными? Эти тела одушевляются в присутствии духов легче, чем сера воспламеняется при приближении огня. Таким образом, самая выдающаяся материя соединяется с самой выдающейся, интеллектуальной, формой настолько, что уже никогда с ней не расстается. Итак, смешанные тела, чем дальше они удаляются от неравенства стихийных качеств и чем ближе подходят к равенству небесных тел, тем в большей степени вмещают в себя жизнь и познание. Без сомнения, в этом случае, более всего вмещают в себя жизнь и познание небесные тела. Однако род разумов (*genus mentium*) возвышеннее, нежели небо, и в большей степени родственен небу, нежели земля. Следовательно, поскольку существуют многочисленные, соединенные, словно формы, с земными телами разумы, то они неизбежно и многочисленны, и в большей степени, как и формы, соединены с небесными телами, чем с земными.

Однако платоники считают, что жизнью обладают не только небеса, но и стихии (*elementa*). Ведь когда люди видят сферы мироздания, а кроме того, множество соединенных с ними составных начал, движущихся в силу своего внутреннего движения, без всякого импульса, они делают вывод, что всему этому присуща душа. И если кто-нибудь задаст вопрос о восхождении и нисхождении стихий (*elementa*) и составных начал (*composita*), то платоники ответят, что это восхождение и нисхождение также совершается с участием душ, а я к этому добавлю — с участием души каждой сферы, которая притягивает к себе, словно магнит, свои частицы. Отсюда же движение падающего с высоты камня, который, чем ближе к земле, тем летит быстрее. Подобным же образом движение пламени, чем ближе к небу, тем стремительнее. Душа сферы сильнее увлекает при близком расстоянии. В том же самом направлении, что и душа сферы, влечет душа мироздания. И если бы люди, наблюдая движение железа, не видели бы сам магнит, то, наверно решили бы, что железо, влекомое магнитом, движется собственной силой. Точно так же те, кто не верят в существование души сфер, полагают, что любые тела движутся сами по себе. Ведь так как разум художника не может столь же совершенно двигать ни своими руками, ни действовать с помощью инструментов, как могут совершать действия тела в мироздании, это означает, что

указанные тела, неизбежно, приводятся в движение и продолжают его не только инертным качеством, но также исполненной искусства природой. Далее движение стихий становится естественным. Это движение не покидает пределы, отведенные ему природой и местом, иначе говоря, оно является непрерывным круговым движением, совершаемым на своем месте в природной сфере и сохраняющим конфигурацию ранее пройденного пути. Двигается по кругу, наподобие Луны, огонь и воздух. То же самое демонстрирует нам повторяющееся движение комет. Круговое движение в постоянном своем течении совершает вода. Если бы Земля, как считает Эгезий, двигалась, она двигалась бы по кругу. Однако Земля, по мнению большинства, покоится на плоскости, притом что части ее движутся некоторым образом вокруг центра мироздания, как бы взаимно сплываясь в непрерывном усилии вокруг своего центра. Что касается восхождения и нисхождения, то это не природное движение в собственном смысле слова, а внезапное возвращение к месту и природному движению по прямой линии. То, что это возвращение ограничивается иным и постоянно направляется по одной и той же стезе, ясно показывает, что части стихий никоим образом не являются причиной для приведения в движение самих себя. В противном случае они самопроизвольно приходили бы в состояние покоя и не являли бы постоянства. Вода могла бы иногда не охлаждать ближайший к ней воздух или не течь вниз с крутого места. Если души сфер постоянно поддерживают одно и то же непрерывное движение, это не дает повод думать, что малые души (*animulae*), иначе говоря, собственные силы частей стихий, находясь внутри вышеназванных душ в качестве движителей, будут сохранять такого рода порядок. Следует всегда помнить, что наши души такой порядок не сохраняют. Рост растений и камней производит душа земли. По этой причине и растения, и камни растут лишь до тех пор, пока находятся в земле. Тела неразумных животных и людей существуют отдельно от сфер, поскольку обладают собственными душами, что доказывает их внешний облик с набором различных членов, совершенно несхожих с фигурами сфер. На это же указывает и соединение членов этих тел, совершенно не похожее на соединение частей сфер.

Как подвижное относится к подвижному, так и движитель относится к движителю. Следовательно, как тело относится к телу, так и душа относится к душе. Тела, существующие вдали друг от друга, различающиеся по природе, фигуре, количеству, движению и внешнему виду, имеют собственные отдельные души, а тела, соединенные между собой, имеют и соединенную душу. Однако выше отдельных душ мироздания пребывает единая душа. У едино-

го живого Творца должно быть единое живое творение. Все живет только благодаря жизни. Ничто не имеет жизни, если не имеет души. Если во всех сферах скрыта бесформенная первоматерия, — по поводу этого ведутся многочисленные споры — то у этой первоматерии единая душа. Почему противоположные части мироздания соединяются при этом друг с другом воедино, и одних соединяют одни силы, а других другие? Такое возможно только в том случае, если единая душа этого огромного одушевленного существа будет умерять и приводить к взаимному согласию противоположные меж собой влаги (*humores*). Разделенные же меж собой по месту и качеству члены она соединит согласием жизни и движения. Но откуда это, что начала, стоящие ниже, следуют воле начал вышестоящих, и все члены мироздания, если так можно выразиться, обладают взаимным состраданием (*compati*)? Это может быть только от единой общей природы, а единая природа — от единой души. Этому божественному одушевленному существу подобает быть не менее единым, чем едино какое угодно другое одушевленное существо — по той причине, что божественное существо сильнее всех других существ. Следовательно, если в ряду прочих одушевленных живых существ всякое тело управляется своей единой душой, то в еще большей степени члены этого вселенского одушевленного существа связаны единой душой. И если эта душа относится к своему телу так, как относится наша душа к нашему телу, то эта душа точно так же находится в любой части мироздания, как наша душа находится в любой части нашего тела. Будь это не так, Вселенная не могла бы самым совершенным образом соединять, животворить и приводить в движение.

В каком отношении природа находится к телу, в таком отношении стоит к природе душа. Как в универсальном теле универсальная природа находится повсеместно, точно так же в универсальной природе повсюду разлита универсальная душа. А то, что души сфер разумны, доказывается направлением вселенских движений, всегда устремленных к тому, что лучше и прекраснее. Подобно тому как столь быстрое, свободное и длительное движение, происходит от внутренней жизни, так и столь удивительный порядок движения и столь искусная прогрессия происходят от некоего наимудрейшего искусства самой жизни. Ведь то, что направляет сферы к одному и тому же месту всегда одним и тем же путем, не есть некая лишняя жизни необходимость, как это обычно кажется, а проявление некоего совершенного искусства и счастливой мудрости. Так как эта мудрость не совершает ошибок в принятии решений, как обычно ошибаются смертные люди, то она и не выходит за пределы своего движения и творения.

Наконец, то обстоятельство, что небо приводится в движение неким разумным началом (*intellegentia quaedam*), доказывает нам, что небесное тело (*corpus coeli*) своими движениями упорядочивает стихии и размещает составные тела, а в эти составные тела вливаются разумные души, намного превосходящие тела небесные. Таким образом, телесная природа неба сама по себе ничего не совершает и ничего не приводит в какое-либо состояние — это выше ее вида. Сама эта способность к действию (*actio*) и приведение в какое-либо состояние (*dispositio*) определенно везде ведет нас к виду (*species*) совершенного разума от разума божественного, подобно тому как инструмент действует в руке художника. Этот разум пребывает внутри собственной души, ибо душа превосходнейшего тела является и превосходнейшей из душ.

Три высших правителя, как считают маги, стоят над Вселенной: Оромасис, Митрис и Ариманис, иначе говоря, Бог (*deus*), разум (*mens*) и душа (*anima*). Богу свойственно единство (*unitas*), разуму — порядок (*ordo*), а душе — движение (*motus*). Только от Бога в мироздании возникает само первоединство (*unitas prima*) частей и целого. От разума — качественного превосходства Бога — происходит порядок приведенных в единство частей. От души — качественного превосходства высших сил — движение надлежащим образом упорядоченного строения. Душа изменяющимся образом, через саму себя, приводит в движение мироздание; она приводит его в движение упорядоченным образом через разум. И, наконец, душа непрерывно исполняет все это благодаря вечному единству самого Бога. Так три отпечатка следов трех этих правителей, о которых я сказал выше, можно узреть в мироздании. Этого, как кажется, касается Платон в своем письме к тирану Дионисию; это место мы подробнее разобрали в книге «О любви».

Не буду говорить о том, что любой природный вид получает способность к существованию от Бога; через разум он получает от Бога свой собственный порядок; от Бога и порядка — свое непрерывное существование (*perpetuitas*). Но благодаря душе и небу каждый природный вид — через единичность — обретает множественность и способность к изменениям. Разум и душа, поскольку они непосредственным образом порождаются через саму субстанцию совершенно неподвижной причиной, по своей субстанции и сами становятся совершенно неизменными. Природные же виды (*species naturales*), ведя происхождение от устойчивых причин, — иначе говоря, от Бога и разума, в своей способности к действию остаются подвижными, то есть остаются душами и небесами. По своей субстанции они также некоторым образом подвержены изменениям, хотя и кажется, что благодаря устойчивым причинам они сохраняют

свою непрерывность — через непрерывную череду присоединяющихся отдельных сущностей. Отсюда подвижные причины получают свою непрерывную способность к движению, а результаты их действий, в свою очередь, затем получают непрерывную череду порождений (*generationes*).

Не только платоники, но и все перипатетики признают, что небесные сферы обладают душами, что Аристотель доказывает во второй книге «О мире», в седьмой и восьмой книгах «Естественных вопросов», во второй книге «О душе» и в одиннадцатой книге «Божественных вопросов». Об этом говорит также ученик Аристотеля Теофраст в книге «О небе». То же самое с большим старанием доказывают Авиценна и Аль-Газали \*. Аврелий Августин \* в своем «Энхиридионе» и Фома Аквинский в книге «Против язычников» передают, что для христианского учения не имеет никакого значения, обладают ли небесные тела своими душами или нет. Вместе с тем, сферы стихий, по их мнению, обладают жизнью. И если это не вызывает сомнения у платоников, то ранние перипатетики ничего не говорят об этом, а некоторые поздние из них сомневаются в этом, поскольку им представляется, что стихии были созданы ранее тел и что они тем ничтожнее сложных тел, чем ближе стоят к материи. Но на это платоники отвечают, что сферы стихий были созданы для всего мироздания, а не ради того или иного составного тела и что частицы стихий, отделяющиеся от целостности совокупной стихии и смешивающиеся в том или ином составном теле, вступают в смешение ради тела данного качества. И хотя качества этих частиц ближайšie к первоматерии, однако цельные стихии, поскольку числятся в иерархии главных членов мироздания, весьма близки как к форме всего мироздания, так и к универсальному образцу и замыслу Величайшего Творца, а также к божественным втечениям горних разумов и сфер. Эти втечения (*influxus*) стекаются в частицы и мелкие тела не иначе, как посредством цельных стихий (*integra elementa*). Таким образом, сферы стихий являются достойными вместилищами (*tesertacula*) для разумных душ. Кроме того, в огне и в воздухе существуют, благодаря своему положению и прозрачности, подобной той, что присуща небесным высям, некоторые части, которые находятся как бы напротив созвездий. Эти части в достаточной мере готовы к принятию разумов — благодаря неким прямым втечениям в них благородства (*nobilitas*), в то время как более плотные части земли и воды и разлитого по земле огня и воздуха не достойны отделять души от собственных сфер, ибо, с одной стороны, они обладают присущим сферам достоинством, а с другой — не сохраняют своей чистоты и простоты под воздействием внешних тел. Если они хорошенько смешаются между

собой, а затем в результате длительного смешения качеств обретут некое равновесие, наподобие равновесия сфер, то, как считают платоники, сначала в этих смешанных телах произойдут некие удивительные вещи, затем появится жизнь в растениях, потом возникнет чувство и наконец разум. А если кто-нибудь жаждет узнать имена божественных душ, то да будет ему известно, что теология Орфея так описывает души сфер: все души, какую ни возьми, имеют силу — одну в познании, а другую, заключенную в единении и управлении телом сферы. Одну силу в стихии земли Орфей именует Плутоном, а другую — Прозерпиной. В воде одну он называет Океаном, а другую — Фетидой. В воздухе Орфей одну силу именует громовержцем Зевсом, а другую — Герой. В огне он находит Фанета и Эос. В душе лунной сферы одна сила у него зовется Дионисом — Ликнитом, а другая некой Музой. С другой стороны, в душе сферы Меркурия одну силу он называет Дионисом — Силеном, а другую — Евтерпой. В душе сферы Венеры находятся Лисий и Крато, а в душе сферы Солнца — Триэтерик и Мельпомена; в душе сферы Марса — Баффарей и Клио; в душе сферы Юпитера — Сабат и Терпсихоренц; в душе сферы Сатурна — Амфиэт и Полиминан. В душе восьмой сферы — Перикион и Урания. В душе мироздания первую силу Орфей называет Дионисом Эрибромием, а вторую — Музой Каллиопой. Впереди каждой Музы у Орфея идет какой-нибудь Дионис, что означает, что силы Муз опьянены нектаром божественного познания. Девять Муз находятся рядом с Дионисом, девять — вокруг Аполлона, говоря иным языком, они неистово радуются блеску невидимого Солнца.

Но уже довольно сказано об именах божественных душ. Давайте кратко завершим все это наше рассуждение, чтобы вслед за древними сказать, что достойны осмеяния те, кто признают, что нечистые части стихии, из которых состоят одушевленные существа, обладают жизнью и разумом, но при этом отрицают это для целых и чистых стихий — так, словно часть лучше целого, и полагают, что мироздание лишено жизни и чувства. При этом они приписывают жизнь растениям, взросшим без семян, и наделяют чувством одушевленные существа, рожденные без соития. Мы же насчитываем три ступени разумных душ. На первой ступени расположим единую душу мироздания, на второй — двенадцать душ двенадцати сфер, на третьей — множество душ, заключенных в отдельных сферах. Все относящееся к душам сфер, изложенное здесь на основании мнения платоников, пусть получит силу доказательства, только если по тщательному рассмотрению будет одобрено собранием христианских теологов. Платон же в «Послезаконии», где он говорит от собственного имени, заявляет: невозможно, чтобы Земля, небо и все звезды и состоящие из них созвездия, со столь точным чере-

дованием годов, месяцев и дней вращались бы по кругу и создавали для всех нас всевозможные блага, если бы в них не было души.

## ГЛАВА 2

*Души сфер приводят свои сферы в движение в соответствии с законом судьбы и заставляют их двигаться по кругу, поскольку сами души сфер суть круги*

КАКИМ же образом горние души приводят в движение свои сферы? Совершенно таким же образом, считают платоники, как твоя душа через стремление (*appetitus*) приводит в движение твое тело. Это стремление возникает в душе в результате размышления (*cogitatio*), а само размышление возникает от судьбоносного закона этой души. Платон в книге «О царской власти» говорит так: небом движет судьба и врожденное стремление. Платон позаимствовал эту мысль, как кажется, у Зороастра, от которого проистекает вся премудрость древних теологов, ибо там, где речь идет о небе, Зороастр говорит:

Вечным желаньем влекомый бежит — неизбежности волей.

Мы ясно поймем это, если рассмотрим порядок вещей следующим образом. Существует нечто, о чем говорят, что оно стоит над всем. То, что называется «над всем», есть Бог, который сам не может быть всем, поскольку является простейшим единством, находящимся сверх числа. «Под всем» находятся отдельные тела. Стало быть, между тем, что «над всем», и тем, что «под всем», должно быть нечто среднее. А это и есть то, что целиком само «всё» — венец всех вещей. При этом «всё» (*omne*) — тройственно, иначе говоря, «целое» (*totum*) триедино. Во-первых, «всё» непосредственно зависит от божественного единства, поэтому по необходимости оно должно быть абсолютно единым, так как оно в высшей степени подобно единству. Однако любая вещь может быть единым тремя способами — сущностью (*essentia*), точкой (*punctum*), мгновением времени (*momentum*). Для существования единой субстанции, сущность, разумеется, не должна состоять из субстанций числом более одной. Единство в точке существует, чтобы единство не распалось на части, из-за чего оно вынуждено было бы распространяться во многие места. А единство мгновения времени существует для того, чтобы единство в единый миг получало то, что только может иметь, и в различные моменты времени не становилось бы неединым. Стало быть, означенное «всё», даруемое непосредственно от Бога, полностью единое — подобно Богу. Ангел, которого из-за его зависимости от иного можно было бы назвать изменяющимся

(mutabilis), тем не менее абсолютно устойчив (stabilis), поскольку создается в непосредственной близости от Бога и обращен к нему без посредника. Следующее второе «всё», по некой интенции зависящее от Единого, теряет один модус единства, удерживая два. Один модус единства остается в сущности и точке, но момент времени изменяется. Такова душа. Третье «всё» — это материя мироздания, которая единственно представляет собой субстанцию. Однако материя не только различна в моментах времени, как это мы наблюдаем в случае с душой, но также рассредотачивается по точкам мест (puncta locorum).

Но почему нисходящее время обнаруживается в этом прежде, чем место? С одной стороны, так происходит потому, что время (tempus) является спутником некоего духовного действия, а место — спутником тела; поэтому время ближе к духу и действию, нежели место; с другой стороны — поскольку от единства к множественности следует нисходить постепенно. Однако сколько раз сущность вещи подчиняется локальной множественности, столько же раз и ее действие претерпевает временное число (numerus temporalis) — не наоборот. Ибо сущность может побеждать действие своим единством и совершенством, но обратного никогда не происходит. Наконец, все члены мироздания, как об этом говорится, не являются «всем», но находятся под «всем». По этой причине Ангел содержит в себе все разумы всех вещей. Когда я говорю «все», то подразумеваю — по состоянию и действию. Душа же содержит в себе все разумы по состоянию, но не по действию. Материя содержит в себе все разумы в потенции, но не по состоянию, при этом она воспринимает их не через действие, а через преемственность (successio). Вообще же, душа некоторым образом должна быть всем. Об этой душе Зороастр говорит так:

Держит в себе полноту многочисленных складок Вселенной.

Если между самым высшим и самым низшим находится среднее, то оно неизбежно содержит в себе дары и образы высшего и силы и образы низшего. Благодаря той части, с помощью которой она вступает в общение с ангельским разумом, душа уподобляется Ангелу, а другой своей частью она не схожа с ним. Стало быть, души сфер, благодаря состоянию и действию, содержат в своих разумах идеи всего. В своих приводящих в движение тела низших потенциях, души сфер несут в себе семена порождаемых сущностей. Этим они обладают благодаря своей способности владения, и по своему состоянию, но не по действию. Средняя часть этих душ, а именно рациональное начало, следует за разумом. Поскольку тела этих душ несовершенны и не нуждаются ни в чем, они в достаточной мере управляются нижней частью души. Средняя часть небесных



душ — подвижная по своей природе — свободна от работы тела и, поглощенная разумом, является неподвижной. Но в нас, по причине скудости нашего тела, средняя часть души так же подвижна, как и низшая. К этому ее побуждает чрезвычайно тяжелое и требующее большого труда управление телом. По утверждению Плотина, так же и в рациональной части небесных душ проявляется некоторое движение. Это движение проистекает от Бога — Всеобщего Единства — через присущее ему единство, являющееся главой разума, и через его разум, являющийся главой рационального начала, а затем это движение втекает обратно в Бога — Всеобщее Единство — через разум и единство. По этой причине эта рациональная часть небесных душ прежде всего устремляется к Богу, умственно постигает его, умопостигательно любит и затем постигает Бога в некоем любовном единении (*amatoria quaedam unio*).

Действие, происходящее через среднее в стремлении к некоему пределу, платоники называют движением. Если оно совершается в течение времени, они называют его временным движением (*motus temporalis*). Если же действие моментально, то платоники называют его вечным движением (*motus aeternus*). Такого рода движение присуще небесным душам. Хотя средняя часть небесных душ, обращенная в разум, одновременно созерцает все причины, их низшая часть, а именно находящаяся в самом тесном родстве с изменяющимися телами, не причастна к столь значительному качественному превосходству и не способна в едином действии уноситься к универсальным семенам (*semina universa*). Однако эта часть души жаждет в своем действии уноситься «ко всему» (*in omnia ferri*), дабы означенное «всё» не осталось тщетным в ее потенции. Эта часть души многоразличными усилиями несется к означенной цели и в своем действии достигает то одного результата, то другого. Но когда она устремляется к очередному, в своем действии она утрачивает предшествующее. Следовательно, эта часть души не охватывает всего сразу, сию же минуту не менее достичь всего. Она несется, и этот бег является перводвижением (*motus primus*), период же этого бега есть первовремя (*tempus primum*). Соразмерно с ее бегом летит мироздание, соразмерно с означенным временем текут времена Вселенной. Я полагаю, что это Протей\*, меняющий свой облик, как об этом рассказано у Орфея.

Поскольку семена, о которых речь шла выше, ограничены определенным числом и поскольку душа никогда не останавливает свой бег, то в определенные промежутки времени в своем движении она проходит через все, а затем вынуждена, как нам кажется, впасть в состояние покоя и снова, мало-помалу, пробегать через все, распуская в мироздании ранее сотканную пряжу рождения. Так согласно Зороастру, который считает, что по одним и тем же неизменно

возрождающимся причинам точно так же обнаруживают себя те же результаты действий. На этом основании и он сам, и многие его последователи настаивали на воскресении (*resurrectio*) человеческих тел. Период кругового бега Вселенной платоники определили в тридцать шесть тысяч солнечных лет, а весь период в целом они называют великим и вселенским. Завершение его Гермес Трисмегист именует старостью мира, а Платон в диалоге «О царской власти» — восстановлением мироздания (*mundi restitutio*).

Однако для того чтобы ты яснее понял образ движения неба, вот тебе пример. Эвклид \* намеревается ночью пойти из Мегар в Афины, чтобы помочь Сократу \*, и берет с собою фонарь. Прежде всего в общем рассуждении он намечает свой путь. Из этого общего намерения не будет совершен ни один шаг, если только не начнется размышление о частностях и не будет намечен первый шаг. Светильник показывает первый шаг. Об этом первом шаге тотчас помышляет воображение (*immaginatio*), этот шаг выбирает стремление (*appetitus*) и этот шаг совершают ноги. Когда первый шаг сделан, светильник показывает второй шаг, его замышляет Эвклид, стремится к нему и затем его совершает. Точно так же обстоит дело с третьим и с другими шагами. Подобное происходит в душах сфер, когда разум души и способ ее действия совокупно намечают создать в небе столько фигур, а через движение неба столько же форм материи, сколько идей и концептов разум души видит в Ангеле. Эти идеи создаются благодаря качественному превосходству Бога, чтобы разум по мере своих сил мог создать мировое творение (*opus mundanum*) наподобие того, какое Бог делает творением ангельским (*opus angelicum*), и в этом разум подражает первотворцу. Однако разум начинает приводить в движение небо или заниматься чем-либо не ранее, чем движущая потенция, являющаяся его низшей частью, словно светильник, не извлечет на свет какой-либо род своих семян и как бы представит его взору разума. Как только сила какого-нибудь рода семян окажется сильнее прочих, о нем начинает помышлять (*cogitare*) воображение (*immaginatio*), связанное с низшей потенцией, стремиться к нему, разворачивать его в небе, формировать в стихиях, сеять в небе, порождать в стихиях. То же самое череда последования (*series successionis*) производит и с другими семенами. Эта череда последования и есть закон судьбы (*lex fatalis*), а в означенном выше помышлении (*cogitatio*) пребывает желание (*cupiditas*). Таким образом, небо заставляют двигаться судьба (*fatum*) и врожденное желание (*innata cupiditas*), почти тем же самым образом, каким в нас дрожат и обретают форму, благодаря напряженному размышлению и аффективному состоянию, дыхание (*spiritus*) и влаги (*humores*).

Не подумай паче чаяния, что новые явления мироздания, столь разнообразные фигуры неба разворачиваются в отдельные мгно-

вения времени только благодаря новым разнообразным аффектам небесных душ. Ибо по полностью неподвижной причине неподвижным является и творение. Не следует думать, что душа неба устает от процесса приведения его в движение. Вспомни, наша душа не утомляется, заставляя двигаться наше тело. Ведь двигатели (*motoges*), которые не обладают протяженностью наравне со своим объектом движения, не имеют обыкновения уставать, разумеется, разве только если они близки к бесконечному состоянию (*status infinitus*) — пределу всех движений. Кроме того — низшее и земное тело ущербно для движения, и быстро и подвижно горячее тело. Даже легкий ветерок гонит пыль, а заключенный в недрах земли вихрь сотрясает горы, поэтому вызовет ли у тебя удивление то, что горние души едва заметным кивком приводят в движение тончайшие тела, особенно если эти тела движутся вокруг своей естественной точки вращения и по свойственной им орбите? При этом сами эти тела в большей степени способствуют движению такого рода своим естественным побуждением (*instinctus naturalis*), чем земное тело способствует своему схождению вниз всякий раз, когда наша душа низводит свое тело по наклонной плоскости. Определенно, небесное тело столь одинаково легко чувствует себя, находясь в любой точке своего вращения вокруг центра, как и материя стихий одинаково легко чувствует себя в какой угодно форме — и даже намного лучше, нежели материя. Поэтому как душе свойственна способность приводить в движение, так телу готовность совершать движение. Ибо тело возникает в результате действия, пребывает в действии и направлено к действию. По этой причине природа тела такова, что, благодаря своим формам, оно постоянно пребывает в работе. Но поскольку тело обладает и субстанцией, и качеством, подверженным разделению, то все, что оно делает или претерпевает, оно вынуждено делать и претерпевать по образу деления (*modus divisibilis*), иначе говоря, по образу движения (*motus*).

Движение небесных тел и его разнообразие способствуют порождению (*generatio*) и разнообразию порождаемых вещей. Небесный свод изукрашен самыми разными фигурами и весьма интенсивно придает стихиям небесные силы. Небо приводит стихий в движение и побуждает их к взаимному разнообразному смешению, а также, в некой взаимной последовательности, повсюду одинаково освещает и согревает их скопление. Кроме того, сама материя мироздания не может иметь все формы в небе и одновременно все формы под небом, так как многие фигуры и формы противоположны друг другу. Однако при этом она повсюду стремится иметь все фигуры и формы как знаки совершенства собственной природы. По этой причине материя получает большую податливость к движению. В результате то, чего материя не может достичь по своему

положению, она определенным образом достигает благодаря последовательной преемственности (*successio*).

Но почему сферы преимущественно вращаются по кругу? Мы только обозначили этот вопрос и теперь рассмотрим его глубже. Бог является единым кругом, поскольку Он существует от самого себя, наподобии круга, и одновременно в самом себе, так как не имеет вне себя ни своего начала, ни своего конца. Начинаясь в самом себе, Он так же в самом себе находит завершение. Ангел является двойным кругом, с одной стороны, поскольку он возвращается к своим истокам в умственном постижении и любви к Творцу, а с другой стороны — так как созерцает самого себя. Душа представляет собой тройное движение по кругу: во-первых, она созерцает Бога; во-вторых, она постигает саму себя; в-третьих, она нисходит от причин вещей к их результатам и восходит обратно от результатов к причинам. Если эти три небесных движителя совершают круговые движения, то что препятствует им увлекать за собой в круговом движении также и небо? И если небо подражает высшим причинам своей фигурой и субстанцией, то почему бы ему не подражать им в своем движении и действии? Небо отдано власти подвижной души и по этой причине оно начинает свое движение. Как только одна часть неба начинает двигаться, она увлекает за собой благодаря неразрывной связи другую часть и дает толчок следующей, и все части неотвратно приступают к взаимному круговому движению. Небо не может быть неподвижным, ибо душа его не знает покоя. При этом небо не желает покидать свое исконное место. Таким образом получается, что небо движется вокруг одной и той же точки, и в одном и том же пространстве. Небо постоянно подвижно, поскольку Земля, максимально удаленная от неба, всегда неподвижна. То, что постоянно движется, неизбежно возвращается к одному и тому же, ибо никакое пространство телесных вещей не является бесконечным. Вдобавок к этому Платон в книге о царской власти (в диалоге «Политик») говорит, что Солнцу — самому божественному из всех вещей — подобает быть полностью свободным от всякого изменения. Но мироздание является телом и, таким образом, теряет достоинство божественных вещей, почему не может быть совсем неподвижным. Поскольку же мироздание ближе всего к божественному, оно, естественно, движется по кругу. Круговое движение происходит в одном и том же, вокруг одного и того же, согласно одному и тому же, равно и непрерывно продолжаясь, и, насколько это возможно, минимально отклоняется от локальной стабильности. Таково мироздание. Прибавь к этому, что подобно тому как среди всех видов движения только локальное движение, являясь как бы внешним, не понуждается изменять субстанцию

и природное качество своего субъекта, так о круговом движении можно сказать, что оно как бы не движение в череде локальных движений, ибо только оно не меняет своего места.

Если кто-то пожелает, чтобы небо оставалось неподвижным, пусть неподвижно прикрепит небо Сатурна к какой угодно точке вращения, а другой полукруг его сферы — над головой Антиподов. Но когда все части этой сферы, без какой бы то ни было природной дисгармонии, станут совершенно схожи между собой, не будет повода для того, чтобы одна часть этой сферы с большим основанием находилась здесь, а другая там. Стало быть, нижний полукруг, поскольку он хорошо соответствует нашему месту наблюдения и району Антиподов \*, будет стараться быть здесь, точно так же, как он был прежде там. И верхний полукруг по той же самой траектории движения будет стремиться быть там, как прежде он был здесь. Благодаря подобным усилиям части сталкиваются друг с другом — поскольку любая часть по причине равного соответствия месту захочет в равной степени находиться повсеместно. Во всяком случае, восьмая сфера обладает вогнутой поверхностью — это природное место сферы Сатурна. Там, покатаая поверхность сферы Сатурна соприкасается с вогнутой поверхностью восьмой сферы. Любая частица сферы Сатурна, поскольку она одинакова со всякой частицей восьмой сферы, стремится коснуться всех частиц восьмой сферы, а если не будет стремиться к этому, то отдельные частицы будут взаимно сталкиваться, притом что ни одна частица не соприкоснется со всеми. Но в процессе бега эта частица почти достигнет того, чего не могла достичь в состоянии покоя, — столь велико стремление сферы Сатурна к восьмой сфере. Кроме того, душа сферы Сатурна одновременно целиком находится в любой точке сферы. По этой причине сфера, в желании насладиться душой, совершает бег так, что повсеместно во всех своих частях наслаждается совокупно всей своей душой. Она летает, насколько возможно быстро, и везде одновременно пребывает целиком, где только вся душа может пребывать целиком. Сфера Сатурна, нигде не находя души, пребывающей неподвижно, и сама нигде не находит покоя. И как душа непрерывно вращается вокруг Бога, словно вокруг своего центра, так и тело, влекомое душой, постоянно вращается вокруг нее, словно вокруг своего центра. Но небо находится в неизменной точке своего вращения, ибо и душа, по причине соучастия в ней разума, соучаствует в состоянии покоя. Так ведут себя разумные души в своих телах. Так ведут себя все тела по отношению к своим душам, идет ли речь о душах сфер и созвездий или о душах божеств и людей. Это мало проявляет себя в нашем плотном теле, однако присутствует в эфирном одеянии душ, о чем мы поговорим в другом месте.

Зороастр считает, что вращательное движение непрерывно происходит внутри нас. Давайте завершим, наконец, это рассуждение о движении неба следующей мыслью. Ни подвижное тело неба, ни движитель, который сам движется в соответствии с движением неба, не являются преимущественным началом и концом этого движения, дабы в движении этого рода не появлялись затруднений и нарушений установленного порядка — движение постоянно направляется к неподвижному и совершается вокруг неподвижного.

## КНИГА ПЯТАЯ

### ГЛАВА 1

*Всякая разумная душа бессмертна. Первое доказательство:  
душа бессмертна, потому что движется сама по себе  
и движется при этом по кругу*

ВСЕ эти души мы помещаем в иерархию третьей сущности и на этом общем основании считаем их бессмертными. Во-первых, потому, что они движутся, а поскольку они движутся, они, во-вторых, движутся по кругу. Итак, раз они движутся в первую очередь, то движутся всегда. Ибо там существует постоянное движение, где существует перводвижение. Ведь если иссякнет источник движения, то далее в природе уже ничто двигаться не будет. Точно так же, то, что движется в первую очередь, обеспечивает самому себе внутреннее и внешнее движение. Внутреннее движение — это жизнь. Таким образом, оно предоставляет жизнь само себе. И поскольку жизнь никогда не покидает саму себя, она никогда не перестает существовать, ибо любой природе свойственна вечная любовь к самой себе. Ведь если обретающее движение от иного движется столь же долго, сколь долго оно находится в тесной связи со своим двигателем, то тем более то, что движется от самого себя, никогда не прекратит движения, ибо оно тождественно своему двигателю и никогда не остается без него. Кроме того, если представить себе, что однажды оно прекратится, то либо перестанет прежде существовать, чем двигаться, либо, наоборот, то и другое произойдет одновременно. Первое недопустимо, так как движение не может сохраняться отдельно от сущности; второе — также, поскольку движение спонтанно. Не имеет при себе безотлучного спутника то, что является источником собственного движения. Третье также недопустимо, поскольку опасное изменение никогда не может изнутри прорваться наружу, так как внутри совершается живое и дающее жизнь движение. Но это не происходит также и извне, ибо источник движения не получает импульс к движению из другого места. Во всяком случае, таково свойство третьей сущности. Поскольку в третьей сущности на основании общего определения находятся все разумные души, то и к этим душам также имеет отношение то же

самое свойство. Бессмертными эти души являются потому, что их приводят в движение природа третьей сущности и круг перводвижения. Ибо если эти души движутся по кругу, то нигде не прекращают своего движения. Ведь круговое движение не приводит к растрате сил, но все вбирает в себя, и всякий раз, когда кажется, что круговое движение иссякает, оно само возобновляет себя. Так что пусть читатели ныне отложат в сторону известное положение Пифагора о том, что сфера не имеет начала и конца, и по этой причине тот, кто движется в сфере, не начинает движения ни в какой момент и никогда его не заканчивает. Что же касается разумных душ, то они являются некими духовными сферами и совершают круговое духовное движение в самих себе. По этой причине тела, являющиеся тенями разумных душ, имеют такую фигуру и движение. Сферы и круговые движения являются проявлениями как видимых сфер и круговых движений, так и тенями невидимых сфер и круговых движений. И если эти тени существуют всегда, то тем более постоянны субстанции, которые благодаря лишенному предела качественному превосходству совершают действие движения бесконечно. Нет ничего, что им противостояло бы и от чего они могли бы погибнуть. Точно так же нет никакого движения, противоположного их движению, а оно является движением по кругу.

## ГЛАВА 2

*Второе доказательство: душа бессмертна, поскольку ее существование субстанционально*

ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЕ доказательство продемонстрировало, что душа бессмертна благодаря своему движению. То же самое можно доказать через статус души. Когда мы говорим слово «душа», мы подразумеваем род разумных душ. Ибо неразумные жизни мы не называем душами в собственном смысле слова, лишь образами и подобиями душ. Вышеназванная третья сущность, о которой мы так много говорили, хотя и движется благодаря действию, но сохраняется благодаря субстанции. Следствием этого является то, что душа, тождественная сущности, не изменяется через субстанцию. А являющееся таковым, никогда не прекращает своего существования.

## ГЛАВА 3

*Третье доказательство: душа бессмертна, поскольку накрепко связана с божественным началом*

ЕСЛИ два неких начала, помещенные на нижней ступени природы, а именно материя и количество (*quantitas*), являются началами



пассивными, а два других, находящиеся на высшей ступени — Бог и Ангел, являются активными, то как обстоит дело с душой и качеством (*qualitas*), занимающими среднее положение между пассивными и активными началами? Выходит, что и жизнь становится соучастницей пассивного начала. В действительности же пассивному началу сопричастно количество, поскольку оно заключено в том, что подвержено претерпеванию (*patientia*), и через свое действие и сущность вбирает в себя пассивное состояние. Между тем душа, которая более далеко отстоит от пассивности, хотя в своей способности к действию и получает некую телесную пассивность, тем не менее в своей сущности лишена всякой пассивности. И как пассивное по своей материи и количеству тело делает присущее ему подверженным порче, так активные Бог и Ангел делают бессмертной душу, которая стоит к ним ближе всего и отделена от тела.

#### ГЛАВА 4

*Четвертое доказательство: душа бессмертна,  
поскольку господствует над материей*

Но особенно бессмертие души проявляется в том, что сама первоматерия вещей, которую формирует и приводит в движение душа, должна обладать непрерывным существованием. Искусство подражает природе. Оно делает это, придерживаясь следующего порядка. В подчиненной материи искусство отражает то одни, то другие формы, из которых ни одна в собственном смысле слова не принадлежит материи. Ибо глина не имеет в себе собственной формы сосуда, а получает разнообразные формы сосудов от гончара, и разбитые сосуды оставляют после себя глину, из которой делают другие сосуды. Стало быть, и сама природа — художественный творец вещей — обладает некой подчиненной ей материей, лишенной при этом всякой формы и в равной мере готовой к принятию любых форм. Это происходит потому, что на высшей ступени вещей находится чистое действие, не нуждающееся ни в чем — действие, создающее все формы. Точно так же на низшей ступени должно находиться нечто, являющееся чистой потенцией, нуждающейся во всем, бесформенной, восприимчивой ко всем формам. Так универсальному творцу и природе подчинена универсальная материя — вместилище, безразлично вмещающее в себя любые формы. Такая универсальная материя называется первоматерией, которая в равной степени подчинена формам стихий и прочих тел. От природной силы первоматерия получает то одну, то другую форму, но по собственной природе лишена всякой формы. Эта материя не была бы низшим началом, если бы совершенство и способность к действию, которыми она обладает, она имела бы из собственной

природной формы и не была бы пригодна для другой формы, которая враждебна ее собственной. Ибо если хладность материи была бы ее собственной и природной, то каким бы образом она принимала тепло? А если бы ей была свойственна влажность, то каким образом она принимала бы сухость? Если хочешь обнаружить эту скрытую материю, обрати внимание на взаимное изменение стихий. Когда мы замечаем, что там, где прежде была земля, позднее появилась вода, то не можем сказать, что недавно появившаяся здесь форма воды принимается формой земли, так как вода и земля некоторым образом взаимно противоположны, поскольку земля содержит в себе сухость, а вода — влажность. Итак, форма земли не принимает форму воды, при присоединении водного вида обращаясь в грязь. Но форма воды не может существовать без субъекта, и при порождении воды не присоединяется новый субъект. Стало быть, та же самая материя, прежде подчиненная земной форме, теперь облекается в форму воды. Эту аргументацию использует пифагореец Тимей. Точно так же, когда Солнце своими лучами истончает воду в море до состояния пара и из воды порождает воздух, то, определенно, извлекает из стихии воды некую толику водного тела. Зададимся поэтому вопросом, превращает ли Солнце эту частицу воды сначала в ничто, а затем из этого ничто создает воздух или же сохраняет что-то от воды? Если бы Солнце целиком превращало воду в ничто, то интенция природы приводила бы ко злу. Однако интенция природы, направляясь высочайшей божественной добротой, всегда приводит к благу. И само существование, являющееся особым даром вечного Бога, когда-нибудь было бы отнято у вещей следующими за Богом причинами. Но этого случиться не может, поскольку Бог постоянно сохраняет своим втечением то, что однажды дал. Богу не может противостоять сила какого-нибудь действующего начала. Ибо стоящие ниже Бога вещи, не представляя собой абсолюта, могут быть лишь чем-то того или иного качества и по этой причине не имеют сил отнимать бытие (*vis ad esse auferendum*). Они имеют силу быть тем или иным. Если бы Солнце обратило в ничто все количество того, что прежде было водой, следствием было бы то, что Солнце породило бы новый воздух из ничего. Однако действующие природные начала не могут из ничего создавать нечто. Ибо легче создать нечто из чего-либо уже существующего, нежели создать из ничего. Действующие природные начала не способны и порождать какую угодно вещь из любого семени — никогда из пшеницы не родятся груши, из проса — смоквы, а из человеческого семени не родится орел. В еще меньшей степени действующие природные начала способны порождать что-либо из ничего. Из этого ясно, что Солнце не может отнятую у моря часть воды обратить в ничто. Следовательно, эта часть воды сохраняет нечто от своей прежней природы. И как же

может быть иначе? Означенная вода, определенно, была холодной и влажной. Ушла хладность — остается влажность, как считают платоники, поскольку влажность — общее начало и для воздуха, и для воды. Если остается влажность, то остается и некая подчиненная влажности материя. Ибо влажность не является отделенной от тел формой. Стало быть, материя, прежде скрывавшаяся под холодом воды, скрыта теперь под теплотой воздуха. Поскольку из воздуха возникает огонь, то воздух теряет влажность и принимает сухость. Этого рода материя, столь истонченная своим разряженным состоянием, восходит к форме огня. В свою очередь, затем она благодаря плотности нисходит, обретая в воздухе объем, потом сгущается в воду и под собственной тяжестью падает на землю. Ты видишь, что единая материя попеременно облекается во все формы: находясь в разряженном состоянии она поднимается вверх, а при конденсации спускается вниз. Эта материя — едина, поскольку, с одной стороны, одному мирозданию достаточно одной материи, а с другой — поскольку по причине своей бесформенности она не имеет того, что могло бы разделить ее на большее число составляющих. Поэтому если универсум находит завершение в едином, способном обретать форму, то естественно предположить, что и начинается универсум также от единого формообразующего начала и целиком ему подчинен. Но об этом мы уже говорили в другом месте и еще скажем об этом.

Что же касается этой материи, то она никогда не подвергается порче, поскольку является основанием всей телесной природы. В случае разрушения этого основания рухнет вся громада Вселенной. Материя также никогда не дробится на части, поскольку по своей природе не состоит из частей. Ибо части возникают через количество, а материя предшествует количеству. Материя есть субъект по отношению к количеству и качеству, а субъекту всегда подобает предшествовать той вещи, которая лежит в нем самом. Материя никогда не ограничивается присоединением какого-либо противоположного качества, так как у нее нет противоположного качества — в сочетании с природой она принимает в себя все качества, и ни одна форма, нуждающаяся в поддержке материи, не враждует с последней. В этом случае, означенная форма враждовала бы сама с собой, если бы старалась разрушить свое основание. Материя не нуждается в каком-либо ином месте своего пребывания, потому что в случае, если это место было бы у нее отнято, материя рухнула бы в бездну. Материя является первой опорой для всего мироздания, и поэтому, если какая-нибудь буйная сила ее разрушит, она либо тем самым обратит материю в ничто, либо трансформирует ее во что-то иное. Первое произойти не может, ибо все, что совершает что-либо, побуждается к действию естественным

стремлением к созданию совершенства, дабы в меру сил породить нечто иное, себе подобное. Это хорошо видно в стихиях, растениях и одушевленных существах, где явствует естественное стремление к благу, иначе говоря, к жизни, к существованию и тому подобному, и нет стремления к противоположному, так как это стремление, как мы уже сказали выше, вложено во все последующее высшим благом. Даже если кто-то полностью отвергает материю, он не может где-либо укрепить свое новое строение из-за отсутствия основания для порождения. Таким образом, погибло бы и то, что было прежде, и не родилось бы ничего нового. Ибо то, что должно быть создано наново, если не хватает материи, не может состояться при отсутствии материи. А если нет нужды в материи, тогда свободно от материи то, что в ней не нуждается, и выше материи стоит то, что Творец создает вне материи. Таким образом, Создатель, пока создает свободное от материи начало, творя его вдали от материи, по этой причине не чинит ей никакого насилия, никоим образом не побуждает ее во время акта указанного порождения к движению, поскольку творимое не нуждается в материи. Следовательно, порождение новой вещи, какой бы она ни была — будет ли она нуждаться в материи или будет свободной от нее, — не приводит материю к исчезновению. А может быть, материя превращается во что-то иное так, что одна часть материи сохраняется, а другая погибает? Конечно, нет. Ибо материя проста (simplex), поскольку она не сложена из материи и формы, так как, во-первых, речь идет о перво-материи и о лишенной формы потенции, которая не требует для своего существования совокупности частей, а во-вторых — своим природным происхождением материя предшествует количественным измерениям. Кроме того, если материя будет изменяться таким образом, что в результате изменения сохранится нечто, то что это будет? Материя? Если в результате остающееся есть материя, то, как кажется, в этом случае она еще не перешла в иное, оставаясь все же материей как таковой. Если это количество или качество, то по меньшей мере это абсурдно, поскольку ни то, ни другое не может существовать без материи. Если остается некая превосходящая материю форма, то в чем смысл губить материю ради того, чтобы возникла совершенно чуждая материи форма, которая никоим образом из нее не возникает и создается вдали от нее? Кроме того, одно дело — материя, а другое — отделенная от нее форма. Из-за этого от материи не сохраняется ничего, поскольку после ее исчезновения остается отделенная от нее форма. Следовательно, сделаем следующий вывод: на основании своего существования материя не может измениться иначе, нежели превращаясь в ничто. Но природа не допускает того, чтобы что-либо обращалось в ничто. Следовательно, материя не гибнет. Тем более не сможет погибнуть сама

природная сила — госпожа материи. Госпожой материи является созидательная сила, формирующая материю, и формирует ее та сила, которая изначально приводит материю в движение. Источником же движения является разумная душа, и качества служат ей инструментами для приведения материи в движение. Всякая разумная душа по природе третьей сущности стоит во главе универсальной материи. Но об этом в другой раз. Материю производит и объединяет Бог, а укрепляет — как считают платоники, — и упорядочивает — Ангел, приводит же в движение и формирует — бессмертная душа. Единство есть Бог, дающий единение бессмертной материи. Бессмертный порядок есть Ангел, дарующий порядок бессмертной материи. Бессмертная жизнь есть душа, приведением в движение дающая жизнь бессмертной материи.

## ГЛАВА 5

*Пятое доказательство: душа бессмертна,  
поскольку свободна от материи*

ФИЗИКИ насчитывают четыре причины природных вещей: созидающее начало (*efficiens*), цель (*finis*), материю (*materia*) и форму (*forma*). Созидательная причина человека суть универсальная природа и человек; цель — человеческое счастье; материя — тело; форма — душа. Всякий раз, когда о чем-либо говорят, что оно существует само по себе, подразумевают, что оно существует без причины, а когда говорят, что нечто существует через иное, то подразумевают, что его существование обусловлено причиной. Единственный, кто существует через себя, это Бог. Его существование таково, что не обусловлено никакой причиной, поскольку Он полностью существует через самого себя. Таким образом, Бог исключает себя из четырех родов причин.

Природное тело полностью существует через иное, так как полностью включает себя в четыре рода причин. Ниже Бога не может быть ничего, что могло бы обходиться без созидающего начала и цели. Ибо только Бог является создателем и целью всего. Поэтому, кроме Бога, нельзя обнаружить ничего, о чем можно было бы сказать, что у него нет созидательной причины и цели. Однако не всему, находящемуся ниже Бога, подобает существовать через иное так, чтобы оно целиком и полностью существовало через иное. Определенно, эти два понятия — полностью существовать через себя и полностью существовать через иное — разделяет огромная дистанция. Поэтому между ними должно находиться что-то среднее, сходное и с тем, и с другим. Всякое действующее начало действует на основании собственной природы. Раз это так, неизбежно, чтобы непосредственно

созданное этим действующим началом творение, поскольку оно исходит из недр его природы, было в высшей степени на него похожим. Следовательно, то, что ближе всего к Богу и, если так можно выразиться, входит в главный божественный замысел, не должно быть совершенно непохожим на Бога. Стало быть, между Богом и телом находятся некие начала, о которых нельзя сказать, что они полностью существуют через иное. Таким оказывается качество, которое не обусловлено, как тело, четырьмя причинами, а зависит только от трех. Тело в качестве своих причин имеет материю и форму, а кроме того — созидающую причину и цель, а качество не имеет формы, в смысле формальной причины. Ибо само качество есть некая форма. Но никакая форма, в силу того что она есть форма, не требует формирования. Однако качество создается чем-либо и своим действующим началом направляется к некой цели. Кроме того, качество находится в зависимости от материи. Поскольку качество как причина, подобно плоду, выводится на свет из отягощенного лона материи и подвержено протяженности и делению, то оно на одну ступень стоит выше тела, и его некоторым образом можно назвать существующим через себя, раз оно не получает форму от иного. Но почему третья сущность, также стоящая выше по качеству на одну ступень, не превосходит качество, подобно тому как качество на одну ступень превосходит тело? Определенно, превосходит. Но каким образом? Не так, что обходится без созидающей сущности или цели, поскольку это присуще только Богу. И также не так, что эта сущность не имеет своей причиной форму. Ведь формой обладает и качество. Остается одно — третья сущность должна превосходить качество своей независимостью от материи. Такая независимость менее всего присуща качеству. Таким образом, необходимо, чтобы третья сущность продвигалась от четырех противоположных причин к четырем другим противопоставленным причинам — постепенно, через три и через две. Как через четыре телесных причины мы восходим к трем причинам качества, так через три причины качества мы восходим к двум причинам третьей сущности. Поэтому только эта сущность будет обладать созидательной и целевой причиной, но при этом не будет обладать формой и материей. Наконец, Ангел только одним превосходит третью сущность, поскольку не зависит от материи и не склоняется к ней, непосредственным образом находясь во власти Бога.

Третья сущность, хотя и не зависит от материи, однако, созданная вдали от Бога и близкая к материи, некоторым образом склоняется к последней и по причине этого склонения именуется душой. При этом, хотя душа склоняется к материи, она тем не менее от нее не зависит, что мы уже продемонстрировали с помощью многих доказательств. Первое доказательство нами уже приведено. Второе же состоит в следующем. Если бы эта сущность была погружена

в материю, то уже никогда не смогла бы вырваться наверх к божественным началам, которые предельно удалены от материи, и, таким образом, связь мироздания (*mundi nodus*) не была бы полной, так как низшее не соединялось бы с высшим. Третье доказательство таково. Поскольку душа движется изначально, она неизбежно получает от самой себя стимул к круговому движению. Если она движется посредством самой себя, то и действует в этом случае посредством самой себя. А если это так, то душа существует сама по себе вне всяких тел. Если душа свободно движется, она не связана с материей. Если душа вращается по кругу, это значит, что она, покинув материю, принимает себя в саму себя. А вот и четвертое доказательство. Если душа господствует над материей, с самого начала приводя ее в движение, то она не смешивается с ней. Отсюда явствует, что сущность, являющаяся местом пребывания души, которую Платон в «Тимее» называет также сосудом душ, не связана своим происхождением с телами и не выстраивается из частей количественности. Части этого рода присущи только телам и качествам, но отсутствуют в формах, отделенных от тела. Стало быть, душа не распадается на части, если разделится на несколько частей. Эти части, определенно, не разделены меж собой никакой дистанцией, поскольку душа не разделяется на части, будучи в теле, и никогда не теряет своей силы в результате утраты связи со своей опорой. Ибо не нуждается в телесном основании та сущность, которая по своей природе господствует над телами. Она никогда не погибнет также оттого, что в какой-то момент ее приведут в смущение противоположные и противоборствующие между собой силы стихий. Все дело в том, что эти силы взаимно борются в материи. Душа же, по воле Божьей, находится над материей. Душа не доступна буре стихий и не терпит ущерба от соперничества качеств, стремящихся заставить ее страдать. Ибо первым субъектом, подверженным претерпеванию, является материя, через которую и погруженная в материю количественность, и связанная с количественностью качественность, подвергаются претерпеванию. По этой причине сущность отделена от материи. Говоря иначе, отделяемая потенция не имеет в самой себе никакой потенции, посредством которой она могла бы получить нечто ей чуждое и враждебное, из-за чего она подверглась бы претерпеванию.

## ГЛАВА 6

*Шестое доказательство: душа бессмертна,  
поскольку неделима*

КРОМЕ того, поскольку третья сущность неделима, она не примет делимые телесные качества. Ибо подверженное делению не

соприкасается с неделимым. И если нам скажут, что делимое имеет касательство к неделимому, мы зададим вопрос: прикасаются ли эти делимые вещи к неделимым некой своей точкой или какой-то своей делимой частью? Если допустить первое, тогда это будет точка, прикасающаяся к неделимой вещи, и таким образом получается, что к неделимой вещи прикасается не эта делимая вещь, а нечто неделимое. А если ты скажешь, что делимая вещь прикасается к неделимой некой своей частью, то тогда рассудим так. Если эта делимая вещь прикасается к той, которую ты называешь неделимой, некой своей делимой частью, то неизбежно получается, что неделимая вещь должна войти в соприкосновение некой своей делимой частью. Но каким образом делимая вещь прикасается к неделимой, если та не получает прикосновения? И каким образом делимая вещь прикасается к неделимой бóльшим числом своих частей, нежели одной, если неделимая вещь не получает прикосновения своими частями? Ведь насколько эта вещь прикасается, настолько другая получает прикосновения. Посему та вещь, которую ты постулируешь как неделимую, в тот момент впервые вынуждена стать делимой, когда ты допускаешь, что она может получать прикосновения от некой делимой вещи. Отсюда следует, что означенная неделимая сущность души никогда не становится объектом прикосновений со стороны чего-либо делимого. Она не получает прикосновения — я это подчеркиваю — ни по прямой, ни по кривой линии. Она не получает прикосновения по прямой линии, поскольку душа не приемлет противоположного ей встречного качества. Она не получает прикосновения и по кривой линии, поскольку, будучи изъята из тела, из кипящих внутри него качеств, душа не поддается их яростному стремлению, а по этой причине не терпит ущерба ни от одного качества. Но, может быть, душа подвергается порче от какого-нибудь неделимого качества, которое легко воспринять? Безусловно, нет. Ибо принятие неделимых качеств делает совершенным объект, который воспринимает эти качества, но не приносит при этом ущерба этому объекту. Сказанное явственно демонстрирует себя в тех неделимых образах вещей, которые воспринимаются водой, зеркалами и душой — на основании как чувств, так и рациональных соображений. Но в собственном смысле слова делимая вещь воздействует на неделимую не иначе, как предоставляя последней собственную форму. Поскольку все побуждаемо к действию необходимостью продолжения собственной природы, то никакая телесная вещь не способна и не стремится породить в сущности души свою телесную форму. Сущность души настолько отделена от материи, что вход в нее телесным формам воспрещен. Но неужели Бог или Ангел вводят в душу новую форму, из-за которой душа приходит в смятение? Ни в коем случае. Поскольку, создавая некую способную устоять собственными силами



форму, они создают ее отдельно от души, и, таким образом, душа не приходит в смятение по причине создания этой формы. А когда они вливают в душу некую силу, эта сила всегда благотворна, поскольку исходит от наилучших причин — хранительниц души. Стало быть, душа не погибнет, она сохранится.

## ГЛАВА 7

*Седьмое доказательство: душа бессмертна,  
поскольку ее бытие заключено  
в ее сущности*

ОДНО мы называем сущностью (*essentia*), а другое бытием (*esse*). Сущностью мы называем содержание (*ratio*) вещи, постигаемое определением (*definitio*). Бытие же есть действие (*actus*) самой сущности и некое ее присутствие в природе вещей. В качестве примера возьмем комету. Сущность кометы есть ее содержание и определение, а именно сухой пар, воспламенившийся от огня в верхних слоях воздуха и совершающий в воздухе упорядоченные круговые движения. Это определение, по крайней мере на сегодняшний момент, является истинным, даже если сегодня в небе нигде кометы не видно. Что касается ее бытия, то оно такого рода, что означенная природа кометы, каждодневно присутствующая в ней уже по определению, ныне сверкает где-то во Вселенной. Это бытие имеет отношение к определенному месту и времени. Ибо присутствие названной сущности возникает не иначе, как «здесь» или «там», в этом районе или в том. Итак, бытие природных вещей нуждается в месте и времени, в то время как сущность не имеет в них нужды. Приведенное содержание кометы верно, даже если в данный момент она нигде не являет нам свой свет. А если бы это определение включало в себя определенное время и место, например сегодня «здесь», завтра «там», то в один и тот же час, в одной и той же части воздуха, в которой существует одна комета, одновременно находились бы все кометы. Ибо в отдельных кометах присутствует общая сущность кометы и одинаковое содержание. Поэтому если бы это содержание было привязано к определенному месту и времени, то к тем же самым пределам места и времени были бы привязаны все кометы. Ведь когда рациональная потенция заключается в определении человека как такового, она годится также и для определения отдельных людей. Стало быть, сущность и бытие природных вещей различаются между собой в том, что бытие привязано к определенному месту и времени, а сущность, насколько это в ее силах, одинаково относится ко всякому времени и месту. По этой причине человечество не в меньшей степени может существовать в иные

века, нежели в наше время, и на Востоке не менее, чем на Западе. Однако Платон и Сократ для своего возникновения и жизни здесь или там имеют нужду в месте и времени. Сущность обозначается в самом человеческом естестве, а бытие можно наблюдать в отдельных людях. Стало быть, сущность избавлена от единичных пределов времени и места. Поэтому сущность для сохранения себя с помощью своей природы не требует места и не имеет никаких временных границ, чтобы в какой-то момент выйти за их пределы. Сущность изъята из пределов подобного рода, так как проявляет свою силу всегда и повсюду.

Итак, всякая сущность в соответствии с самой собой считается бессмертной. Такова по своей природе форма любой сущности. Но когда Творец всех форм порождает сущности и приводит их к бытию, некоторым Он определяет телесное существование. Бытие подобной сущности или формы Творец сводит к телесным условиям. Когда бытие сведено к телу, то и сущность ограничивается теми же телесными пределами. Условия природных тел таковы, что они занимают место и движутся во времени. По этой причине форма, которая была выше определенного времени и места, занимает принадлежащее ей время и место. В силу того, что эта форма заступает место времени, понемногу она зачинается, изменяется и двигается к своему концу. Поскольку же она заступает место, то по мере того как тело, в котором находится эта форма, ежедневно вбирает в себя противные ему качества, сама форма также приходит в смятение, взбурораженная этого рода качествами, и становится смертной. Таковы формы и качества тел. Но в других местах Великий Творец приводит сущности форм к бытию так, что они уже не обретают свое бытие по жребию в какой-нибудь вещи или материи, но содержат бытие в самих себе. Таковы все формы, чуждые общения с материей, имеющие свое бытие в себе, а не в материи. Все, что берется от чего бы то ни было, берется обычно согласно способностям берущего и становится его собственностью. Но любая сущность сама по себе бессмертна. Стало быть, бытие, получаемое от самой сущности, бессмертным образом от бессмертной вещи, становится бессмертным. По этой причине форма, отделенная от общения с материей, повсюду — как по своему бытию, так и по своей сущности — является бессмертной. Такова третья сущность — источник разумных душ.

## ГЛАВА 8

*Восьмое доказательство: душа бессмертна, поскольку обладает собственным бытием и не удаляется от своей формы*

РОЖДЕНИЕ (*generatio*) и порча (*conruptio*) столь взаимоположны, что и устремлены к противоположному — рождение

является некоей дорогой к бытию (*esse*), а порча — дорогой к небытию (*non esse*). Но всякая вещь в отдельности стремится к бытию, потому что получает некую определенную форму, а к небытию — потому что принуждена утратить свою форму. В области искусств творение является таким или другим не по причине материи, а по причине формы. Медный конь или медный человек получает свое название не из-за материи — меди, поскольку медь одинаково готова принимать фигуры всех одушевленных существ, а по причине некоей формы человека или коня, в результате приданного ей художником сходства. Эта часть меди именуется конем, а та — человеком. Сходным образом в природе материя не является тем, благодаря чему Платон есть человек, а смоква — дерево. Одна и та же перво-материя Вселенной является общей и для людей, и для грубых существ, и для деревьев. Многие века и до Платона и многие века после него существовала и существует одна и та же материя, однако Платон никоим образом уже не существует. Стало быть, Платон имеет человеческую внешность не благодаря материи, а благодаря такого качества телосложению и души, которые называются формами. Подобным же образом следует судить и о прочем, суммарно сделав вывод, что все, что ни возьми, обладает собственным бытием, природой и отличным от прочих внешним видом именно благодаря форме. Поэтому все, что прекращает существование, утрачивает свое бытие, отделяется от собственной формы, как прежде начинало свое бытие с обретения собственной формы. По этой причине вещь, состоящая из материи и формы, например огонь, обладающий массой и природным жаром, погибает, когда отделяется от своей формы. Холод воды или земли способен проникать в природу огня, изгоняя из нее природную горячую форму огня. Когда эта форма изгнана, огонь перестает существовать. Таким образом, состоящий из материи и определенного качества тепла огонь теряет существование, когда теряет свое тепло, а именно — я это подчеркиваю — теряет свою субстанциональную форму вместе с принадлежащими ей свойствами. Эту субстанциональную форму, за отсутствием у нее определенного имени, мы называем в нашем рассуждении жаром (*caliditas*), а жар этот как теряет вместе с формой свое бытие, так и начинает свое существование с формы. Бытие утрачивается, очевидно, тогда, когда жар выталкивается из означенной материи. В составных вещах бытие естественным образом принадлежит всему целому, а не отдельным его частям. Существование огня, определено, принадлежит составному началу, а не материи и отдельно жару огня. Ведь в момент рождения огня жар был выведен природным агентом из семени материи наружу, и огонь получил протяженность по всей материи так, что затем целиком стал зависим от этой материи, а жар утратил собственное бытие, существуя через общее бытие огня в целом. Но означенное

общее бытие прекращается, когда две упомянутые выше части разъединяются. Когда прекращается общее бытие, погибает и форма, имевшая прежде силу благодаря общему бытию. Материя при этом не погибает, поскольку тотчас получает новую форму, благодаря которой продолжает существование. Так что когда материя теряет некий жар, она теряет огненное бытие. Когда материя получает некую хладность или влажность, берет свое начало земное или водное бытие. Необходимо сделать следующее заключение: составная вещь, например огонь и вода, погибает тогда, когда отделяется от своей формы, а форма гибнет, когда она отпадает от устава создателя формы. Рождающее огонь Солнце является форматором огня. Солнце вывело наружу жар из фитиля означенной материи таким уставом, что лежащий в этой материи жар целиком удерживается под бытием составного начала. По этому уставу огонь гаснет, когда уходит из материи. Огонь гаснет, когда его изгоняет холод. Возникает вопрос, поскольку огонь не отходит ни от своей формы, ни от устава формообразователя, то каким же образом он погибает, если бытие каждой вещи в отдельности происходит из формы и сохраняется уставом формообразователя?

Душа из-за свойства третьей сущности является чистой формой. Она не составлена из материи и формы и не укоренена в материи. По этой причине, пребывая, насколько это в ее силах, в самой себе, душа представляет собой не что иное, как форму. Стало быть, ее собственная сущность не формируется посредством чего-то иного. Напротив, сущность души является ее собственной формой, точнее говоря, она сама и есть форма. Но не существует ничего такого, что отделялось бы от своей сущности само по себе, поскольку ничто не удаляется от самого себя. Всё по естественному побуждению, непрерывным усилием, старается сохранить себя по мере сил и крепко держится за самое себя. Следовательно, если душа никогда не отделяется от самой себя и является собственной формой, то она никогда и не отделяется от своей формы. В результате душа никогда не перестает существовать, постоянно черпая свое бытие из собственной формы. Как мы сказали выше, душа никогда не отделяется от себя по собственному побуждению. Но она не отделяется также от самой себя по принуждению внешней силы, поскольку все, что она берет извне, она берет своим особым способом. Душа полностью спиритуальна и не зависит от места и времени и, следовательно, берет все совершенным и спиритуальным образом. А в случае, когда кем-либо берется спиритуальное и совершенное, оно никоим образом не погибает. Ибо, когда в телах происходит спиритуальное восприятие, оно не причиняет телам, хотя в высшей степени от них отлично, никакого вреда — подобно восприятию образов в зеркале или воде. Еще менее спиритуальное восприятие причиняет вред сходной с собой

спиритуальной вещи. Кроме того, если вышеозначенный абсолюте, который, как говорилось выше, берется от сущности души и является вечным, то почему бы он должен разрушать свое пристанище? Неужели для того, чтобы кормиться его материей? Никоем образом. Ведь он не имеет нужды в размножении, поскольку всегда пребывает тождественным себе самому, и потому также, что не может из вещи, подверженной порче, породить вещь, непрерывно существующую. Следовательно, он не причиняет порчи ради того, чтобы родить нечто вечное, подобное самому себе. Отсюда следует, что сущность души никоем образом не может принять то, что может ее погубить. Она вообще не может принять ничего вредного для себя, поскольку лишена материи, которая является главным и непосредственным пристанищем для претерпеваний такого рода. Напротив, если эта сущность является также и собственной формой, то между ней самой и ее формой никогда не может находиться ничего иного. Если бы между ними находилось нечто, то это нечто, определенно, оказалось бы ближе к форме души, нежели сущность души. Но сущность является формой души. И в упомянутом случае получилось бы так, что что-то стояло бы ближе к душе, чем она сама — что само по себе полнейшая глупость. Поэтому между душой и ее формой нет никакого промежуточного звена.

Если дело обстоит таким образом, то душа не отделяется от своей формы никаким внешним вторжением. Душа не отделяется от своей формы также и по собственному побуждению, никоем образом не отходя от себя и от своей формы. Душа также не отходит от устава формообразователя, поскольку создана на условии пребывания в самой себе. Она и пребывает таким образом. Ничто не может выбить ее из собственного положения, так как всякая вещь в меру своих сил сохраняет свой облик и достоинство. Высшие причины также не способны сделать это, поскольку сохраняют ее при том же условии, при котором ее произвели. И низшие причины не могут сделать этого: ибо высшее не терпит поражения от низшего. По этой причине душа, являющаяся чистой формой, не отступает ни от своей формы, ни от устава формообразователя и, несомненно, является бессмертной.

## ГЛАВА 9

*Доказательство девятое: душа бессмертна,  
поскольку ей подобает существовать  
через саму себя*

ЧТО относится к чему-либо непосредственно, никогда от него не отделяется. Окружность по своей природе свойственна кругу, и по

этой причине ни один круг никогда не бывает без окружности. Полону иногда бывает свойственна окружность, но не оттого, что это полено,— в противном случае, любое полено было бы круглым,— а потому, что свою кругообразную фигуру, которой сопутствует округлость, полено получило от мастера. По этой причине полено вынуждено принимать округлость. Рано или поздно полено перестает быть круглым, как только перестанет быть кругообразным. Сходным образом жар непосредственно относится к огню, влажность — к воде, а свет к Солнцу. Точно так же и бытие — оно непосредственно относится к форме. Ибо все, что относится к виду, ведет начало от некой собственной формы, приводящей его к такому виду. А если собственное бытие приходит к каждой вещи через свойственную ей форму, то напрашивается вывод, что бытие общим и простым образом соотносится с формой этой вещи через ее род. Отсюда следует, что сама форма есть источник бытия и существует сама по себе. Если кто-нибудь возразит, сказав, что существование формы зависит от другого, мы зададим на это вопрос: обладает ли то, от чего, как утверждается, зависит существование формы, природой формы, или оно имеет природу материи — поскольку мы видим, что в составных вещах бытие каждой составной части тела присуще именно форме, а не материи? Стало быть, в самой этой форме, через которую вещь составлена воедино, то, благодаря чему составная вещь и существует, обладает силой материи — а следовательно, и формы. Таким образом, вопрос возвращается к исходной точке: существует ли сама по себе иная форма, через которую данная форма является таковой, или эта форма существует через что-то иное?

Если она существует сама по себе, то тогда форму следует именовать источником бытия. Если же она существует через иное, то тогда мы зададимся прежним вопросом, и наша дискуссия продлится до бесконечности. Форма должна существовать сама по себе. Ибо Основатель форм ведет формы в бытие для определенной цели и целостности мироздания с такой точностью, что определяет отдельные формы к предназначенному им бытию. Одни формы он предопределяет к телесному бытию, другие — к бытию в них самих, без участия материи. Форма, отпечатанная в материи, в собственном смысле слова не существует, она не имеет собственного бытия, и именуется так, как именуется само составное начало. При этом сама форма существует благодаря общему бытию данного составного начала. Если бытие само по себе соотносится с формой, то это, конечно, та форма, которая присутствует в теле, и поскольку она является формой, она обладает непосредственным отношением к бытию. Но каким образом это получается, если эта форма зависит от материи и удерживается во власти бытия всего составного

начала? Обрати внимание, что бытие имеет к означенной форме непосредственное отношение, следуя за ней по собственному побуждению. Бытие следует за этой формой — я это подчеркиваю — по собственному побуждению, то есть по своей природе. Что иное и может это означать, кроме как «по своей природе»? «Своя природа» это та природа, какую назначил форме Творец. А Он решил, что данная форма должна быть тесным образом связана с материей. Стало быть, природа данной формы находится в тесной связи со своей материей. Форма, следовательно, существует посредством этой природы. Итак, ее бытие обусловлено тесной связью с материей. Таким образом, эта форма, прежде чем начать существовать, должна соединиться с материей. Поэтому форма существует столь долго, сколь долго она сохраняет сцепку с материей. Но она сохраняет это сцепление вечно, поскольку материя, созданная для всех форм, часто уступает место противоположным формам, изгоняющим оттуда более ранние формы. Следовательно, такая форма не могла бы существовать вечно. Однако форма, определенная к бытию Создателем таким образом, что она существует сама в себе отдельно от тела, также являясь формой, способна существовать сама по себе. Когда я говорю «сама по себе», я имею в виду «по своей природе». Этой форме определена природа находиться в прочной связи с самой собой. Следовательно, ее бытие следует за ней настолько, насколько прочно она прикреплена к самой себе, иными словами, ее существование следует за ней, когда она уже не дает ростков (*pullulare*) из субъекта. Можно сказать, что за этой формой следует независимое бытие (*esse per se*) и столько же раз повторить, что бытие следует за формой, которая крепко прикреплена к самой себе. Но ничто не уходит от самого себя: что может стоять между «собой» и «самим собой», что отделяет «само» от «самого себя»? Ведь насколько оно прикреплено к себе, настолько же и существует, а поскольку прикреплено к себе всегда, то и существует всегда. По крайней мере, такой формой является душа. Следовательно, она бессмертна.

Но кто-нибудь может возразить на это так: огонь, горячий сам по себе, горяч всегда, пока существует. Тем не менее огонь не может существовать всегда. По этой причине он не горяч абсолютно всегда. Так же сущность души. Поскольку в собственном смысле слова она представляет собой форму, существующую в самой себе, она существует по этой самой причине, и поскольку существует через себя, она существует всегда — разумеется, пока существует. Однако она не всегда существует, следовательно, не существует всегда. Это возражение смешно по двум причинам. Во-первых, оно противоречит самому себе, когда выстроено таким образом: означенная форма существует сама по себе (*per se*), следовательно,

она всегда существует, пока, разумеется, существует, но она существует не всегда. Здесь имеются четыре посылки, из которых во второй заключается высказывание: «следовательно, она всегда существует». Ей противоречит посылка, вводящая заключение: «но она существует не всегда». К тому же это возражение изобилует излишествами, когда добавляется: «пока, разумеется, существует». Высказывание «пока существует» не может означать иное, нежели то, что несет в себе первое высказывание, где говорится: «всегда существует». Ибо получилось бы, что вещь состоит из двух вещей и уже существует не единая вещь, а две вещи вместе. Отсюда следует, что то, чье существование предполагается, когда делается добавление «пока, разумеется, существует», является тем же самым, что уже было помыслено, когда говорилось «существует всегда». Эти вещи суть одно и то же и рассматривать их следует одним и тем же способом. Поэтому, если первое «существует», высказывается абсолютно, то и второе «существует» должно высказываться абсолютно, без добавления: «пока, разумеется, существует». Стало быть, следует сказать: «существует и существует всегда» и не добавлять: «пока, разумеется, существует». Либо если ты добавляешь к первому высказыванию — «существует» — последующее: «пока, разумеется, существует», то добавляй к этому второму «существует», то, что следует далее: «пока, разумеется, существует»; третьему — «существует» вновь добавь — «пока, разумеется, существует» и так до бесконечности. Так ты нигде не обнаружишь первый корень бытия, через который означенной вещи приличествовало бы как существование, так и непрерывное существование. А то, что не имеет корня бытия, вообще не существует. Но остановимся. Означенная отдельная форма, каковой является душа, существует через себя, а следовательно, существует всегда. Даже если «существовать» и «быть горячим» было бы тождеством, то когда ты строишь высказывание: «огонь, поскольку горяч сам по себе, горяч всегда», ты тотчас добавишь: «быть горячим и существовать есть одно и то же; следовательно, огонь существует и существует всегда». Но теперь ты не можешь сделать такое заключение, поскольку «быть» и «быть горячим» вовсе не одно и то же. В противном случае, все, что существует, было бы горячим, и все, что перестает быть горячим, переставало бы существовать — чего на самом деле не происходит. Следовательно, огонь, пока он есть, всегда горяч, поскольку он сначала определенным образом должен существовать, а уже потом быть горячим. И поскольку «быть» предшествует тому, чтобы «быть горячим», и является иным, чем «быть горячим», представляется, что жар находится в сущности огня при помощи некоего опосредованного звена, так что сначала полагается сущность огня, затем его бытие и на третьем месте его жар. Более того, огненная сущность



получает свое бытие через непосредственную связь с материей. Ибо огненная сущность некоторым образом сокрыта в складках материи, прежде чем явит себя свету. И как она была скрыта прежде своего возникновения в материи, точно так же она затем крепко держится за материю, дабы не прекратилось ее существование. Свой жар огненная сущность обретает через обладание бытием. По этой причине она перестает быть горячей, когда прекращает свое существование, а прекращает его, когда разрывает свое сцепление с материей.

Однако сущность души, поскольку является свободной формой (*forma soluta*), получает свое бытие через саму себя, и бытие в ней есть первое и непосредственное действие ее сущности. Нет никаких оков, которые бы связывали бытие души с сущностью, при устранении которых случилось бы распадение связи. И пусть «быть горячим» и «быть» относится к сущности огня по какому-либо условию, однако сущности души «быть» причитается безусловно и абсолютно. Поэтому если огонь существует и постоянно горяч лишь при определенном условии, то существование души всегда абсолютно.

#### ГЛАВА 10

*Десятое доказательство: душа бессмертна,  
поскольку она сама по себе внемлет Богу*

ЕСЛИ, однако, кажется, что имеется некое условие, благодаря качественному превосходству которого душа существует всегда, то это условие — внимание к телам, в помощи которых душа не нуждается, а вовсе не внимание (*respectus*) к первопричине, от которой душа нисходит. Но и внимание этого рода, поскольку осуществляется благодаря присущей душе природе, нисколько не препятствует тому, чтобы душа абсолютно и безусловно всегда существовала сама по себе. Это мы намерены рассмотреть следующим образом. Поскольку все зависит от первопричины вещей, то отдельные вещи до тех пор пребывают в своем бытии, пока обращают внимание на первопричину. А принимают первопричину во внимание отдельные вещи в соответствии со своим с ней сходством. Первопричина есть чистейшее действие, в высшей степени чуждое свойствам материи. Стоящие ниже вещи считаются похожими на это действие не по своей материи, но скорее по форме, которая является неким действием. Отсюда получается, что все вещи взирают на первопричину через свою форму. Поэтому все, что состоит из материи и формы например стихии и смешанные вещи, взирает на первопричину не через себя и не через свою природу в целом,

но только через ту свою часть, которая именуется формой. Рассуждай далее следующим образом. Как эти вещи имеют отношение к первоначалу, так они и существуют, а отношение они имеют через иное — следовательно, и существуют через иное. Вещи, существующие через иное, будучи предоставленными самим себе, не являются устойчивыми и превращаются в ничто, а потому то, что существует через иное, само по себе ничто. Определенно, таковы природные тела. А каковы тогда телесные формы? Определенно, они похожи на тела. Ибо внедренная в тела форма по меньшей мере теряет свое превосходство (*excellentia*) и становится полностью телесной, поскольку принимает на себя все условия тела. Существует два телесных условия — протяженность в пространстве и изменение во времени. Погруженная в тела форма расширяется вместе с объемом тела и меняется с изменением тела. Стало быть, сделавшись полностью телесной, лишенная прежнего превосходства, форма сама по себе становится ничем, как мы уже сказали об этом в другом месте, и не имеет собственного бытия. Она так соединяется с материей, что у этого целого возникает единое бытие. Получается, если форма не существует сама по себе, то и ничто само по себе не существует. Поэтому если форма направляет свое внимание к первопричине, то делает это через иное, очевидно, через то, посредством чего она существует, а существует она благодаря другой возвышенной форме, свободной от материи, от которой данная форма непрерывно переходит в материю так, как от лица человека изображение переходит в зеркало. По этой причине она вновь постоянно стремится назад к первопричине. Стало быть, если телесная форма полностью существует через иное, то когда она стремится к первоначалу через иное, что есть то, посредством чего как природное тело, так и его форма стремится к первоначалу? Конечно, это уже названная третья сущность, которую еще прежде мы поместили выше телесных качеств. Но сущность этого рода относит качества тел к Богу тем же самым образом, каким создает их в материи, а создает их эта сущность своим действием. Действие ее подвижно. Следовательно, третья сущность порождает посредством направленного в разные стороны действия (*agitatio*) и через него же относит свои порождения к Богу. Отсюда следует, что природные тела и их формы, поскольку имеют отношение к Богу через иное и через движение, не существуют сами по себе, не являются стабильными, но, напротив, неустойчивы и подвержены гибели. Третья же сущность — поскольку является формой для самой себя, сама является формой, и притом формой свободной от материи — по этой причине сама по себе имеет отношение к Богу. А в каком отношении она находится, так и существует. Следовательно, она существует через саму себя. Отношением к Богу она обладает благо-

даря своей стабильной сущности. Поэтому, отнесенная к стабильному Богу благодаря своей стабильной сущности, третья сущность сохраняет стабильное состояние. Определенно, эта сущность есть причина своего отношения к Богу, а именно: она сама причина своего совершенства (*perfectio*). Она никогда не оставляет саму себя и, следовательно, никогда не теряет своего отношения к Богу и не прекращает совершенствоваться в этом. Бог — всегда в состоянии изобилия, а третья сущность не перестает черпать для себя из этого изобилия. Стало быть, душа постоянно пьет само бытие как из того, что черпает, так и из собственного удела, и остается бессмертной.

## ГЛАВА 11

*Одиннадцатое доказательство: душа бессмертна,  
потому что состоит из некой потенции,  
в которую она высвобождается  
(*resolvi*)*

КАК рождение происходит через соединение формы с материей, так и порча совершается посредством отделения формы от материи. Где нет соединения этих вещей, там не случается и порчи. Но душа имеет другое устройство. Давайте разберем это обстоятельство. При порче каждой вещи утрачивается ее действие, но после действия остается нечто, что принадлежало действию, словно некая способная к воспроизведению потенция, дабы порча не приводила к полному уничтожению, ибо рождение не может происходить из ничего. По крайней мере, вещь, состоящая из формы и материи, высвобождается (*resolvitur*) в материю. Так же и форма, выведенная из трута (*fomes*) материи, возвращается к труту материи. Однако действие души есть само ее бытие. А ее сущность и субстанция — это потенция, лежащая в основе акта бытия. Ибо в абсолютных формах почти нет иного построения, кроме как состоящего из сущности и бытия, либо чего-то подобного. Сущность занимает место материи и потенции, а бытие — место формы и действия. Если душа портится, ее бытие полностью погибает. Но неужели погибает также и сущность? Никоим образом. Ибо никакая вещь не распадается в ничто. Вещь, которая настолько проста, что могла бы разрушить связующие ее узы не иначе, как превратившись в ничто, также была создана Богом в акте творения из ничего (*per creationem ex nihilo*) и подчиняется одному своему создателю — Богу. Живительное и благотворное божественное втечение не может погубить ничего. Стало быть, если душа разрушается, то даже если утрачивается ее бытие, сущность тем не менее остается. Также известно, что чем благороднее вещь,

тем благороднее ее материя, благороднее и форма. Души намного превосходят тела. Следовательно, если под бытием души, словно под формой и действием, сокрыты некая материя и потенция, то душа превосходит материю и потенцию, скрывающиеся под формой и бытием каждого тела. А то, что занимает в душах место первоматерии и потенции,— это их собственная сущность. Стало быть, сущность души стоит выше, нежели телесная материя. Материя тел не подвергается порче; следовательно, удивительно ли, что и сущность души не подвержена порче? Получается, что если представить себе, что душа утрачивает свое бытие, то по необходимости при этом сохраняются сущность и субстанция. Если субстанция сохраняется, то, определенно, сохраняется и душа. А если душа сохраняется, то не утрачено и бытие.

Таким образом, если говорят, что душа портится, то она, даже после порчи, неизбежно сохраняется. Мало того, душа живет. Ибо бытие души есть не что иное, как ее жизнь. Но пусть не утверждают, что бытие души, после разрешения скрепляющих ее уз, переходит в сущность и что сущность прекращает существовать, поскольку отделена от действия, хотя, возможно, при этом она и сохраняется в каком-либо другом месте. Необходимо помнить, что означенная сущность не может превращаться в материю и в потенцию материи, поскольку состоит отнюдь не из материи, словно некой своей части, и что сущность не дает всходов из потенции материи. С другой стороны, эта сущность не может переходить в потенцию некой действующей причины, кроме как в качественное превосходство Бога, который в действительности и породил душу. Но душа не умирает и потому, что переходит в первожизнь (*prima vita*). Она умерла бы, если бы приведенная обратно к Богу, перестала бы быть душой. Однако же как оставленный на воске печатью отпечаток, полностью соответствует печати, не разрушается и сохраняет свой вид, точно так же сущность души, когда-либо приложенная к идее, согласно которой Бог расположил ее в определенном виде бытия,— укрепляется в своем изначальном бытии. Ибо последующее действие в особенности укрепляется перводействием. Каким образом Бог может быть пределом, к которому стремится порча, поскольку Он является созидающим пределом, откуда и от которого выводится всякое творение и порождение? Или, каким образом Бог, являющийся чистым действием, в момент рождения души присутствует при построении самой души? Как из потенции материи с прибавлением к первой действия возникает телесная форма и в эту потенцию, наконец, переходит действие формы, так из некой божественной потенции с прибавлением некоего действия возникает дух, который в конце концов, словно в материю, переходит в божественную потенцию. Ибо то, что является перводействием, никогда не выполняет роль

материи. Возможно, кто-то скажет, что сущность души, разрешив скрепляющие ее узы, не переходит ни в материю, ни в Бога, а вместо этого принимает тотчас себя в саму же себя с прекращением предшествующего бытия. Однако как телесная материя не может существовать без телесного действия, так и духовная материя не может существовать отдельно от духа. По этой причине сущность, являющаяся материей духовных начал, и готовая, словно к некому действию, к духовному бытию, никогда не отделяется от бытия, а именно от духовного бытия. Разве только кто-то на это может возразить, что сущность души в то время, как снимает с себя одно бытие, тут же надевает другое, и что эта сущность совершает в духовном бытии такую же череду перемен, какую материя совершает в своих формах. Но такое высказывание глупо. С одной стороны, потому что сущность духовных начал куда устойчивее материи телесных начал, а с другой стороны — потому что сущность души, будучи собственным ее содержанием, не принимает равным образом то одно, то другое бытие, но лишь одушевленное бытие — в соответствии с определенной спецификой души. Общая материя может, по крайней мере, существовать без того или иного действия, но материя души никоим образом не может существовать без собственного действия. По этой причине сущность души, относящаяся к такому роду души, никогда не примет действия душ другого вида. С другой стороны, сущность в этом виде не будет переходить от одной души к другой. К тому же она не столь подвижна, как материя телесных начал. Напротив, если материя неба всегда довольствуется одной и той же формой, как полагает большинство, то что удивительного в том, что духовная материя души всегда довольствуется одним и тем же актом бытия? Эта сущность есть жизнь; это бытие есть акт жизни. Стало быть, душа живет всегда.

## ГЛАВА 12

*Двенадцатое доказательство: душа бессмертна,  
поскольку не содержит в себе потенции  
к небытию*

НИ КАКАЯ вещь не претерпевает порчи, если не содержит в себе потенции к небытию. Ведь если бы она была лишена способности к небытию, то никогда не прекратила бы существования. Душа не имеет такой потенции, поскольку душа, согласно платоникам, есть не что иное, как простая существующая сама по себе форма, совершенная и целостная в своей сущности, содействующая созданию вида одушевленного существа. По крайней мере, акт существования (actus existendi) имеется там, разумеется, в самой целостной

и совершенной форме, поскольку все в отдельности существует благодаря целостности своей формы. Следовательно, собственный субъект бытия является там собственной формой и сущностью. Но там, где есть потенция к небытию, какова будет противоположность бытию? Неужели она в самом бытии? Каким образом одно противоборствующее начало имеет силу одолеть другое противоборствующее начало? Оно имеет эту силу в своей сущности? По крайней мере, это не так. Ибо если сущность на основании того, что она есть простая и цельная форма, является собственным субъектом бытия, то каким образом она обладает потенцией к небытию, которое считается противоположным бытию? Каким образом собственная субстанция огня, являющаяся собственным субъектом жара, обладает некой потенцией к восприятию холода, через которую она воспринимает холод при сохранении огня? Однако во всех этих телесных и смертных субстанциях отсутствует потенция к небытию. Дело не в том, что эти субстанции в своем виде обладают полнотой и формой — ибо благодаря этому они и существуют, дело в том, что в их основе лежит первоматерия, которая при такой форме никогда не находится в состоянии покоя. Но первоматерия отсутствует в душе. Стало быть, нигде в душе не обнаруживается потенция к небытию. Следовательно, душа бессмертна. Но изложим это соображение подробнее. В тех вещах, которые складываются из формы и материи, материя некоторым образом предваряет само творение. Ибо кто усомнится, что материя возникает раньше, чем форма? Я согласен с тем, что эта материя некоторым образом предшествует созданию творения, но спрашиваю при этом, является ли невозможным, либо, наоборот, возможным, что это творение будет неизбежно необходимым, исходя из природы этой материи? Оно не будет неизбежно необходимым, так как в этом случае сила материи сама по себе придала бы творению принудительную необходимость и не нуждалась бы в превосходящем ее Творце формы. Однако в данном случае она в нем нуждается, поскольку не может давать форму тому, что не имеет формы. Следовательно, насколько это касается материи, будущее творение не является неизбежно необходимым. Но неужели это невозможно? И это не так. Ибо таким образом материя была бы настолько непригодна для этого творения, что никогда не могла бы быть приведена к его форме и сущности. Насколько это относится к материи, творение не следует считать как не неизбежно необходимым, так и не невозможным. В результате выходит, что это творение возможно. По этой причине, поскольку, исходя из природы материи, представляется возможным, чтобы само это творение равно существовало и не существовало, то получается, что в самой материи, потенция к созданию творения, в одинаковой

степени и присутствует и отсутствует. Но так как материя проста и состоит из большего, чем один, числа природных элементов, то одна и та же природа материи является потенцией и к бытию, и к небытию, так как она безразлична как к бытию, так и к небытию. Сама по себе она не ограничена в отношении ни к тому, ни к другому. Следовательно, материя нуждается в стоящем выше нее действующем начале, которое могло бы, с помощью придания ей формы, определить ее к бытию. Если материя принимает от стоящего выше нее действующего начала форму льва, то получается лев, и материя льва, прежде содержащая в себе потенцию к бытию льва, равно как и к его небытию, теперь определяется к бытию льва. Однако неужели до сих пор в первоматерии сохраняется та же самая безразличная потенция как к бытию, так и к небытию? Если бы она не оставалась, то природа материи полностью бы упразднилась. Из материи ничего бы не возникало и ничего бы не существовало, если бы тотчас, после того, как возникало нечто, оно лишалось бы своей первоматерии и гнило. Следовательно, так как после рождения льва, остается та же самая потенция в соответствии с видом в материи — не родственной и вторичной по отношению ко льву, но при этом являющейся первоматерией — а именно потенция и к бытию и к небытию, то как однажды благодаря этой потенции лев начал существовать, хотя прежде не существовал, так благодаря той же самой потенции лев однажды перестанет существовать, после того как он был: безразличная к противоположным друг другу бытию и небытию потенция либо не обращается к ним вовсе, либо равно и поочередно обращается и к тому, и к другому, и как от небытия она обратилась к бытию, так затем от бытия обращается к небытию. Отсюда следует порча телесных вещей.

Однако поскольку разумная душа является простой формой, из которой возникает движение в составных вещах, то не может быть так, что душа создана из некой предшествующей материи и последовавшей за материей формы. Поскольку душа является существующей в самой себе формой, не опирающейся на материю, так как в своих суждениях поднимается выше и опускается ниже материи, то она не является составленной из некой потенции материи как из некоего своего начала и добавленного к потенции действия как из совершенства самой души. Душа не состоит из материи и не существует в виде материи. И если душа такова, то она появилась из ничего. Следовательно, единственным ее Творцом, как мы покажем это в другом месте, является Бог. Если бы это было не так, душа никогда не была бы сотворена. По этой причине нашей душе предшествует потенция рождения (*potentia nascendi*). Где же находилась эта потенция? Конечно, не в душе, которая еще не существовала, и не в частях души, ибо она является простой и возникает сразу

целиком, а не по частям. Не было этой потенции и в некоей материи, поскольку душа не зависит от материи. В небытии (*in nihilo*) души тоже нет, ведь потенция бытия там находиться не может. Ибо каким образом может одна противоположность быть основой другой противоречащей ей противоположности? Быть и не быть суть вещи взаимно противоположные. Остается, что эта потенция в единственном Творце души — в Боге. Стало быть, потенция бытия, через которую душа приводится к существованию, есть сам единый, бессмертный и неизменный Бог. Но потенции по схожести соответствует действие. Следовательно, действие, соответствующее означенной божественной потенции, является по своей сущности стабильным. Таким действием является душа. И как в Боге существует та же самая потенция, с помощью которой Он может создавать душу, а душа возникать, так и в душе находится то же самое действие, иначе говоря, то же самое усилие, посредством которого душа утверждается в самой ее природе, а Бог утверждает ее в ней. Из этого следует, что Бог с неменьшим желанием утверждает душу в природе души, чем душа утверждает в ней себя. Душа подчиняется только Богу, и если ей было бы суждено погибнуть, то, безусловно, она должна была бы принять гибель только от Бога. Но от Бога душа погибнуть не может. Ибо каким образом все созидаящая и сохраняющая причина станет разрушительницей? Каким образом само благо может стать гибельным для кого-либо? Или, как первая и бесконечная жизнь может быть для кого-либо источником смерти? Кто-то может сказать: Бог губит душу, не привнося в нее некую новую силу, но отнимая прежде ей данную, говоря иначе, изымая из души свое втечение, благодаря которому душа до этого жизнь сохраняла, подобно тому как тот, кто, смотрясь в зеркало, создает в нем свое изображение, а отворачиваясь от зеркала, отнимает его у него. Но между Богом и душой такого произойти не может, как мы показали это ранее. Напротив, если в какой-то момент Бог вливает в душу жизнь, а затем не вливает, то изменение происходит от «вливания» к «невливанию». Я задаю вопрос: это душа перестает черпать жизнь или Бог перестает ее вливать? Душа не прекращает черпать жизнь, ибо происходит вливание жизни в сущность души, поскольку жизнь есть перводействие сущности, лишь только эта сущность обретает бытие. Сущность души неподвижна: она зависит от неизменного Бога без всякого посредника, так как создается неподвижным стоянием (*stando*) и состоянием покоя (*quiescendo*). Душу приводит в смущение движение (*motus*). Душа имеет дело с неменяющимися вещами (*stabilia*), управляет вещами, склонными к падению (*caduca*). Душа заставляет останавливаться подвижное (*mobilia*). Душа собирает воедино рассеянное (*dissipata*). Душа примиряет противоречащее (*repugnantia*). Означенной потенции не



свойственно равным образом ни бытие, ни небытие, что свойственно потенции тел, являющейся началом всякого изменения. Стало быть, сущность души никогда не прекращает черпать жизнь, а Бог не прекращает вливать в нее действие жизни. Ибо только тому Бог дал знак, что Он когда-нибудь прекратит вливать свою силу, в кого изначально вложил склонность к небытию. Кроме того, Бог — учредитель природы — никогда не отнимает у вещи того, что является ее собственностью. Собственностью души является жизнь, и притом жизнь вечная, поскольку душа, будучи разумной, без научения и опыта, единственно благодаря качественному превосходству своей природы, каждодневно порождает в себе абсолютные виды, через которые лежит кратчайший путь к вечным идеям. Если разумному духу естественно восходить к идеям, то ему так же естественно находить в идеях покой. Как естественно дух живет для идей, точно так же естественно он живет в них. Если разумный дух согласно своей природе усердно стремился к непрерывным вещам (*perpetua*), то когда-нибудь в согласии со своей природой он будет непрерывно трудиться в непрерывных вещах. И поскольку каждая идея является вечной жизнью, тот, кто согласно со своей природой может через образ идеи достичь своей идеи, может также через образ вечной жизни достичь вечной жизни.

## ГЛАВА 13

*Тринадцатое доказательство: душа бессмертна,  
поскольку получает свое бытие от Бога без  
какого-либо посредника*

ХОТЯ Платон и Прокл и некоторые из платоников полагают, что душа создается Ангелом, однако я охотнее следую за Дионисием Ареопагитом, Оригеном \*, и Аврелием Августином — в высшей степени выдающимися платониками, — которые считают, что душа создается единственно Богом. Я надеюсь, что это можно продемонстрировать следующим образом. Душа является формой столь простой и столь свободной, что она не составляется из нескольких частей и не извлекается из недр материи. Следовательно, если душа возникает, она не может родиться от вещей, прежде нее существующих. Душа также не создается из различных вещей, первоначально далеких друг от друга, а затем соединенных воедино, поскольку она не состоит из частей. Душа не возникает из горящего начала материи (*fomes*) — сначала бесформенного, а затем получившего форму — поскольку она находится выше материи. Следовательно, душа возникает из ничего. Но создавать нечто из ничего присуще только Богу. Порядок причин наследуется, исходя из порядка

творений, так как причинам соответствует результат. Поэтому нам следует возводить соответствующие результаты к соответствующим причинам, и то, что обнаружится общим во всех соответствующих результатах, мы должны отнести к их общей причине.

Таким образом, поскольку во всех вещах помимо собственных условий отдельных вещей обнаруживается общее для всех них бытие, то нам надлежит привести отдельные причины отдельных условий и качеств, а для самого бытия, являющегося единым для всех, одну общую для всех причину. Для всех общей причиной является Бог. Стало быть, Бог является истинной причиной бытия. Но что касается того или иного бытия, или бытия реализующегося тем или иным образом, то для него, кроме Бога, существуют и другие причины. Своим существованием в качестве человека ты обязан Богу, а огню ты обязан тем, что тебе тепло. Бог дает своим творениям бытие, а иные, различные меж собой причины, дадут различные способы бытия, но и их, по крайней мере, они дадут благодаря божественному качественному превосходству. Означенное бытие, которое следует за тем, что мы именуем «ничто» (*nihil*), называется абсолютным бытием. Ибо после того, что мы называем «ничто», непосредственно следует бытие. После непосредственного бытия следует то или иное бытие, бытие такого или иного качества, а именно бытие человека или бытие лошади, бытие белого или черного. Ничто не может сделаться тем или этим, таким или другим, если прежде нет того, что становится тем или этим, и приобретает то или иное качество. По этой причине то или иное бытие, бытие того или иного качества не тотчас следует за тем, что именуется «ничто», но лишь за самим бытием — простым и абсолютным. Следовательно, поскольку Богу присуще уделять всему самое общее и абсолютное бытие, то это бытие следует за тем, что именуется «ничто», прежде всех модусов бытия. Одному лишь Богу будет принадлежать обязанность проводить нечто из ничего в бытие, так что первое, даваемое всем, бытие, иначе говоря, собственно бытие, происходит от Первопричины; от последующих причин — дары (*tipera*) вторые, и третьи дары как дополнение к бытию. Определенно, то, что является частью какой-либо природы, не может воспроизводить эту природу абсолютно, поскольку то, что является таковым в соответствии со своим частичным характером, неизбежно следует за тем, что абсолютно, и является таким благодаря тем, что таково само по себе. И если бы последующее порождало предшествующее, то, определенно, являющееся последующим порождало бы предшествующую себе вещь и тем самым порождало бы собственную причину, в которой порождало бы и само себя. Следовательно, Аристон, так как он был не абсолютным человеком, а человеком здешнего мира, созданного в такого качества материи, породил не

абсолютное человеческое естество, а конкретного человека, а именно, Платона — и породил в такого качества материи.

Но что касается природы бытия, то все, что находится под Богом, является соучастником его бытия и обладает не непосредственным бытием, но бытием того или иного качества, помещенным в некой сущности и виде. Отсюда следует, что ни одна подчиненная Богу вещь, не производит само бытие, но уделяет материи некоего качества некий качественный модус бытия. Получается, что вещь для своего творения постоянно нуждается в предшествующем ей основании (*fundamentum*). Кроме того, все, что творят искусство и природа, они приводят к действию на основании некой потенции. Из камня, подготовленного для статуи, притом что этот камень содержит в себе статую в потенции, скульптор создает статую с помощью действия. А человек из семени, благодаря качественному превосходству которого он является человеком, порождает человека. Означенная материя, из которой искусство и природа создают нечто, иногда оказывается весьма послушной и пригодной для творения, иногда же менее пригодной; так что потенция материи в одном случае меньше, а в другом больше отстоит от создающего творения действия. Потенция воздуха не намного отстоит от результата (*effectus*) огня, а потенция воды, напротив, отстоит весьма далеко. Стало быть, легко зажечь огонь от воздуха, но трудно его зажечь от воды.

Отсюда ясно, что тот, кто совершает действие, должен быть сильнее настолько, насколько больше интервал между означенной потенцией и действием, от какой потенции в какое действие он намеревается перевести свое творение. Дистанция между тем, что именуется «ничто», и бытием беспредельна. Дело в том, что «ничто» не имеет никакого пропорционального соотношения с бытием. Более того, нет дистанции большей, чем между ними, так что даже помыслить ее невозможно. Но подобную дистанцию, лишенную пропорции и предела, может пройти только сила, не имеющая пропорционального соотношения с другими силами и также не имеющая предела. Качественным превосходством этого рода является только Бог. Ибо все прочее исходит из божественной потенции. Стало быть, только Бог может перевести что-либо из ничего в бытие.

Кроме того, всякая, кроме Бога, вещь именуется теологами тварью (*creatura*) и по необходимости состоит из неких четырех составляющих. По этой причине пифагорейцы не только в телах, но также и в духовных вещах полагают существование четырех элементов, поскольку и те и другие состоят из сущности (*essentia*), бытия (*esse*), качественного превосходства (*virtus*) и способности к действию (*actio*). Сущность и бытие в них, определено — разные вещи. Поэтому если бы кроме действия (*actus*) там не было сущности, к которой

могло бы прикрепить себя упомянутое действие, то действие было бы чистым и бесконечным, так как в этом случае его никто бы не ограничивал. Но таким действием является только Бог. Иначе само бытие было бы свободно от участия другого. Но подобное в природе уникально. Оно приличествует исключительно Богу.

По справедливости, тварь (*creatura*) не является своим собственным бытием, ибо не может быть своим собственным действием, в ней присутствует примесь пассивной потенции. Тварь подчинена Богу, а потенция противопоставлена действию. Однако поскольку способность к действию отлична от сущности в большей степени, чем отличается от сущности само бытие, — так как сущность должна существовать прежде, нежели действовать, — то поэтому где имеется различие сущности и бытия, там способность к действию намного больше отграничена от сущности. Способность к действию (*operatio*) является по меньшей мере действием (*actus*) сущностного качественного превосходства, подобно тому как бытие является действием сущности. Но поскольку сотворенная сущность не представляет собой собственного действия (*actus*), она не является способностью к действию (*operatio*). В противном случае, такая способность к действию существовала бы сама по себе, будучи свободной от всякого стороннего в нем участия. Но таковое мы назвали уникальным и бесконечным.

Неужели способность к действию действительно отличается от бытия так же, как сущность отличается от бытия, о чем было сказано выше? Без сомнения. Ибо способность к действию бывает двоякой: одна вытекает вовне, как например нагревание; другая пребывает внутри — как познание и желание. Способность к действию, вытекающая вовне, бесспорно, отличается от бытия, поскольку вытекает не из самой вещи. Способность к действию, пребывающая внутри, отличается от бытия еще и потому, что тварное бытие ограничивается неким определенным видом вещей. Такая способность к действию распространяется на многие рода. Напротив, умственная постигательная способность (*intelligentia*) и желание (*voluntas*) распространяются на неограниченное число родов, ибо объектом умственного постижения является сама истина, а объектом желания — само благо. Но истина и благо распространяются, по крайней мере, столь же широко, как и само то, что именуется сущим (*ens*). Способность к действию получает вид от своего объекта, поэтому такая способность к действию может облекаться во все виды всех вещей. Но неужели способность к действию отличается от качественного превосходства, а последнее отличается от сущности и бытия? Определенно, это так. Прежде всего потому, что действие всегда противопоставляется потенции. Способность к действию, являющаяся действием, отличается от качественного

превосходства и сущности, представляющих собой некие потенции. Качественное превосходство отлично от бытия, поскольку является действием. Отлично оно и от сущности, поскольку потенции различаются по своим действиям, так как каждая потенция обращена к собственному действию. Действие сущности есть бытие. Действие качественного превосходства есть способность к действию. Стало быть, сущность и качественное превосходство настолько же отличаются друг от друга, насколько различны бытие и способность к действию. Но к чему я так много говорю об этом? Я думаю, это для того, чтобы ты понял, что у любой твари способность к действию тесно связана с качественным превосходством, а качественное превосходство и бытие — с сущностью. Ты должен понять, что никакая тварь не действует непосредственно через свою субстанцию, но через связанное со способностью к действию качественное превосходство, являющееся качеством или акциденцией (*accidens*), поскольку качественное превосходство полностью отличается от субстанции. Следовательно, всякий раз, когда качественное превосходство действует, оно порождает при этом некие качества и дает им бытие, которым обладает оно само, — иначе говоря, дает бытие, постоянно прикрепленное к другому. Но такие вещи нуждаются в предварительном основании. То, что нуждается в основании, не создается из ничего. Следовательно, тварь ничего не создает, и это справедливо. Ибо ее способность к действию и качественное превосходство прикреплены к другому, а все, что прикреплено, не остается свободным и целостным, но принимается воспринимающим началом в соответствии с его возможностями. Таким образом, способность к действию и качественное превосходство связаны пределами своего субъекта. Однако акт творения (*creatio*) требует качественного превосходства, неограниченно наделенного способностью к действию. Стало быть, душу создает только Бог. Между тем кто-нибудь может подумать, что душа возникает от Бога так, что изготавливается непосредственно Ангелом как связующим звеном между Богом и душой, и Бог в этом процессе творения является создателем, а Ангел — инструментом. Это мнение представляется абсурдным потому, что инструмент имеет такую природу, что приводит в движение иное, будучи сам приведенным в движение. Инструмент воздействует на субъект и переносит на него во временном интервале форму главного действующего начала. Но акт творения не требует субъекта и не происходит во времени или движении. Напротив, если продукт творения требует неизмеримого качественного превосходства, то что может быть абсурднее, чем думать, что для исполнения этого акта творения то качественное превосходство, которое в Боге присутствует в неизмеримом количестве, следует помещать прежде в Ангеле, природа которого

ограничена, а затем уже доводить до конца означенное творение, требующее неизмеримого качественного превосходства? Из сказанного выше можно сделать заключение, что душа создается Всевышним Богом без какого бы то ни было посредника.

Но почему Ангел и душа не равны друг другу по совершенству, ведь оба зависят от Бога без всякого посредника? Потому что Бог производит Ангела на основании одной идеи, а душу — на основании другой. Ангела Бог создает на основании более высокой идеи, а душу — на основании более низкой. Точно так же нарисованные одним и тем же художником человек и конь красивы не в одинаковой степени. Фигура человека красотой превосходит фигуру коня, поскольку художник создает живописное изображение человека на основании куда более красивого образца своего разума, нежели изображение коня. Однако давайте закончим наше рассуждение так. Если сущность души возникает в некоей родственной близости к Богу, то место между душой и ее хранителем-Богом не занимает никакой посредник, который бы отделял душу от ее хранителя. И если душа, чтобы возникнуть, нуждается только в Боге, то, чтобы сохранять свое существование, душа опять-таки нуждается только в нем. А поскольку Бог сохраняет свои творения той же силой, с помощью которой Он их создал, то каким образом душа по бесконечной божественной доброте из него вызвана к бытию, точно таким же образом, с помощью той же самой божественной доброты, душа пребывает в бытии вдали от небытия. Итак, жизнь, стоящая к Богу ближе всего, в высшей степени подобна божественной жизни. Это возможно только в том случае, если душа свободна от своего начала и конца, как свободен от них Бог, либо, если она имеет начало, но не имеет конца.

Тимей и Платон высказывают мысль, что Бог — Творец мироздания — создает свои творения на основе идей, иначе говоря, на основе примеров и абсолютных оснований; в соответствии с этим все, что непосредственно создается на основе той или иной идеи, всегда таким и остается; а то, что создается во вторую очередь, не остается неизбежно таким всегда, но лишь иногда. Тимей и Платон утверждают, что ближайший к причине результат получается в высшей степени ей подобным, удаленный же менее похож на свою причину, и чем удаленнее результат, тем меньше он сходен со своей причиной. Таким образом, идея является вечным качественным превосходством, заключенным в самом себе, а качественное превосходство, возникающее ближайшим образом, является вечным, но заключено не в самом себе, а в чем-то ином. То, что возникает затем, не заканчивается в самом себе и не является по своей природе вечным, схожим и тождественным. Следовательно, так как разумная душа возникает без посредника через идею жизни властью

находящегося на ближайшем к ней расстоянии, она, всегда живая, пребывает в такой форме. Неразумная душа отправляется в путь лишь вслед за разумной душой, наделенная жизнью в соответствии с собой. Ибо то, что возникает благодаря действию одной лишь идеи, возникает от полностью стабильного действия и обладает далее совершенно стабильной сущностью. А то, что рождается от идеи при посредничестве души, от изменяемого действия, вынуждено в результате, в соответствии с собой, обладать подвижной природой. Я подчеркиваю — «в соответствии с собой», поскольку жизнь, отпечатанная душой, словно в вечном зеркале, на эфирной колеснице, как считают Тимей и Платон, всегда сопровождает отпечатывающую ее душу, в то время как отпечатанная жизнь не всегда следует за являющимся составным и склонным к падению телом. Они, определенно, полагают, что ближайшее к ним эфирное тело (*aetherium corpus*) постоянно одушевляется (*animari*) от всегда живой субстанции души. Стихийное же тело (*elementale corpus*) порой получает жизнь от души через иное. Но об этих вещах мы поговорим в другом месте.

## ГЛАВА 14

*Четырнадцатое доказательство: душа бессмертна,  
поскольку сама по себе является жизнью*

ДУША является сущностью, душа есть жизнь. В предложенных выше доказательствах мы показали, что душа бессмертна, поскольку является существующей благодаря себе самой сущностью. Теперь же мы докажем, что бессмертие души состоит в том, что она есть жизнь, живущая благодаря самой себе. Далее. Душа является жизнью на основании ее собственной сущности, так как все, что в ней заключено, есть жизнь. Ведь если бы в ней было нечто, не являющееся жизнью, то оно не было бы частью души — все само одушевленное начало называлось бы скорее чем-то иным, а не душой. Стало быть, давайте признаем, что сущность души целиком представляет собой жизнь. Если душа целиком есть жизнь, то ее саму по себе определенно следует называть жизнью в соответствии с ее формой. Ведь то, что живет через иное, не обладая само по себе жизнью, состоит из двух частей: из своей собственной неживой природы и из жизни, полученной из иного места. Таким образом, сделай вывод. Если та вещь, которая живет через иное, не является целиком жизнью, то, следовательно, вещь, целиком являющаяся жизнью, живет через себя. Стало быть, душа, которая целиком есть жизнь, живет через себя в особенности потому, что движется сама по себе. Если это так, то душа сама по себе есть жизнь.

Итак, сущность души есть жизнь. Признаком этого служит то, что к чему бы ни приближалась душа, она дает ему жизнь, как если бы само по себе возникало то, что душа уделяет другому. Когда же душа оттуда уходит, тело прекращает жить. И пока душа присутствует в теле, она безостановочно трудится во исполнение дел жизни, вдыхая жизнь в тело — непрерывным действием души является дарование жизни (*vivificatio*). Непрерывная деятельность (*actio*) есть собственная деятельность вещи, стало быть, собственная деятельность души — это дарование жизни. Но дарование жизни есть свойство самой жизни, как свойство тела — согревать. Следовательно, сущность души есть жизнь. Прими и другую нашу догадку: когда тело готово, душа тотчас оживляет его. Значит, душа дает жизнь либо своим бытием, либо стремлением (*appetitus*), либо познанием (*cognitio*), либо советом (*consilium*). Если бы душа оживляла тело познанием и намерением, то все бы знали, что в каждый отдельный момент душа рождает и кормит в своем лоне, и знали бы также, каково внутреннее устройство творения, а если бы не знали, то этого бы и не было. Но неужели душа дает жизнь стремлением? И это не так. Иначе доколе дух желал бы оставаться в теле, дотеле он бы там и находился. И тот дух, который ненавидит свою связь с телом, тотчас же бы покидал тело. Остается одно — душа оживляет тело своим бытием, иначе говоря, своим природным качественным превосходством. Если душа дает жизнь телу своим бытием, то жизнь или живущий живет благодаря своей сущности, как то, что нагревает собственным бытием. В этом случае и тепло, и нагревающий существуют благодаря своей сущности и качественному превосходству. Сделай вывод — сущность души есть некая жизнь. Поэтому если тебе не угодно называть сущность души жизнью, живущей на собственном основании, в том смысле, как ты обычно говоришь, что тепло нагревает само по себе, то, по крайней мере, на основании сказанного выше ты вынужден будешь признать душу живущей на основании собственной жизни субстанцией. Точно так же ты называешь огонь нагревающей собственным теплом субстанцией. Какое из этих двух определений ты предпочтешь, для меня не важно. Ибо из обоих следует то, что мы отыскиваем. Однако меня убеждают предшествующие доказательства называть душу жизнью на собственной основе, а именно естественной жизнью и жизненной формой. Формой, противоположной жизни и жизненной форме, называют смерть, либо некое смертоносное качество формы, как противоположностью теплоты является холодность, а влажности — сухость. Но природа противоположных форм такова, что ни одна из них не приемлет другую, — так, тепло не приемлет холод, а субстанция, для которой одна из этих форм является собственной, также не приемлет иной формы, противоположной своей. Так же огонь,



которому свойственно тепло, не приемлет холода — так чтобы одновременно существовали и огонь, и холод. При этом, с наступлением холода, скорее, уходит или гибнет тепло и огонь, чем тепло или огонь стали бы холодом. Следовательно, и тепло, и огонь, если так можно выразиться, не зябнут, поскольку не могут сделаться дольщиками холода. Сходным же образом и душа, поскольку либо сама является природной жизнью, либо владеет жизнью, словно естественной, постоянно ее сопровождающей служанкой, не допускает, как я сказал выше, смерть как собственную противоположность. А если душа не допускает смерть, то, таким образом, она почти бессмертна. Так огонь, поскольку не приемлет холода, не поддается замерзанию. Если бы то же самое, что не подвержено гибели, было бы не подвержено и замерзанию, то и огонь был бы не подвержен гибели, точно так же, как он не поддается замерзанию. На самом же деле, он, скорее, гибнет, нежели замерзает. Но когда то же самое, что не подвержено гибели, является бессмертным, то и душа, которая через недопущение своей гибели считается бессмертной, является также не подверженной гибели. Поэтому с приходом смерти душа не гибнет, а уходит прочь. Все приведенное выше рассуждение заключено в следующих словах Зороастра:

Смерти не зная, живет над жизнью своею хозяйка.

Как если бы он сказал так: душа пребывает бессмертной оттого, что жизнь при ней состоит неотступно, как служанка при госпоже, как свет при Солнце, как хвост при комете.

Здесь какой-нибудь Стратон или Эпикур начал бы спорить. Конечно, душа не приемлет смерти, поскольку с приходом смертоносного качества душа уходит прочь и прекращает свое существование. Если она прекращает существование, то, конечно, принимает небытие. Однако, Эпикур, мы не настолько глупы, чтобы не знать, что ничто не может воспринимать смерть, с одной стороны, потому что смерть есть ничто — а то, чего нет, нельзя воспринять, а с другой стороны, потому, что ни живые, ни умершие не принимают смерти. Живые не принимают смерти, поскольку, пока живут, стоят в стороне от нее, умершие же, поскольку их уже нет, как ты сам считаешь, уже ничего не воспринимают, а если остаются жить (*supersunt*), как полагают наши теологи, то также стоят в стороне от смерти. Но давайте прекратим играть словами. Узнай, что мы хотим выразить, когда говорим, что душа не приемлет смерти. Мы понимаем это так, что душа не допускает в себе никакого присутствия приносящего смерть качества, по вине которого она прекратила бы жить. Определенно, противоположные качества взаимно не принимают друг друга. Ибо если они взаимно обращают друг друга в бегство, то взаимно убегают друг от друга. По этой причине жар по

своей природе не только не принимает холода, но даже не приближается к нему в пространстве. Ибо те, кто максимально удалены, гонят друг друга, как можно дальше, и точно так же убегают друг от друга. Поскольку эти формы таковы по природе, то если бы они существовали исключительно в своем чистом виде и были бы взаимно противоположны, то никогда бы не сближались. Их разъединяла бы собственная природа и посередине меж ними не было того, кто связал бы их воедино. Эти формы, определенно, были бы такими, если бы жар, отделенный от материи, существовал в себе так, что не имел бы ничего, примененного к себе, кроме жара. И точно так же холод. На самом деле жар лежит внутри материи, которая, будучи по своей природе не менее готова к принятию холода, нежели к принятию жара, раскрывает объятия приходящему холоду. Проникший холод изгоняет из материи тепло. Изгнанное из нее тепло погибает, поскольку было произведено своим создателем на том условии, что будет существовать лишь до тех пор, пока материя будет согревать его в своих объятиях. По этой причине поддерживаемые материей формы, хотя и не приемлют противоположные себе, однако приводятся к гибели их приближением и натиском. Что касается форм, пребывающих в самих себе, то если вдруг тебе покажется, что они крепко держатся за материю, следует вспомнить, что на самом деле они скорее поддерживают материю, нежели сами получают от нее поддержку. Они не могут допускать противоположную себе силу, ведь если какая-нибудь сила проникнет в лоно материи, она загрязнит затронутые ею качества и формы материи — что не касается превышающей материю формы. Такой формой является душа, притом, я это подчеркиваю, разумная душа. Поскольку она есть источник двигательных способностей и движитель тел, то не может удаляться от тел и собственного положения. И так как ее виду от рождения свойственна жизнь, она живет непрерывно, не тратя на это усилий, в особенности, когда проводит жизнь вне связи с телом. При сближении с ним, она, выражаясь на платоновский манер, изливает из себя, словно тень, разумную жизнь. Сама душа является, по крайней мере, истинной душой, источником духовной жизни. Она не только временно дает такую жизнь телу, но в еще большей степени постоянно обеспечивает ее себе, поскольку никогда не покидает саму себя. Тело никогда не может заставить душу покинуть саму себя. Качество тела никогда не переходит в бестелесную форму. С другой стороны, души никогда не принуждают к этому тела, поскольку обязанностью души является давать жизнь, а не отнимать. Такова, без сомнения, разумная душа.

Что же касается неразумной души, то она не является подлинной душой, так как она не есть истинная сущность и не есть истинная жизнь. Неистинная сущность она потому, что не существует сама

по себе, так как не действует сама по себе и ничего не совершает без инструментов тела. А будучи лишена свободы в совершении движения, она также есть неистинная жизнь, ибо не ведет саму себя и позволяет себе быть увлеченной вещами, которые доставляют ей ее чувства. Вот почему многие платоники утверждают, что разумная душа является и душой, и лежащей в ее основе жизнью, дающей из себя жизнь телу, в то время как неразумная форма, как они считают, скорее представляет собой одушевление (*animatio*) и оживление (*vivificatio*) тела, нежели бессмертное бытие. Ксенократ, Спевсипп \*, Нумений \* и Плотин придерживаются такого мнения, а Порфирий, Прокл и очень многие другие это отрицают. Мы не должны удивляться тому, что многие платоники полагают одни души истинными, а другие ложными, поскольку разнообразие вещей в каких-то местах переплетается. Бог есть благо, а Ангел, по крайней мере, есть образ (*imago*) доброты, при том что он и истинное умственное восприятие (*intellectus*). Разумная душа есть образ умственного восприятия, то есть душа истинная (*anima vera*). Неразумная душа есть образ души, то есть истинная природа (*natura vera*). Разделяющееся в материи качество есть образ природы — иначе говоря, истинный инструмент действующих природных начал. Следует также знать, что те, кто считают здешние низшие души вечными, включая сюда и души растений, повторяют мнение египтян и пифагорейцев, считавших, что человеческие души суть разумы (*mentes*), вставшие в рациональность и чувство, в то время как души грубых существ суть наши души, полностью опустившиеся до чувств и способности к порождению. Наконец, что души растений суть те же самые души, совершенно скатившиеся к потенции рождения, но что все они могут вновь обратиться ввысь. Так, как представляется, считали Эмпедокл \*, Тимей Локрский, Ориген и Плотин. Но это как понимали они, а мы двинемся дальше.

## ГЛАВА 15

*Пятнадцатое доказательство: душа бессмертна,  
поскольку жизнь превосходит тело*

РАЗУМНАЯ душа есть истинная природная жизнь. Истинная жизнь формирует тело и им управляет и поэтому намного превосходит его. Тело, хотя и обращается в различные качества или же разделяется на тысячи частей, никогда при этом не перестает быть телом. Ибо постоянно сохраняется подверженная делению телесная природа, пусть части тела и делятся без конца на мельчайшие частицы. Следовательно, разумная душа, являющаяся истинной жизнью тела, сколько бы раз ни претерпевала изменения, никогда

не перестает быть жизнью. Мы считаем, что сила такой аргументации главным образом в том, что третья сущность, являющаяся местом пребывания разумных душ, обладает тремя данными ей в приданое дарами — в знак того, что она занимает среднее положение в мироздании. Первый дар — это то, что в третьей сущности отражаются истинные образы божественных начал. Второй дар состоит в том, что третья сущность сама формирует и удерживает все телесные устройства. Третий выражается в том, что она взаимно соединяет божественные и телесные начала. Все три дара доказывают, что душа вечна. Во-первых, потому что в телесном роде некоторые тела, на которых лежат тени божественных начал, являются вечными. Из всех душ разумные души являются самыми превосходными, поскольку в них заключены вечные образы божественных начал. Среди божественных начал жизнь первичнее блеска (*splendor*), ибо блеск есть, с одной стороны, лишь отражение божественных начал, а с другой — излияние (*effusio*) жизни. По этой причине в душу втекает обилие бессмертной жизни прежде того, как в нее втекает блеск божественных образов. Во-вторых, если разумная душа есть начало формирования и сохранения, она не может устранить ни своей формы, ни природного постоянства. Определенно, поскольку весь род одушевленных существ полностью превосходит род телесный и поскольку во всех частях мироздания существуют некие вечные телесные начала, то вполне правдоподобно, что во всех этих частях существуют вечные души. Ибо кто станет отрицать, что род душ имеет свою постоянную главу, в которой пребывают разумные души, ведь телесный мир повсюду имеет некие свои постоянно существующие части? В-третьих, если душа есть источник вселенской связи и единения, то она не может перестать быть такой и будучи растащенной в разные стороны. Ведь если вселенская связь распадется, то что вновь свяжет мироздание воедино? Эти платоновские тайны мы подкрепим следом мыслью Аврелия Августина. Если бы разумная душа погибала со смертью тела, то неизбежно подвергалась бы изменению вместе с изменением тела. Но душа не меняется из-за тела, ибо она сама есть начало движения. Поэтому, когда кажется, что душа претерпевает из-за тела изменения, то в этот момент это она сама заставляет тело изменяться и ведет себя, как захочет. Если чаще всего душа приводит в движение тело, сама оставаясь при этом неподвижной, то это происходит потому, что, стабилизируя и сохраняя тело, душа в гораздо большей степени стабилизирует и сохраняет саму себя. Поэтому, приводя в движение, душа по большей части остается недвижимой. Она может оставаться неподвижной всегда, когда стабилизирует и сохраняет тело. Но кто же не знает: когда душа приводит в движение свое или чужое тело, то как само приведение в движение, так и приведенная в движение

вещь не обладают всем своим в одно и то же время. Из будущего они выпадают в настоящее и прошлое, а в сознании в один и тот же момент находится неподвижный замысел задуманного дела, внимание к делу, выполняемому в данный момент, память об уже сделанном в прошлом и ожидание того, что еще будет сделано? Внимание души сосредотачивается вокруг того, что не существует, — пока она сплетает воедино то, чего еще нет, и то, чего уже нет. Вокруг времени находится то, что выше времени, а вокруг движения — то, что неподвижно. Так почему же субстанция души, занятая смертными вещами, не является бессмертной? Почему, касаясь непрерывных вещей, она сама не становится непрерывной, ведь она остается неподвижной, касаясь подвижных вещей?

Кроме того, если не столько то, что находится в массе тела, сколько то, что является телом по виду, заставляет тело существовать — ибо тело в столь большей степени является телом, насколько оно красивее и приятнее на вид, и тем менее оно является телом, когда оно отвратительнее и безобразнее (этот дефект случается не при урезании объема, а при отнятии внешнего вида), то следует думать, что тот самый дух (*animus*), который, словно начало, дает телу форму, благодаря которой оно становится таким, какое есть, и дает телу соединение его частей, благодаря которому тело существует, сам никогда не лишается ни собственной формы, ни единения частей, благодаря которому он существует и сохраняется. Между тем тело никогда не лишается всей своей формы и всего единства, благодаря которому оно существует и сохраняется.

Однако не следует при этом думать, что душа, подобно телу, переходит из одного вида в другой. Ибо изменение нисходит от души к телу, и душа стабильнее, чем тело. Стало быть, если тело постоянно пребывает в телесном роде, а душа постоянно пребывает в лоне душевного вида (*species animalis*), то и в самом этом душевном виде душа не будет переходить из одной души в другую. Дело в том, что нет материи, с помощью которой могло бы происходить такого рода перемещение. А если такого перемещения не происходит, и если дух не может, если он не живет, существовать, то он никогда и не умирает. Поэтому если кто-нибудь скажет, что дух (*animus*) должен опасаться не той гибели, которая приводит к тому, что то, что является чем-то, становится ничем, а той, из-за которой мы называем мертвым то, что лишено жизни, пусть этот человек обратит внимание на то, что ни одна вещь не лишается самой себя. Дух есть некая жизнь, из чего следует, что то, что одушевлено, живет, а все неодушевленное, которое можно одушевить, считается мертвым, иначе говоря, лишенным жизни. Следовательно, дух не может умереть. Ведь если его можно лишить жизни, он будет не истинным духом, но одушевленным началом, или неким призраком

(*simulacrum*) духа. Поэтому если это предположение абсурдно, то духу намного меньше следует опасаться такого рода гибели, который, определенно, опасен для жизни. Ибо если дух полностью погибает тогда, когда его покидает жизнь, то сама эта покидающая дух жизнь с гораздо большим основанием считается истинным духом. Так что уже не является духом то, от чего ушла жизнь. Напротив, истинным духом является та самая покидающая жизнь. Ибо все, покинутое душой, называется мертвым и воспринимается нашим разумом как покинутое душой. Но жизнь, покидающая то, что умирает, являясь духом сама, не покидает саму себя, и дух не умирает, разве только если мы должны поверить, что истинная жизнь есть некое соразмерное смещение частей тела, либо нечто следующее за этим смещением, как полагали Аристоксен\* и Дикеарх\*. Определенно, у них никогда не возникло бы такого мнения, если бы они могли видеть вещи, являющиеся истинными и остающиеся неизменными после отчуждения души от привычного ей общения с телом. Ибо кто, если он внимательно наблюдает за самим собой, не заметит, что отчетливее всего он понимает что-либо в тот момент, когда подальше отодвигает стремление разума от телесных чувств? Поэтому если бы дух принадлежал к телесному устройству, то вышесказанного не могло бы происходить. Ибо если вещь, которая не имела бы собственной природы и не существовала бы сама по себе, а, напротив, как некая телесная форма находилась бы в подчиненном ей теле, то она никоим образом не пыталась бы обратить себя от этого самого тела к восприятию умственно-постигаемых вещей. И насколько она могла бы, настолько бы она их и созерцала, и происходило бы это лучше и удобнее с помощью зрения. Ведь такая форма или даже само телесное устройство, созданное определенным смещением четырех природных начал, из которых состоит само тело, никоим образом не может повернуть себя прочь от того субъекта, в котором эта форма безраздельно пребывает. Напротив того, поскольку согласие жидкостей является неким составным привходящим обстоятельством, то если бы душа была либо согласием жидкостей, либо зависела от самой себя, то никоим образом не могла бы познавать, прикасаться и схватывать. Но вещи, воспринимаемые отвращающимся от тела духом, определенно не являются телесными, однако же они, безусловно, существуют, ибо, они постоянно находятся в одном и том же состоянии, и нет ничего глупее сказать, что существуют видимые глазами вещи, но нет тех, которые мы различаем с помощью умственного восприятия. Только безумного человека может охватить желание предпочесть зрению умственное постижение. Но так как дух созерцает, без всякого инструмента, постоянно существующее в одном и том же состоянии умственно-постигаемое, то тем самым

разум в достаточной степени доказывает свою удивительную и ни с чем не сравнимую связь с умопостижимыми вещами. А это значит, что наш дух вовсе не пребывает на вторых ролях. Ведь либо умственнопостижимые вещи находятся в нашем духе, либо сам он находится в них, либо и то и другое существует само по себе. В первом случае, дух не составляет гармонии тела, либо не являет принадлежности к гармонии. Ибо все подобное не может быть отделено от тела как от субъекта, и по этой причине все, что находится в теле, в равной степени привязано к нему.

Однако человеческое тело подвержено изменениям. Следовательно, будут подвергаться изменениям основания вещей, находящиеся в созерцающем духе, если дух связан с подверженным изменениям телом.

Но эти основания вещей не могут меняться, ибо всегда и неизменно истинно то, что два, прибавленное к четырем, дает шесть, и каково соотношение двух к четырем, таково и соотношение четырех к восьми, и прочее в том же роде. Основания подобного рода в полной мере свойственны нашему духовному началу, которое, на правах судьи, постоянно ими пользуется. На этих основаниях зиждется искусство счета, которое неотделимо от разумного духовного начала. Ведь если это изящное искусство, то есть искусство счета, сонм разумных проявлений, отделит себя от духовного начала, оно никогда не будет существовать ни в живых, ни в лишенных жизни. Не следует утверждать, что нигде не существует постоянных и подверженных изменениям рациональных начал.

Невозможно также, чтобы в безжизненной вещи присутствовал истинный рациональный порядок, поскольку основанием рационального порядка является жизнь. И если полный искусства рациональный порядок переходит от одной жизни к другой, это никогда не происходит лучше, чем когда кто-либо обучает других. Если этого не происходит — никто, обучая других, не забывает то, чему учит, — этот переход не осуществляется. Следовательно, искусство безраздельно присутствует в нашем духе. Оно присутствовало бы также и в теле, если бы дух являл собой гармонию тела. В этом случае само рациональное начало, как и дух, было бы наравне с телом подвержено изменениям. Но поскольку означенное рациональное начало неизменно, то неизменна и сущность духа, в котором рациональное начало находится как в субъекте.

Стало быть, дух не находится в соединении с телом. Пожалуй, этого доказательства достаточно, если исходить из первой части нашего предшествующего рассуждения, в котором было сделано допущение, что в духе присутствуют рациональные начала. Поэтому если в соответствии с этим рассуждением кто-то допустит, что в рациональных началах присутствует дух, вывод будет такой

же. Ибо каким образом дух может вступать в смешение с телом, если в иерархии вещей дух отделен от тела как от субъекта? Каким образом возможно, чтобы смешение духа с телом не может быть в ином месте, кроме как в теле? Если допустить третье, а именно, что и то и другое суть существующие сами по себе субстанции — как дух, так и сама иерархия вещей, — то дух существует сам по себе и не скован смешением с телом. Наконец, какую бы часть нашего рассуждения ты ни принял, одно это доказательство со всей силой убедит тебя, что дух не заключен в совокупности тела как в своем начале, поскольку не смешивался бы столь жадно, легко и старательно — пока мы философски рассуждаем, поставляя изменяемое тело ниже духа, — с неизменными рациональными началами, и что ему было бы лучше в них, нежели в теле. Духу настолько же лучше с неизменными рациональными началами, чем с телом, насколько ему лучше в них живется, когда он находится в них, чем когда он находится в теле. Но духу живется лучше настолько, насколько совершеннее он может действовать, а совершеннее он действует в неизменных рациональных началах, поскольку в них его умственное восприятие гораздо более правильно, и он наслаждается ими сильнее, полнее и увереннее. И поскольку дух, в то время как тело находится с ним в согласии, пребывает в раздоре с самим собой в воззрениях и нравах и, наоборот, живет в согласии с самим собой, но в раздоре с телом, далек от истины тот, кто не видит, что дух живет в дисгармонии с телом.

Но вернемся к Аврелию Августину. Здесь возникает следующий вопрос. Поскольку дух не подвержен гибели, то не может ли он, изменяясь, переходить в худшую, чем он сам, сущность? Ведь кому-нибудь может показаться, и это вполне правомерно, что, хотя здравый смысл доказывает невозможность погружения духа в небытие, может быть, пожалуй, так, что он превращается в тело, и то, что прежде было духом, в результате становится телом, не прекращая, однако, полностью быть духом. Но этого произойти не может, если только дух сам этого не захочет, либо другой не принудит его к этому. Однако дух, захочет ли он сам этого или уступит по принуждению, не сможет тотчас же стать телом. Ибо если дух становится телом, то из этого неизбежно следует, что он либо сам этого хочет, либо уступает принуждению, однако вовсе не следует, что он непременно станет телом, даже если хочет этого или испытывает некое принуждение. Но дух никогда не захочет стать телом. Ибо все стремление духа к телу заключается в том, чтобы либо владеть им, либо давать ему жизнь, либо определенным образом его созидать, либо всячески о нем заботиться. Но ничего из этого не случится, если дух не будет лучше тела. Если же дух будет телом, то он определенно не будет лучше тела.



Стало быть, дух не захочет быть телом. Этому нет лучшего доказательства, чем то, что дух спросит об этом у самого себя. Ведь дух хорошо понимает, что у него нет иного стремления, кроме как делать, познавать, чувствовать или на худой конец просто жить, насколько это в его силах. А если дух испытывает принуждение стать телом, то кто его к этому нудит? Неужели его может принудить кто угодно? Его, определенно, может принудить к этому только тот, кто сильнее его. Тело не может его к этому принудить, ибо ни одно тело не может быть сильнее духа, а превосходящий его своей силой дух не может заставить его превратиться во что-либо, если это не в его власти — дух может подчиниться власти другого духа разве что по своему желанию. Следовательно, более сильный дух подчиняет другой дух не более, чем позволяют желания последнего. Следует, однако, сказать, что дух не может желать стать телом.

Ясно также и то, что дух не достигает своего желания, если утрачивает его, а он его утрачивает, становясь телом. Стало быть, дух не может быть принуждаем стать телом со стороны того, кто не имеет власти принуждать его к этому, разве что если принуждаемый сам того захочет. Далее. Если какой-нибудь дух и обладает властью над другим духом, то гораздо более хочет властвовать над духом, чем над телом, и либо хочет заботиться о духе по своей доброте (*bonitas*), либо же господствовать над ним — по своей злобе (*malitia*). Стало быть, он никогда не пожелает, чтобы тот стал телом. Наконец, принуждающий дух является либо одушевленным началом (*animal*), либо лишен тела. Но если он лишен тела, то его нет в этом мире, а если это так, то он является высшим благом и не может желать другому столь отвратительной перемены. А если этот дух является одушевленным началом, то тот, кого он нудит, может быть либо одушевленным началом, либо нет. Если принужденный дух не является одушевленным началом, то его не может принудить другой, поскольку принуждаемый не имеет превосходящего себя силой и находящегося на самом веру (*in summo*), — иначе говоря, не испытывает принуждения тот, кто свободен. Если же он пребывает в теле, то испытывает принуждение от находящегося же в теле и с помощью тела нудится к тому, к чему его нудят. Но кто же усомнится в том, что под нажимом тела дух не может претерпевать столь значительные изменения? Такое могло бы случиться, если бы тело было сильнее духа. В любом случае, чем бы ни было то, к чему принуждает тело, принуждение мыслится не посредством тела, а посредством собственных желаний духа, о которых уже достаточно сказано. К тому же то, что лучше разумной души, по общему согласию, является божественным началом. Оно, определенно, заботится о душе и поэтому не может принуждать душу превратиться в тело. Итак, если душа не хочет этого по собственной

воле и не подчиняется принуждению со стороны другого, то из-за чего ей претерпеть это? Или так, поскольку сон охватывает нас по большей части против нашей воли, следует ли опасаться того, что наш дух, как бы по причине этой слабости, может обратиться в тело? Так как наши члены становятся во сне вялыми, в какой-то своей части слабеет и наш дух. Однако во сне дух не чувствует чувственно воспринимаемых вещей, поскольку чем бы ни было то, что порождает сон, дух принадлежит телу и действует в теле. Он усыпляет и запирает на засов телесные чувства, но делает это так, что душа уступает этому изменению тела по собственной воле, ибо такое изменение соответствует природе, восстанавливающей наше тело после трудов. При этом природа не отнимает у нашего духа силу чувственного и умственного восприятия. Наш дух имеет наготове образы чувственно воспринимаемых вещей, причем со столь большим выражением их подобия, что эти образы неотличимы от тех вещей, чьими образами они являются. Если дух нечто умственно воспринимает, это в равной мере относится как к спящему, так и к бодрствующему. Например, если во сне духу видится, что он ведет беседу и, следуя в этой беседе подлинным доводам, он нечто уразумеет, и если с пробуждением это сбывается, хотя прочие обстоятельства оказываются совсем иными — место беседы и лицо, с которым, как казалось нашему духу, он вел беседу, произнесенные в беседе слова и прочее подобного рода, что чувствуют и совершают бодрствующие люди, — то все эти обстоятельства проходят мимо, не достигая вечного присутствия разумных начал. Отсюда ясно, что из-за такой переживаемой превратности тела, как сон, может уменьшиться сила не самой души, а сила тела.

Наконец, если душа соединяется с занимающим место телом не в связи с занимаемым им местом, но с означенными вечными рациональными началами, которые остаются неизменными и не ограничены рамками места, душа соединяется с ними раньше, чем тело, и не только раньше, а в гораздо большей степени, и настолько раньше, насколько ближе она расположена к ним — и по той же самой причине настолько в большей степени, насколько душа лучше тела. Сама эта близость души к рациональным началам определена не местом, а природным порядком. Это надо понимать так, что в этом природном порядке телу уделяется вид посредством души от наивысшей сущности, какова бы и сколь велика бы она ни была. Следовательно, тело благодаря душе удерживает свое существование и существует благодаря тому, кто его одушевил, — либо универсально, как мироздание, либо частично, как отдельное одушевленное существо внутри мироздания. По этой причине вышло бы так, что душа при посредстве души становилась бы телом, и дело вообще не могло бы обстоять иначе. Но поскольку этого не

происходит, ибо в то время как душа пребывает в том, что является душой, а тело существует благодаря душе, дающей ему вид и не отнимающей его у тела, душа не может видоизменяться в тело. Ибо если душа не передает вид, который она получает от высшего блага, то тело существует не благодаря душе, а если оно существует не благодаря душе, то либо вообще не существует, либо получает вид, как и душа, в непосредственной близости от себя. Разве душа не лучше тела, если она получает свой вид в непосредственной близости от самой себя? Душа также перестает быть телом, поскольку если бы тело получало вид в непосредственной близости от себя, то было бы тождественно душе. Разве душа лучше тела не тем, что берет свой вид ближе, чем берет его тело? Тело также получало бы столь же близко свой вид, если бы не делало это посредством души, ибо оно получало бы его в непосредственной близости от себя без участия посредника.

Между высшей жизнью, являющейся неизменной мудростью и истиной, и тем, что получает жизнь в последнюю очередь, а именно телом, не обнаруживается ничего соответствующего им среднего, кроме дающей жизнь души. Поэтому если душа сообщает вид телу, так что оно, насколько возможно, становится телом, то делает это в любом случае не передачей вида, а отнятием его путем превращения души в тело. Следовательно, душа либо не превращается в тело сама по себе, поскольку только с присутствием души возникает тело, либо превращается в нее через другие вещи, поскольку тело существует благодаря душе только посредством передачи вида, а с отнятием вида душа обращалась бы в тело, если бы это в действительности происходило. Это можно сказать и о неразумной душе или неразумной жизни — а именно, разумная душа не обращается в неразумную. И если бы неразумная душа не была бы на порядок ниже разумной, то получала бы вид равно с разумной и была бы, как она. Следовательно, сильнейшие начала передают вид, полученный от высшей красоты, стоящим в природной иерархии ниже. И, во всяком случае, если уж передают, то не отнимают. И поэтому существуют, насколько могут, слабейшие. Тот вид, благодаря которому они существуют, передается им от сильнейших, которые одновременно являются и лучшими. Это дано тем природам, что сильнее не благодаря своей большей величине, а благодаря тому, что они лучше. К этому роду принадлежит душа, которая лучше и сильнее тела. По этой причине, поскольку, как было сказано выше, тело существует благодаря душе, сама душа никоим образом не может превратиться в тело. Ибо тело может существовать, только получая вид с помощью души. Душа могла бы стать телом, если бы не принимала, а утрачивала вид. По этой причине душа не может стать телом.

## КНИГА ШЕСТАЯ

### ГЛАВА 1

#### *Мнения о душе, сведенные в пять глав*

ОБ этом я когда-то вел беседу в области Реджио, находясь в гостях у моего замечательного друга Джованни Кавальканти, во время мартовских календ. Мы вели разговор, сидя под лавром. При этой беседе присутствовали трое самых близких наших знакомых — Кристофоро Ландино, Бернардо Нутий и Джорджо Антоний Веспуччи — люди, известнейшие своей ученостью и честностью. С величайшим вниманием выслушав сказанное, Джованни обратился ко мне со словами: «Невозможно выразить, какое наслаждение я получил от нашей беседы. Но мне хочется, сверх того, раз уж ты высказал общее мнение относительно бессмертия души, чтобы, если тебе угодно, ты представил на этот счет свои собственные доказательства более подробно. Что касается меня, то я согласен, что существует пять ступеней вещей, о чем ты подробно говорил в предшествующей беседе, и что среднее положение между ними занимает третья сущность, которая отделена от материи и существует вечно. Кроме того, я не сомневаюсь в том, что горние души находятся на ступени этой третьей сущности. Вполне правдоподобно и то, что и наш дух пребывает там же. Однако я думаю, что это можно утверждать не прежде, чем все мнения философов о человеческой душе будут сведены вместе в виде пяти глав. При этом четыре главы должны быть опровержениями мнений, а пятая посвящена неопровержимым доказательствам. Ведь наша душа либо является неким маленьким тончайшим тельцем (*corpusculum*), влитым внутрь большого тела, — будь сей корпускул огненным, как полагают Демокрит, Левкипп и Гиппарх, или воздушным, как утверждают Анаксимен, Диоген Аполлонийский и Критий, или водным, как думает Гиппий, или земляным, как считают Гесиод и Пронопид, или же состоит из огня и воздуха, по мнению Бозта и Эпикура, или из земли и воды, как думает Ксенофан. Либо же душа есть нечто лучшее, иначе говоря, являет собой не массу

корпускула, а некое принадлежащее ей качество, рассеянное по всем частям корпускула, например это может быть тепло или некая горячая структура. Такое мнение, кажется, высказывали Зенон из Китиона \*, Клеанф \*, Антипатр \* и Посидоний \*. Либо душа есть нечто более чистое — вроде некой светлой точки качества в какой-нибудь имеющей главенствующее значение самого этого качества или корпускула части, например в сердце или головном мозге. Пребывая там, душа управляет оттуда прочими частями тела, как об этом говорится у Хрисиппа, Архелая и Гераклита Понтийского \*. Либо душа есть нечто свободное, некая точка, не связанная ни с одной частью, не зависящая ни от какого определенного положения и целиком присутствующая в любой части тела, но при этом зависящая от его природы. Эта зависимость может быть двойкой. Душа зависима либо потому, что ее породила телесная структура, либо, если это обстоит не так, ее прародитель, кем бы он ни был, вывел ее из потенции материи и ее недр, точнее говоря, извлек ее из некоего семени, или начала, или пропорции самой материи, передав ее самой материи, как некоему природному лону. Этому мнению придерживаются Ксенофан Колофонский \*, Асклепиад \*, Аристоксен и Критолай \*, которым душа представляется либо некой побуждающей к движению телесной силой, либо гармонией телесных частей. Либо, наконец, душа человека есть нечто божественное, говоря иначе, нечто неделимое, целиком присутствующее в каждой части тела, и, таким образом, являющееся произведением бестелесного Творца. Это нечто зависит не от материи или материального начала, материальной способности и помощи, но исключительно от качественного превосходства своего Творца. Это доказывают нам древние теологи Зороастр, Гермес Трисмегист, Орфей, Аглаофем \*, Пифагор и Платон, по стопам которых следует, преимущественно, физик Аристотель.

Помимо этих пяти мнений можно обнаружить и другие. Однако ты только тогда докажешь, что мы бессмертны, когда опровергнешь четыре мнения и докажешь истинность последнего. Тогда станет ясно, что наша душа — в разряде третьей сущности. Но это не только мое мнение. Несколько дней тому назад, когда мы были в гостях у твоего знакомого Бернардо Бембо — славнейшего кавалера, нынешнего посла Венецианского сената, ты помнишь, я полагаю, что точно так же утверждали наши изощренные мастера ученых рассуждений — венецианец Антонио Кронико и Деметри Аттик \*. А вскоре к тому же выводу пришли знаменитые перипатетики — Риккардо Анжельери д'Англиари и флорентиец Оливьеро Ардуини. При этой беседе присутствовали три друга и ученейших мужа — Нальдо Нальди, Бартоломео Фонцио и Джованни Баттиста Бонинсенци. Ты помнишь, что то же самое мнение высказал

и Пьеро Леоне из Сполето, прекраснейшим образом соединивший платоновское учение с перепатетическим». Так сказал Джованни Кавальканти. Я же ответил так.

## ГЛАВА 2

*Плебейские философы сочли душу телесной,  
но не оттого, что были убеждены разумными  
доводами, а потому, что были введены  
в обман своими дурными привычками*

Я ДУМАЮ, что плебейские философы, считавшие, что душа телесна, следовали за неким мнением из четырех названных выше, не имея при этом никакого основанного на рациональном начале убеждения; их побудила к этой мысли долгая и в высшей степени несчастливая для них привычка. У нашей души, как мне представляется, есть три обязанности (*officia*). Поскольку душа действует в теле, она действует посредством тела, но при этом действует также посредством самой себя. В теле душа действует посредством потенции, которую перипатетики называют «живительной», а наши платоники — природой, поскольку она порождает, питает и растит тело. С помощью тела душа проявляет как внешнее чувство, когда она видит, слышит, обоняет, ощущает на вкус и осязает, так и внутреннее, когда наедине с собой она вновь мысленно созерцает — как остатки ощущений — образы тех тел, которые ощущала снаружи. Душа действует через саму себя, когда не имеет дела с телами посредством высших чувств и не воспроизводит внешним ощущением образы тел, а, напротив, сама чистая и бестелесная сила души исследует и находит нечто бестелесное, что не является ни телом, ни образом какого-либо тела. Эту деятельность мы называем умственным восприятием.

Стало быть, у нас имеется природное действие (*actio naturalis*), чувство (*sensus*) и умственное восприятие (*intelligentia*). К природному действию душа приступает тотчас же, как только входит в тело при его зарождении. Немного позже появления человека на свет, душа начинает пользоваться ощущениями, а умственным восприятием, в его чистом виде, только по мере телесного взросления. Однако значительная часть людей не взрослеет никогда, особенно те, кто и в тридцать лет остаются детьми. Если ты спросишь плебейского философа, что такое душа, он, без сомнения, ответит, что душа есть тело. Если спросишь его относительно внешнего чувства, он также ответит, что это тело. Глаза приписывают душе контур и цвет, уши — голос, обоняние — запах, ароматические различия и вкус, а осязание — вес, плотность, теплоту и тому подобное. Если

ты спросишь такого философа о внутреннем чувстве души, питающемся остатками внешних ощущений, он станет описывать душу посредством телесных подобий, поскольку не знает иного способа описания. Несчастлива наша юность, вскормленная такими наставниками-неучами, которые в течение всей нашей жизни принуждают нас иметь глупые представления о душе, поскольку, наученные учителями, которые всё считают исключительно телесным, мы считаем душу телесной. Это заблуждение, как кажется, возникло и еще более укрепилось оттого, что когда, оставив в покое трех наставников, как бы учителей мудрости, мы обращаемся к наставнику мудрости разуму и от него пытаемся узнать, что есть душа, разум отвечает нам, что душа такова, какой он ее видит. А видит он ее, увы, столь же отвратительной, сколь и несчастной! Во всяком случае, не такой, какой она когда-то спустилась с неба. Природную, созидающую тело потенцию души разум видит загрязненной тлением четырех жидкостей, в которые она погружена, а также задушенной жиром телесных членов.

Так же разум смотрит на внешние чувства, отовсюду склоняющиеся к телам, действующие с помощью тел, и известным образом испытывающие страдания от тел. Разум видит также, что внутреннее чувство, которое называют фантазией, задавлено громадой разнообразных фигур различных тел и словно почерпнутыми с помощью чувства качествами. И поскольку разум видит, что душа облечена в телесное одеяние и замечает, что стремление души склоняется к телам, то он дает ответ, что душа, определенно, является телесной. Подобно этому, если бы какого-нибудь только что родившегося младенца со всех сторон обмазали глиной и в течение всего своего детства он был бы покрыт глиняной коркой, а затем спросили: «Какое у тебя тельце, мальчик?» — разве он не ответил бы: «Глиняное». Вымой тело, мальчик, очисти свою плоть от глины, и ты увидишь, что ты не из глины, а из плоти.

Оставьте, несчастные, чувства своих бессовестных наставников. Вопросайте только благочестивый разум, но только представив ему свою чистую душу, какой вы ее когда-то получили, не отданную во власть тела, не замазанную пятнами пороков. И разум тотчас ответит, что душа не только бестелесна, но также и божественна. Ты есть нечто великое, о, душа, если малое не может тебя наполнить. Ты также есть нечто наилучшее, если тебя отвращает дурное. Ты нечто прекрасное, если ты отвергаешь позорное. Ты нечто вечное, если не дорожишь всем, что временно. А так как ты такова, то, если сможешь найти себя, молю, спроси себя саму, где обретаются такие вещи, как ты. Но великое находится только там, где нет пространственного предела, наилучшее там, где нет ничего ему противоположного, прекраснейшее там — где нет ничего несозвучного

с ним, а вечное там — где не существует убыли. Душа, ищи, стало быть, себя за пределами мира, ищи себя и найдешь. Лети за пределы мира, ищи себя вне этого мира. Ты находишься за пределами мира, потому что объемишь его. Ты, наверно, думаешь, что находишься в его самом низу, не различаешь того, что движешься, летя над эфиром. Но ты видишь в самом низу лишь тело — свою тень, как если бы стоящий над колодцем ребенок, видя в нем свое отражение и не обращая взор на самого себя, решил бы, что он находится в колодце. Или же как если бы птица, летя в воздухе и видя внизу свою тень, подумала бы, что летит по земле.

Душа, оставь тесное пространство собственной тени и возвратись к себе самой. Так ты возвратишься к великому. Знай, что в духе неизмеримое пространство, а в теле, если так можно выразиться, постоянная теснота. Это может быть понятно из сравнения с числами, близкими к духовной природе. Они не имеют местоположения и соответственно со своей формой измеряют и исчисляют как все бестелесное, так и телесное. Они являются не чем иным, как неким развертыванием единичности, а единичность бестелесна, поскольку все телесное множественно. Числа, являясь духовными началами, бесконечно возрастают, но не бесконечно убывают, а величина (*magnitudo*), напротив, имеет предел возрастания, хотя не имеет предела убывания. Почему, несчастные, вы так дорожите суждениями чувств, которых вводят в заблуждение образы, подобно тому как обманывается наш взор, считая, что Солнце величиной всего в два локтя, хотя оно во много раз превосходит размерами Землю. И наоборот — что стремительно бегущий небесный свод находится в состоянии покоя. Наш взор видит прямую палку, погруженную в воду, ломанной и утратившей прямоту, или же полагает, что берег, когда корабль плывет, пробегает мимо. Разве слух дает нам знать, что мы слышим голос из другого места, разве вкусовое ощущение позволяет различить сладкое, горькое и так далее? Обо всем этом дает нам знать разумное начало (*ratio*). Прекраснее то, что исправляет, и прекраснее совершающее, нежели совершаемое, а потому разумное начало тоньше и вернее чувственного восприятия. Разумное начало полагает, что можно обнаружить нечто бестелесное и часто занимается вещами такого рода.

Стало быть, исходя из суждения разума, где-то должно существовать нечто бестелесное. Точно так же, опираясь на суждения чувственного восприятия, можно утверждать, что в мироздании существует много телесных объектов. Однако чувственное суждение ошибается, когда полагает, что не может существовать иных объектов, кроме тел. Ведь точно так же было бы ложным суждение разума, если бы оно утверждало, что в вещах нет ничего телесного. Но разум настолько далек от заблуждения, что исправляет даже



ошибки чувственного восприятия, чьи силы настолько обманчивы, что требуют вмешательства разума по причине взаимного сомнения чувств друг в друге. Если ты будешь полагаться исключительно на зрительное восприятие, то неизбежно будешь утверждать, что во Вселенной нет ничего, кроме того, что можно видеть при свете, и что не существует ни звуков, ни запахов и вообще ничего у того, чего нельзя видеть. Если ты будешь полагаться только на слух, то начнешь отрицать существование цвета, а если только на обоняние — то будешь думать, что в мире существуют только запахи. Точно так же следует рассуждать и о прочих вещах. Но подобно тому как каждый человек говорит, что не существует иного чувственного восприятия, кроме его собственного, и так как при этом посредством одних чувств мы проверяем другие, правильно обнаруживая существование чего-то иного, помимо того, что принадлежит лишь одному из чувств, то и все чувства, находясь меж собой в добром согласии, отрицают, что в природе существует что-либо, кроме тел. Однако разум, опровергая суждения всех чувств, пророчески утверждает наличие в мироздании бестелесных начал и судит об этом совершенно справедливо и гораздо вернее, чем чувства, которые ставят под сомнение друг друга и опровергаются разумом.

Нет ничего глупее, чем соглашаться с тем, что мы превосходим разумом животных, и вместе с тем признавать, что среди воспринимаемого чувствами есть то, что некоторые животные чувствуют острее нас, и при этом отрицать существование того, что мы воспринимаем оком нашего разума. Не было бы более нелепого создания, чем человек, если бы ошибалась сила духа, в большей степени свойственная человеку, нежели чувство, которое присуще всем животным. Неслыханным делом было бы утверждать, что царь животного мира самый безумный из всех. Напротив, самый безумный тот, кто не признает, что объект разума настолько превосходит объект чувства, насколько разум превосходит чувство, и что по этой причине бестелесные природы принадлежат к куда более лучшему субстанциональному роду, нежели природы телесные. Если объекты разума приводят разум в движение точно так же, как объекты чувства приводят в движение само чувство, то в этом случае объекты разума сами по себе должны обладать некой субстанцией, способствующей тому, чтобы приводить в движение разум. А если полагать, что интеллект совершенно не испытывает воздействия своих объектов, то, по крайней мере, можно будет считать вполне доказанным, что он есть бесконечная природа, так как в процессе своей деятельности интеллект не испытывает воздействия от другого, а его деятельность заключается в создании бестелесных начал. Однако следует помнить, что подобно тому как ребенок, родившийся слепым, с трудом

верит в существование света и цветовых различий, в то время как для прочих людей это яснее ясного, так едва ли можно убедить пребывающий в телесных сумерках дух в существовании бестелесного света, хотя в природе вещей нет ничего более очевидного, чем ангел. На это много жалуется Платон в седьмой книге своего «Государства». А Аристотель во второй книге «Божественных дел» говорит, что человеческая способность умственного восприятия относится к наиболее самоочевидному в порядке вещей — не иначе, нежели глаз совы к свету солнца.

Пусть, наконец, опомнятся мелкие философы (*minuti philosophi*)\*, которые, уповая на показания ощущений, не в состоянии представить себе, что душа бестелесна и божественна. Пусть они, наконец, поймут, что по причине длительного общения с телом они сами сделались до того телесными, что уже не ведают ничего, кроме тела и вещей, порожденных телом. Очистив, получают чистое. Пусть когда-нибудь проведут опыт на самих себе, они это смогут, если захотят. Ведь то, что они уже давно желают видеть во Вселенной, они ощущают и созерцают в виде сложного, надлежащим образом устроенного, а внутри этого благоустройства являют себя многочисленные формы. Однако эти люди помимо этого желают видеть отдельные формы вне сложных начал, а сами между тем состоят из души и тела. Они обладают жизнью, переданной душой телу, есть у них и жизнь самой души, сохраняющей бодрость в самой себе. Жизнь тела они презирают, а на жизнь души взирают с восхищением. Если они поведут интеллектуальную жизнь, отделенную от тела, то, будучи отделены от тела, тотчас прикоснутся к отделенным от тела формам и тотчас на деле докажут правильность сократовской мысли, что выше несовершенных форм, лежащих в обретших форму субъектах, находятся совершенные формы, пребывающие в самих себе, от которых бесформенные субъекты получают форму; что для прикосновения к бестелесным началам и для обладания ими существует лишь один путь, а именно сделать самого себя бестелесным, а это значит отделить по мере сил свой разум от телесного движения, чувства, страсти и воображения. Таким образом, на основе опыта будет, во-первых, установлено, что есть чистый дух, иначе говоря, каковым является живущее само с собой и жадно льнущее к свету истины разумное начало, а во-вторых, каков есть ангел, иначе говоря, каково чистое умственное восприятие, радующееся уже влитому в него свету истины. В-третьих, когда сам дух, как ангел, возрадуется полноте света истины, он до конца проникнется ощущением, что Бог является, с одной стороны, истиной, озаряющей светом саму себя и радующейся, а с другой стороны — светом, радующимся собственной истине, и радостью, светящейся собственной истиной.

Мы начнем в некоторой степени понимать, что ошибка невежественных философов родилась от привычки к телу, если только помыслим себе некий, противоположный вышеназванному, путь воспитания, который изложил Авиценна в шестой книге «Естественных вопросов». Представим себе, говорит Авиценна, созданного внезапно Богом человека, уже находящегося в зрелом возрасте, но ничего не воспринимающего посредством одного из пяти чувств — слепого. Ум человека, таким образом устроенного, будет размышлять — поскольку человек этот находится в зрелом возрасте, когда строение тела не мешает умственному восприятию, и поскольку этот человек не занят действиями своих, мешающих мыслительным процессам, чувственных ощущений. Допустим также наличие чего-то, что может стать объектом умственного размышления, ибо в разуме присутствует субстанция души. Стало быть, ничем не замутненный разум помыслит себе присутствующую рядом субстанцию души. Но какого качества субстанцию помыслит этот разум? Субстанцию, окрашенную в цвет, длинную или, может быть, широкую? Разумеется, нет, потому что слепой человек не воспринимает подобные вещи. Может быть, он воспримет звучащую или благоухающую, либо еще какую-нибудь субстанцию в этом роде? И это не так, потому что этот человек еще не получил с помощью чувств ничего такого, чтобы приписать душе такую природу. Следовательно, означенная душа не сможет уделить себе ничего телесного. Но что же станет она тогда утверждать о себе? Определенно только то, что предлагает ей созерцательное рассуждение (*intuitus*), а это и есть ее сущность. По этой причине душа будет утверждать собственное существование, но при этом не будет распознавать в себе ничего телесного. Стало быть, она будет утверждать, что полностью бестелесна. Во всяком случае, душа не сможет вообразить себе, что она есть тело.

Именно так плебейские души, иначе созданные и воспитанные, не могут помыслить себя бестелесными. Поэтому если кто-нибудь скажет, что душа не утверждает свою принадлежность к тем телам, которые мы воспринимаем посредством пяти чувств, но что она, де, является неким телом, отличным от природы названных тел, то это будет полным вздором. По крайней мере, теперь, когда мы рассмотрели столь различные тела, как мы можем придумать нечто новое, которое в них либо отсутствует, либо из них не слагается и из них не извлекается, каким образом несведующий дух мог бы в этом положении тел изобрести новую природу тела? А если бы было возможно, чтобы душа изобрела какой-нибудь член своего тела, она не могла бы считать, что член этот принадлежит к ее собственной субстанции. Следовательно, означенный дух будет утверждать о себе, что он существует, однако не станет утверждать,

что он является чем-то телесным. Но то, что утверждается и то, что не утверждается, суть две различные между собой вещи. Стало быть, при таком рассмотрении сущность души будет чем-то помимо тела. Однако мы считаем это суждение верным потому, что оно идет следом за совершенно чистой природой души, а не за полученными извне образами. Стало быть, это суждение весьма естественно и по этой причине абсолютно верно.

Итак, если затем дух проснется и будет бодрствовать, как сейчас мы, и станет воспринимать с помощью чувств, то он не будет, подобно нам, совершенно непригоден к изысканию духовных начал. Напротив, в его распоряжении будет куда более удобный путь, идя по которому, он однажды подготовит себя к самопознанию так, что во всеуслышание провозгласит, что он является чем угодно, но только не телом. Ныне, по крайней мере, несчастные души, которые посредством природных чувств, прежде чем познать самих себя, прикоснулись к своим и чужим телам, лишены этого вышеозначенного пути. Оттого и произошло то досадное заблуждение, из-за которого души не могут взирать на себя, освободившись от язвы тела.

Путь воспитания, придуманный Авиценной, изложен нами достаточно. Теперь кратко коснемся воспитательной системы, изложенной Платоном в седьмой книге его «Государства». Представь себе, говорит Платон, некую подземную пещеру и людей, вскормленных с младенчества в этой пещере. Шея и руки этих людей связаны сзади, а ноги привязаны к неким колоннам так, что они не могут ни сдвинуться с места, ни смотреть на что-то другое, что представлено их взору в этой пещере. Позади них наверху находится зажженный факел и между этим факелом и находящимися в оковах разгуливает множество других людей, беседующих между собой и имеющих в руках различные изображения деревьев и животных. Итак, те, кто связаны, никогда не видели в действительности ни самих себя, ни другое из того, о чем мы рассказали, но лишь свои и чужие тени, отражающиеся по причине горящего за спиной огня перед их глазами на противоположной стене пещеры. По этой причине скованные люди будут думать, что и сами они суть не что иное, как их собственные тени, и все прочее — также лишь тени, и что свет есть лишь то небольшое, отраженное на стене светлое пятно. Но если кого-то из находящихся в оковах случайно освободят и тотчас заставят посмотреть, повернувшись назад, на факел и на прочее, что происходит позади под светом факела, то сначала он утратит способность видеть и будет страдать от этого, и из-за блеска не сможет рассмотреть вещи, тени которых он раньше был способен различать. Еще труднее придется такому человеку, если его внезапно выведут из пещеры на дневной свет. По этой

причине его следует выводить из пещеры не разом, а постепенно, шаг за шагом вести от тени вещей к самим вещам, от отражения света — к самому свету, так, чтобы то, что находится у этих людей в пещере, он увидел бы прежде как отражение в воде, а не в виде самих вещей. Более того, следует, чтобы, находясь за пределами пещеры, он взирал на отражения в воде сначала ночью при свете луны, а затем уже на сами земные вещи. И точно так же сначала ночью созерцал небесные вещи в небе, а затем уже днем смотрел на солнце, как и на то, что под солнцем, — сначала в воде, затем на сами вещи и наконец на солнце в небе. Именно таким способом человек сможет легче и яснее различать отдельные вещи и поймет, что он был слеп, обманут и несчастен, когда в пещере, связанный, был поглощен созерцанием бледных, отбрасываемых вещами теней. Поэтому каково сравнение означенной пещеры со здешним миром, который мы называем миром видимым, почти такое же оно по отношению к здешнему миру в сравнении с тем, который мы называем невидимым и божественным. Так несчастные души, запертые в темном carcere смертного тела, никогда не созерцают ни самих себя, ни прочие реально существующие вещи, ни настоящее солнце, но лишь свои и чужие тени и тусклый отблеск подлинного солнца. Ибо истинные разумы, истинные отдельные вещи, истинное солнце принадлежат невидимому миру. Поэтому если мы внезапно попытаемся без прохождения надлежащих ступеней обучения и наук созерцать эти вещи, то первоначально мы утратим способность видеть и будем страдать, но, пройдя соответствующие ступени нравов, наук и времени, отчетливо будем видеть и судить тех слепых и несчастных, которые обманывают себя ложными тенями и образами этого мира.

Когда дух от неизмеримого света незримого мира нисходит в темное тело, которое надо приводить в движение и которым надо управлять, он, погруженный в новый и противоположный его природе мрак, вынужден долго колебаться, оставаясь слепым. Прибавь к этому, что из-за огромного внезапного изменения к худшему дух вынужден долго болеть и находиться в таком же состоянии, как те, кто из-за безумия, сна или опьянения обманываются и страдают от ложных образов. Вы, определенно, ощущаете себя не иначе, чем кто-то, внезапно брошенный вниз головой в описанную нами пещеру, так как человек этот настолько погрузится в новый для себя мрак, что либо вообще не сможет, либо с трудом, благодаря скудному освещению пещеры, будет способен различить одни тени, о которых было сказано. По той же причине, из-за внезапного попадания в худшее положение, дух испытывает различные недуги как чувственного восприятия, так и тела. Так рассуждает Платон в седьмой книге своего сочинения «О государстве».

Но вернемся, наконец, к нашему начальному намерению. Заклинаю вас, души смертных, ныне погруженные в тела, выбирайтесь на поверхность. Вы сразу же обнаружите, что ваша природа выше телесных границ. Тело является длинным, широким и имеющим некую глубину. Но поскольку никакое тело не бесконечно, его глубина также имеет предел, то есть оно ограничено неглубокой поверхностью. Теперь же в вашем распоряжении длинная и широкая поверхность тела, лишенная, однако, глубины и только в одной своей части поднимающаяся к бесконечным началам. Ширина поверхности также предельна и ограничена длинной, но неглубокой и неширокой линией. В вашем распоряжении линия, двумя своими частями приближающаяся к духу. Но сама длина этой линии, поскольку она имеет предел, сводится к точке, лишенной не только глубины и ширины, но также и длины. В вашем распоряжении точка, тремя своими частями обращенная к бестелесной природе. Но поскольку точка есть предел линии, то по этой причине она имеет определенное местоположение на теле; она не заполняет всего тела и не дает ему жизнь. Попробуйте отделить точку от линии. Такую точку, являющуюся пределом линии, можно отделить от линии только мысленно. При этом точка скорее находится в себе самой, чем является пределом линии. Но отделите то, что предшествует, от того, что за ним следует, и в вашем распоряжении некоторым образом окажется точка, мысленно отделенная от линии и удаленная на четыре порядка от тела. С помощью такого отделения достигается то, что точка в равной мере может озирать все части тела. Пусть эта точка распространится по всем частям тела и приведет их в движение — здесь место пребывания неразумной души. И поскольку рациональное мышление не остановимо в своем восхождении, то, ища точку, мысленно свободную от тела, мышление действительно ее находит — нечто неделимое, действительно отделенное от тела. Эта точка не только будет наполнять тело и приводить его в движение, но и сама свободно двигаться и подниматься к высшим началам, а это уже называется единством. Здесь место разумной души, отчужденной от тела на четыре порядка. Если существует нечто, настолько менее чистое, насколько оно испытывает недостаток качества, и что в большей степени претерпевает, то это тело, которое, в таком случае, менее чисто, чем его поверхность, ибо тело для своего существования нуждается в большем числе измерений и делится на большее число частей. Подобным образом поверхность уступает линии, а линия точке, наконец, точка уступает единству, которое не имеет нужды ни в измерениях, ни в местоположении. Если существует наисовершеннейшее субстанциональное единство этих вещей, то на основании своего совершенства оно обладает высшей степенью силы и истины, а если эти вещи представляют

собой нечто и существуют, кто осмелится отрицать истинное существование единства? Стало быть, что мешает душе представлять собой нечто и притом нечто значительное в своем качественном превосходстве, пусть даже это нечто не будет значительным по количеству?

Давайте, соберите свою огненную форму, которая в вашем теле, высотой в три локтя, равна трем локтям, точно в центре сердца. Здесь эта огненная форма возрастает в своем качественном превосходстве настолько, насколько она возрастет в своем единстве. Это сходно с тем, как солнечные лучи, собранные в центре вогнутого медного зеркала, усиливаются настолько, что отражаясь от зеркала, поджигают и мгновенно пожирают огнем самые твердые материалы. Выньте ту часть сердца, где подспудно находится означенная форма огня: остается неделимая, подвижная, горячая, светящаяся иначе и куда более восхитительная, чем раньше, форма. Поскольку в полном соответствии с собой эта форма неделима и подвижна, она в равной степени озаряет светом все тело, а поскольку она невероятным образом кипит, то является живой и дающей жизнь. Поскольку эта форма чудесно сверкает, она обладает чувственным восприятием. Сверх того, она может умственно воспринимать, если склоняется к самой себе и поднимается ввысь. Итак, продвигаясь шаг за шагом вперед по тем вещам, к которым можно прикоснуться, вы обнаружили душу. Это случилось, когда вы двинулись в путь от цельного тела к тому, что представляет собой совершенно свободная точка.

Напротив, отыщите мне душу в том, что мы различаем глазами. Отчего, спрошу я вас, вы не верите, что в природе существует нечто духовное, хотя даже своими глазами вы некоторым образом можете созерцать дух? Вы знаете, что луч солнца виден глазу. Солнечный луч потому не является телом, что в одно мгновение разливается на все, а влившись, не разрушает тела, а окрашивает их своим светом. Вот вы и зрите дух. Почему вы не соглашаетесь со мной? Или, быть может, вы станете отрицать существование того, кого вы не видите? Если так, то вы, чего доброго, скажете, что сферы воздуха, огня и неба, превосходящие по качеству воду и землю, не существуют по той лишь причине, что вы их не видите. Таким образом, величайшая и превосходнейшая часть мироздания будет для вас ничем потому, что невидна вам. Но давайте возвратимся к свету. Ты станешь отрицать существование света в сфере огня, поскольку его не видит глаз? Но и блеск солнца, даже если бы не был виден, тем не менее все равно бы существовал, поскольку существует и сейчас, хотя совы его не видят, и мы скорее видим солнечный блеск, смешанный с парами, чем само солнце, но при этом на основании солнечного блеска мы делаем заключение, что где-то есть и само

солнце. Или вы не знаете, что действие света состоит в том, чтобы светить, и что он светит тем ярче, чем далее находится от плотных тел? Отделите свет от остальной материи, и он будет сиять еще чудеснее и изобиловать жизненными силами именно тогда, когда будет стремиться одержать победу. Ибо где возрастает действие, там умножается жизнь. Касательно света это в особенности происходит потому, что благодаря его теплу сохраняется всеобщая жизнь. Свет, если можно так выразиться, обладает способностью чувствовать, а сам он тем не менее совершенно неощутим. Дело в том, что свет из-за своей тонкости избегает наших глаз и, воспринимаемый благодаря обилию своего блеска, превосходит способности нашего земного зрения. Вам известно, что в сферах стихий находящийся внизу огонь настолько склоняется к природе находящегося сверху воздуха, а верхний воздух, наоборот, настолько склоняется к означенному огню, что огонь этот кажется не чем иным, как тонким воздухом, а воздух — плотным огнем настолько, что всякий, кто созерцает этот воздух, может без лукавства утверждать, что он увидел огонь. То же самое сравнение годится для находящегося внизу разума, каким является разумная душа, с находящимся сверху телом, иначе говоря, небом. Следовательно, и душа некоторым образом представляет собой тонкое небо, и небо есть не что иное, как плотная душа. Кто смотрит вверх на небо, смотрит на душу.

Помыслите некую геометрическую точку. Эта точка, поскольку одинаково смотрит на любую часть окружающего ее места, когда движется, движется через какую угодно часть этого места по кругу. Отсюда нам кажется, что то, что было точкой, сделалось окружностью, где окружность, конечно, есть движущаяся по кругу точка. Но точка есть окружность, обведенная вокруг неподвижной точки вращения. С другой стороны, помыслите некую искру невидимого света. Эта искра, находящаяся выше всякого места, равным образом разливает себя в какую угодно часть этого места, и, пока она движется по кругу, создается пламенеющий круг, а именно видимый глазу круг, в котором искра является сжатым пламенем, а пламя — разлившейся искрой. Подобная искра есть душа, а пламя — вечное тело. И сколь велико в разумных душах разнообразие духовного света, столь же велико разнообразие зримого света в собственных небесных телах этих разумных душ. Этот свет так же следует за светом духовным, как бледный круг в облаках за светом луны. Но между разумными душами есть та разница, что только души неподвижных звезд и планет окружены светлым телом, а прочие души окружены двойным телом — светлым и темным, или, точнее, одним телом в высшей степени светлым, а другим — менее светлым. Этот свет, как кажется, является та-



ким же, как тот, который, пока сохраняется искра, чувствует, но не чувствуется, а когда разворачивается в пламя, уже ощущается, но сам уже более не ощущает. И как был бы лишен способности чувствовать всякий, кто, видя пламя, отрицал бы, что видит искру, так окажется бездушным тот, кто, видя как некое круговое вращение душ круглые эфирные громады, не почувствует, что внутри них, словно их сердцевины, находятся души, и не согласится, что души являются плотно свернутыми и, следовательно, незримыми шарами света, а шары эти суть развернутые во вне и, следовательно, зримые души. Гераклит обозначил это так: «Сухой свет есть мудрейшая и наилучшая душа. Отсюда получается, что для души нет ничего приятнее и восхитительнее света, и она, пожалуй, не сможет, пока живет на земле, обитать в ином месте, кроме духовного света. Стало быть, уже и здесь вы обнаружили, что душа подобна незримому свету, который дает жизнь, чувствует, мысленно воспринимается и воспринимает. А немного ранее вы поняли, что душа подобна свободной от тела точке, которая самоподвижна, тепла, дает жизнь, чувствует, восприимчива к высшим началам. Все это именуется субстанциональным единством. Пусть это будет неким нашим первым выходом за пределы поставленной темы и как бы прелюдией, дабы с ее помощью можно было устранить то несчастное неверие, которое далее всего уводит души толпы от веры в духовные начала.

### ГЛАВА 3

*Душа не является ни телом, ни разделенной в теле  
формой, что доказывается через природное  
качественное превосходство души*

ПОРЯДОК поставленного вопроса требует, чтобы мы в первой последующей части нашей беседы доказали, через природное качественное превосходство души, что, по крайней мере, человеческая душа полностью не является телом и, в частности, не является разделенной в теле формой; а во второй части показали бы, через качественное превосходство чувственного восприятия, что душа — это неделимая форма, и прибавили бы, что она не прикреплена ни к какому из членов тела, а, напротив, полностью разлита по всем ним. В третьей части нам необходимо, через качественное превосходство умственного восприятия, подтвердить, что душа повсеместно полностью неделима, и добавить, что она не берет свое начало в материи. Таким образом, душу человека следует причислить к названной выше третьей сущности, которая существует

непрерывно, и считать ее бессмертной. Давайте, однако, призвав на помощь Божье благословение, начнем первую часть нашей беседы.

#### ГЛАВА 4

*Первое доказательство: душа такова,  
поскольку является началом питания  
и всякого иного рода действия*

ОДУШЕВЛЕННЫЕ существа и растения суть тела. Телами являются также сухая древесина и добываемые из земли камни. Первые способны расти, а вторые нет. Каков же исток питания для первых? Это отнюдь не телесная материя, поскольку ею питаются также и другие тела, для которых такая материя является общей. Стало быть, раз та сила, с помощью которой возрастают одушевленные существа и растения, есть нечто, отличное от телесной материи, и сила эта не что иное, как душа-кормилица, то напрашивается вывод, что такая душа не может быть телом. Но если кто-то возразит, сказав: «Напротив, такая душа есть именно тело, но не какое угодно, а тело такого качества и устроенное так, как того требует природа растений и живых существ, неприсушая, разумеется, камням и сухой древесине», — мы спросим его по поводу этого описанного тела, которое он именует душой: содержит ли это тело в себе два неких начала, а именно телесную массу и сверх того некое специфическое состояние, благодаря которому оно называется и в собственном смысле слова является телом, или оно не имеет в себе ничего, кроме материи, общей со всеми телами. Если этот человек ответит, что данное тело не имеет ничего, кроме этой общей всем телам массы, то возражение, в котором он заявляет, что душа есть не какое угодно тело, а тело определенного качества, устроенное определенным образом, будет совершенно нелепым. Ведь тело не может обладать определенным качеством и устройством, кроме как в силу самого качества и некоего собственного, приданного этому телу состояния, в результате чего это тело отличается от какого угодно другого тела. Если же там нет ничего, кроме чистой, общей всем телам, телесной массы, то поскольку эта масса присуща камням и сухой древесине, получается, что и камни, и сухая древесина также обладают питающей их душой. Поскольку известно, что это заблуждение, то отнюдь не неизбежно, что означенное тело, которое наш оппонент называл душой, содержит в себе не только телесную материю, но также качество или некую форму. Между тем означенное тело называется душой отнюдь не по причине наличия телесной материи, поскольку эта материя встречается во всех, даже лишенных жизни, телах. Остается называть это тело душой по причине формы — формы,

я это подчеркиваю, дающей жизнь, ибо именно это и свойственно душе. Поэтому именно эту животворящую форму мы и называем душой, а ту материю, с которой соединена душа, поскольку эта материя есть соучастница жизни, мы не называем ни душой, ни частью души, а тем, что только имеет отношение к душам. Данное доказательство подтверждается, в частности, мыслью, которую мы высказали с самого начала рассуждения: тело не может совершать действия само по себе. В то же самое время мы видим, что с присоединением души к телам возникают многочисленные действия, которых не было до присоединения души и которые исчезнут после ее ухода. И потому мы делаем заключение, что душа, которая есть начало такого рода действий, не является телом.

## ГЛАВА 5

*Второе доказательство: ни одушевленное, ни  
неодушевленное тело не является душой*

КАКИМ телом ты хочешь видеть душу — одушевленным или неодушевленным? Ты не назовешь неодушевленным то, что дает соединенную с душой жизнь другому. Ибо каким образом душа, если она представляет собой бездушное тело, оживляет тела? Однако ты не назовешь душу также и одушевленным телом, поскольку если душа будет называться одушевленным телом, то это тело, называясь одушевленным, будет называться так благодаря одушевлению с помощью некой души. И я снова спрашиваю — по поводу этой души — является ли она телом или нет? Если эта душа тело, то она есть тело одушевленное или неодушевленное? Если мне ответят, что это неодушевленное тело, то это будет абсурдом, а если же скажут, что душа это тело одушевленное, то я вновь задам вопрос о той душе, благодаря которой это тело называется одушевленным. Так будет до бесконечности, пока ты будешь утверждать, что тело является душой, и это утверждение будет толкать тебя к абсурдным ответам. Ибо и тот и другой ответ представляется безумным, если сказать, что душа является одушевленным телом, равно как и то; что она есть неодушевленное начало. Это все равно что сказать о мудрости, что она как является мудрой, так и глупой, или о свете, что он как светел, так и темен. Однако свет не темен, поскольку освещает все прочее, а сам не освещен каким-либо другим светом, ибо сам является первосветом. Так и душа, поскольку она дает жизнь, то не является неодушевленной, и сама не одушевлена другой душой, ибо сама является тем началом, через которое действительно все одушевляется. И если ты отнесешь душу к иному началу, как если бы она от него получала одушевленное, то я, со своей стороны,

сходным же образом отнесу это названное тобой начало к другому началу, а это начало опять к другому и так до бесконечности, и если я все же остановлюсь, то лишь при одном условии: если будет признано, что либо то, что предполагалось с самого начала, либо последующее нечто не являлось одушевленным и оживотворенным чем-то иным, а являлось само по себе способным одушевлять и оживлять иное. Таким я назову не что иное, как душу и жизнь. Возможно, чтобы избежать скатывания в бесконечность безумных ответов, ты, придерживаясь своего прежнего утверждения о том, что душа есть тело, заявишь, что душа — это не одушевленное тело (*corpus animatum*), а тело, обладающее собственной душой (*corpus animale*), не такое тело, которому жизнь дана извне (*corpus vivificatum*), а тело, живущее за счет собственной жизни (*corpus vivens*). Если так, то ты вновь скатишься к своим прежним утверждениям. Я же, со своей стороны, задам вопрос: является ли названное тобой тело душой на том же основании, на котором оно является телом, или на каком-то другом, а именно на основании привнесенного нового добавления, согласно которому тело определяется как обладающее собственной душой и собственной жизнью? Определенно, не на том основании, на каком означенное тело является телом, поскольку в этом случае все тела были бы душами и демонстрировали бы нам совершение действий. Отсюда следует, что там присутствует некая иная, отличная от телесной, природа, на основании которой означенное тело мы обозначаем как обладающее собственной душой и жизнью. Таковую природу я буду называть жизнью и душой в собственном смысле этого слова.

## ГЛАВА 6

### *Третье доказательство. Душа является ни плотным телом, ни тонким*

Я ВЛЯЕТСЯ ли душа телом, обладающим плотностью (*corpus crasum*), как например вода или земля и тому подобное? Или же, скорее, она является тонким и неплотным телом (*corpus subtile rarumque*), наподобие огня и воздуха? Первое утверждать нельзя, поскольку обязанностью души является легко проникать в тела, наполнять их собой и приводить в движение. Но для этого плотные тела совершенно не годятся. Быть может, покажется более вероятным второе утверждение, а именно, что душа есть разреженное тело, подобное воздуху или огню? Но если говорят, что огонь это душа, то является ли огонь душой на том же самом основании, на

котором он является огнем, или же он является душой на каком-то ином основании? Если на том основании, на каком огонь является огнем, то всякий огонь будет душой и все огненное будет обладать жизнью. Следовательно — на ином основании. Относительно воздуха вопрос следует поставить таким же образом и сделать вывод, что душу всегда следует искать по ту сторону телесной природы. И пусть никто в качестве доказательства не приводит помимо четырех стихий какое-нибудь пятое тончайшее тело, которое, будучи влитым в более плотное тело, будет их душой. Ибо возникает все тот же вопрос, является ли означенное тело душой благодаря своей материи или благодаря некой приданной материи силе? Если мы примем второе предположение, то достигнем желаемого, иначе говоря, сможем соотнести душу с некой бестелесной силой. Здесь мы кратко приведем высказанные некоторыми философами такого рода мнения.

Если мы признаем, что душа делима, то возникает вопрос, живут ли части души так же, как живет вся душа в целом, или же нет? Если части души живут так же, как и целая душа, то это означает, что вся душа целиком присутствует в отдельных своих частях. Отсюда получается вывод, что душа не имеет нужды в количественной стороне дела, потому что не претерпевает умаления из-за разделения. Если отдельные части души живут не так, как вся душа в целом, то оказывается, что жизнь состоит из неживых начал, что само по себе невозможно. С другой стороны, всякое тело может дать знать о себе любому с помощью пяти чувств, а душа не может дать знать о себе никому. Всякое тело очерчено некой фигурой или границей, душа же нет. Всякое тело по необходимости совершает свое действие во временной протяженности, поскольку тело, делимое по своей сущности, гораздо более подвержено делению в действии, а душе не требуется для действия временное пространство. Тело пребывает на своем месте скорее благодаря количеству, нежели сущности, ибо заполняет место своим количеством, а душа присутствует в теле благодаря своей сущности. Своим присутствием в теле душа дает телу жизнь. Способность бытия (*esse*) дается через сущность (*essentia*), как через мудрость (*sapientia*) дается способность быть мудрым (*sapere*). Стало быть, душа присутствует в теле через свою сущность. Тело пребывает в ином таким образом, что содержится в том, во что оно помещено, и то, что содержит тело, выступает за его пределы, а душа пребывает в теле, удерживая его, но при этом тело ее не удерживает. Созидает, удерживает и ведет тело душа. Наконец, душа превосходит тело. По этой причине душа качественно выше тех линий и точек, которые находятся в телах как субъектах. Неделимое стоит

выше делимого. Следовательно, душа в большей степени неделима, нежели линии или точка.

## ГЛАВА 7

### *Четвертое доказательство. Тело состоит из материи и формы*

ПРИРОДНОЕ тело состоит из материи и формы. Одушевленное существо есть природное тело. Стало быть, в нем есть материя и форма. Но живое существо состоит из души и тела. Что касается тела, то оно не является, по крайней мере, природной формой, поскольку природная форма это форма чего-либо и находится в чем-либо, словно ей подчиненном и ею сформированном. Однако тело не является принадлежащей чему-либо формой и пребывает в каком-то месте, а не в каком-либо субъекте. Остается, чтобы душа была формой — в особенности на том основании, что душа является непосредственным внутренним началом действий и движений, а также началом бытия живых существ. Все это в целом говорит в пользу формы. Стало быть, душа является формой. Поэтому если бы душа была телом, то тогда как для души, так и для тела существовала бы необходимость в некоей иной форме, чтобы одновременно и то и другое могло называться одушевленным созданием. Такую форму мы назвали бы другой душой в подлинном смысле этого слова. Ибо посредством души, словно посредством формы, тело, которое прежде жило некоей потенцией, начинает жить действием, и действием начинает жить существо. Следовательно, душа есть только форма, в особенности потому, что если бы она имела две части, а именно материю и форму, то из этого последовали бы три абсурдных положения. Во-первых, получалось бы, что душа не целиком участвует в формировании тела, ибо та ее часть, которая представляет собой материю, не принимала бы участие в формировании тела. Однако необходимо, чтобы собственная форма создавала принадлежащую ей материю в соответствии со всей своей сущностью. Во-вторых, в этом случае, парцелла души, именуемая формой, была бы совершенством для двух разных материй одного и того же толка, чего природа не допускает, как не допускает, чтобы две разные формы одного и того же толка формировали одну и ту же материю. В-третьих, поскольку душа превращалась бы в стоящие ниже ее тела, и наоборот, то эти тела превращались бы в душу, если бы душа обладала общей с этими телами материей. Это невозможно по той причине, что если происходит взаимный переход тел и душ, то в гораздо

большей степени будет происходить взаимный переход одних душ в другие — и, с другой стороны, переход одних тел в другие. Итак, пусть душа будет только формой, но формой не акцидентальной, я это подчеркиваю, а субстанциональной. Ибо так как душа является правителем тела и источником его движения, то она качественно превосходит тело — чтобы владеть им, заставлять его стоять и двигаться. Тело есть субстанция. Но никакой акцидент не превосходит своим значением субстанцию. С другой стороны, движитель (*motor*), в той степени, в какой он является началом движения, не зависит в своем бытии от объекта движения. Стало быть, душа, истинный движитель тела, не зависит от тела, словно его прислужница. Таким образом, душа не является акцидентом тела. Кроме того, всё, что приемлет всё, что ему взаимно противопоставлено, оставаясь между тем тождественным самому себе, является субстанцией. Душа, оставаясь тождественной самой себе, воспринимает то одно, то другое, противоположное тому мнению, то знание, то незнание, а кроме того, противоположающиеся психологические состояния. Следовательно, душа есть субстанция. Когда я это говорю, я подразумеваю некую субстанциональную форму. Но форма не есть тело, поскольку всякое тело запечатлевается некой формой, а форма, в том смысле, в каком она является формой, не может подвергаться формирующему воздействию. Отсюда следует, что душа не есть тело. В данный момент я оставляю в стороне те соображения, с помощью которых доказывалось, что душа наша не может быть акцидентом, поскольку если бы душа по некой необходимости зависела от субъекта, то она не могла бы ему противиться, никогда бы не уходила от субъекта к самой себе и не поднималась бы над акцидентальным рядом к роду субстанциональному, который душа не могла бы в этом случае различать непосредственным образом, либо отличать его от акцидентов, либо, наконец, не могла бы точно измерить, сколь значительным интервалом субстанциональный род превосходит акциденции.

## ГЛАВА 8

### *Пятое доказательство. Тело по своей природе является рассредоточенным*

ТЕЛО по своей природе является полностью рассредоточенным (*dispersum*). Во-первых, потому, что оно допускает существование между своими частями дистанции таким образом, что одно всегда находится в одном месте, а другое в другом. Во-вторых, потому, что тело находится в постоянных изменениях. Ведь если

тело подвержено воздействию времени, то как мгновения сменяют друг друга во времени, так в отдельные моменты изменяется и состояние тела. Если такие изменения происходят в небесах, то они по большей части вызваны движением стихий. И наконец, — поскольку тело подвержено воздействию различных качеств, как например воздействию жара, холода и тому подобного. Отсюда следует, что телесная природа препятствует частям тела сойтись воедино, а телу оставаться подобным самому себе. Сама количественная протяженность побуждает части тела оставаться в разведенном состоянии. Непрерывное движение вызывает изменения природы. Природа не может одновременно владеть всем ей принадлежащим; она теряет одно и обретает другое. Противоположность качеств заставляет тело избегать другие тела; как результат этого бегства рассредотачивается сложное по своему устройству тело. Но хотя из сказанного явствует, что тело по своей природе не может твердо сохранять свое единство, однако всякое тело определенным образом сохраняет связь между своими частями, которые при этом стремятся к соединению всего тела. Следовательно, есть нечто, находящееся за пределами телесной природы. Это нечто объединяет, останавливает и сдерживает тело. Оно сводит к единству, я это подчеркиваю, расстояние между частями тела, останавливает непрерывное течение, взаимно сдерживает благодаря своей простой гармонии несогласные друг с другом телесные качества. Что же это? Это тело? Если это тело, то оно точно так же находится в ином, которое бы его связывало воедино. По этой причине необходимо признать, что в телах не может быть никакого единения, никакого постоянства и никакого согласия, если только в них не будет присутствовать некая бестелесная сила. Стало быть, если мы скажем, что душа есть тело, то душа будет нуждаться в некоей скрепе (*сорула*). Однако мы утверждаем, что нас скрепляет душа или, скорее, душевное качественное превосходство, а не названное выше скрепленное тело, поскольку мы видим, что свойством души является связывать противоположные друг другу жидкости и различные члены в единое строение живого существа. С уходом души все растекается в разные стороны. Следовательно, душа является не телом, а внутренней скрепой тела, или скрепляющей субстанцией. Душа также не является распределенной по телу формой. Ибо такая форма, по мнению платоников, утрачивает в теле природу простоты и постоянства и из-за этого сама в равной степени, что и тело, нуждается в ином, которое бы ее соединяло и было бы едино в самом себе, будучи менее всего рассредоточенным из-за разделения тела. Если кто-нибудь спросит, откуда камни и сухая древесина получают единство своих частей, платоники ответят, что камни, пока они связаны с землей, полу-



чают рост и единение от души земли, а после того как их извлекут из земли, уже не получают роста, но только свое единение.

## ГЛАВА 9

*Шестое доказательство. Два тела не могут  
находиться в одном и том же месте*

ДВА тела, находящиеся в одном и том же месте, не могут быть полностью взаимно равны. Ведь если необходимо полностью находиться в одном и том же месте, то первым делом эти тела должны разделиться на части, а затем соединить между собой разделенные части. Если эти части неделимы, то означенные тела разьединением превращены в тела неделимые. Поскольку первоначальные тела состоят из неделимых тел, то из этого следует, что величина тела есть результат сращения неделимых тел. Однако такого быть не может, поскольку соединенные в единой совокупности неделимые тела никогда не создают единой величины. А если означенные части были прежде делимы, то каким бы ни стало тело, оно будет иметь свое, отдельное от прочих, местоположение. Таким образом, два тела не будут находиться в одном и том же месте; и, наоборот, во многих местах будет находиться много маленьких тел. Стало быть, если два тела не могут быть взаимно равны в одном и том же месте, то душа, повсюду вливающая себя в живое тело и распространяющаяся по всем точкам этого тела, не есть тело. Но поскольку душа повсеместно пребывает в теле, то из этого в настоящий момент явствует, что внутри сущности нет ничего, кроме бытия. Поэтому форма, с помощью которой бытие уделается субстанции, как всему телу, так и его частям, является внутренней формой всего тела и его частей. Поскольку же и в отношении бытия, и в отношении единства дело обстоит одинаково, то душа, через себя саму дающая бытие, также через саму себя, без посредника, объединяется со всем телом. Но так как душа сообщает субстанциональное бытие, то из этого явствует, что с устранением души все члены изменяют свой облик. А так как бытие проистекает от сущности, действие от качественного превосходства, то душа, дающая отдельным членам их бытие и способность к действию, также уделает отдельным членам свою сущность и качественное превосходство. Ибо душа так же предоставляет бытие и качественное превосходство, как и объединяется с теми членами, которым их дает. Поэтому если душа дает названные выше вещи отдельным членам, то она так же вступает с ними в единство. Если какое угодно природное, лишенное души, тело является единым благодаря существованию единой как в целом, так и в частях форме, то разве не в гораздо большей

степени будет единым одушевленное тело благодаря присутствующей во всех его частях душе? Поэтому если душа присутствует только в одном из членов, то она будет формой только его одного, а у остальных членов будут другие формы. По этой причине из всех членов не создается по-настоящему единое природное тело, но нечто собранное в одном месте, словно дом, составленный из своих частей. И в любой части живого существа не будет сочувствия и согласия, какое бывает с любой другой частью, если различные члены не склеит вместе единая душа. Все суставы сгибаются, влекомые напряжением жилы, если только во всех них имеется одна и та же жила. Прибавь и то, что в любой частице тела, сколь бы мала она ни была, присутствует жизнь, а в большинстве этих частиц есть движение и чувство.

Все это суть внутренние силы души и способности к действию. Сила и действие, внутренне присущие действующему началу, не могут существовать без наличия субстанции действующего начала. Следовательно, душа находится в телах, если она в них живет и действует. Когда душа движется присущим ей образом, тело не распадается, поскольку движение души не причиняет телу страданий. Но тело испытывало бы постоянное страдание, если бы вслед за движением души части тела приходили в смятение и рассредоточение. Члены тела, без сомнения, подвергались бы разрушению в том случае, если бы душа была телом, поскольку душа движется по телу в своем беспрестанном движении. Каким образом будет телом душа, которая находится во всех частях тела и целиком наполняет и пронизывает не оказывающее ей никакого сопротивления тело? Далее. Если бы тело было плотным, то либо душа не наполняла бы все тело целиком и потому не все тело обладало бы жизнью, либо, если бы и наполняла, то разрушала бы его своим проникновением и разрушалась бы сама, и мы испытывали бы непрерывное страдание. А если бы тело было жидким и неустойчивым, то душа не могла бы ни связать воедино тело одушевленного существа, ни основательно его упрочить, и сама, как мы сказали об этом выше, нуждалась бы в некоем ином связующем начале, стабильность которого укрепляла бы ее, управляла ею и приводила в движение. Однако мы охотнее назовем это связующее начало душой, а еще лучше качественным превосходством души. Качественное превосходство души в теле есть почти то же самое, что и качественное превосходство закваски в молоке, которое свертывается от этой закваски, или сила магнита в железе, которое магнит влечет за собой и держит в подвешенном состоянии, или механическое устройство в часах, которые им управляются, движутся и издают бой с удивительным постоянством. Однако сама душа не является качественным превосходством жидкостей и их размеренным смешением. Она есть

простая, неделимая субстанциональная форма, приводящая в надлежащее состояние жидкости и члены при помощи качественного превосходства и природного искусства духа.

## ГЛАВА 10

*Седьмое доказательство. Тело не может находиться целиком в числе частей большею, чем одна*

Н И тела, ни разделенные в телах формы не могут одновременно находиться во многих частях или местах. Семенная сила целиком находится в любой части семени. На сколько частей делится семя, в том же числе появляются на свет одушевленные существа, что особенно видно на примере рыбьих икринок. Если из небольшой капельки семени вырастает целое одушевленное существо, то в этой капельке сокрыто все семенное качественное превосходство. Но это качественное превосходство есть инструмент души, служащий ей в деле порождения на свет. По этой причине вся душа целиком находится в любой частичке семени и тела. Следовательно, поскольку все качественное превосходство души находится в отдельных частях, то разве все производительное качественное превосходство не находится в каком угодно семени растения, поскольку из любого семени может возникнуть целое растение? Определенно так. Производительная душа сначала так же воспринимается маленьким корешком или почкой, а затем, по мере роста дерева, разливается по всем ветвям. Когда ветви иссохнут или их обрубят, производительная душа словно сосредотачивается в корне. Эта душа, по мнению Плотина и Порфирия, лишена качественной характеристики. Она равно заключена в самых малых вещах и наполняет самые крупные.

## ГЛАВА 11

*Восьмое доказательство. Душа — это жизнь или источник жизни*

МЫ считаем жизнь некоей природой, которая либо сама является жизнью, либо имеет при себе жизнь, словно собственную спутницу и прислужницу, если выходит так, что она обретает свою жизнь посредством души. Тело неизбежно делится на большое число частей. Тело состоит из множества элементов, а элемент составлен отнюдь не из других элементов, а из формы и материи. Если ты скажешь, что душа есть тело, построенное из множества элементов, то мы спросим тебя, неужели названные тобой элементы, живущие сами

по себе отдельно от прочих элементов, или же не имеющие жизни, но собранные вместе, порождают жизнь, или же только один из них обладает жизнью? Если любой из этих элементов обладает жизнью, то там будет столько же душ, сколько элементов. Ибо там нет единой, составленной из множества элементов, души, а вместо этого многочисленные, населяющие одно и то же место, души. Если ни один из этих элементов не имеет жизни, то и собранные вместе они не породят жизни путем взаимного столкновения. И если от их столкновения зародится жизнь, то она зародится не благодаря силе самих элементов, поскольку они лишены жизни, но скорее благодаря силе некоего устроителя их столкновений. Необходимо признать, что даже если жизнь возникает в результате столкновения множества элементов, то это произойдет лишь в том случае, если элементы устремятся навстречу друг другу не как попало, но по точному предназначению.

Таким образом, внутренним устроителем их столкновений будет душа, свойственным ей образом наделяющая жизнью притекающие к ней элементы. А если ты скажешь, что лишь какой-то один из множества элементов обладает жизнью, то этим элементом может быть только душа, и для рождения души не будет нужды в прочих элементах, а нужен будет лишь один этот. Поэтому никоим образом не следует думать, что душа это тело, составленное из большого числа элементов. Но не следует думать и так, что душа это один из элементов, поскольку всякий элемент состоит из материи и формы. Если бы этот элемент обладал жизнью, то он обладал бы ею отнюдь не благодаря материи, поскольку лишенная формы материя не может давать жизнь ни другому, ни самой себе, и, следовательно, такой элемент мог бы жить благодаря форме. В этом случае, форма была бы душой. Даже если душа является телом, она будет либо элементом, либо чем-то ему подобным — и либо простым, либо сложным — и, определенно, если так можно выразиться, этот элемент будет находиться в определенном состоянии: он будет горячим или холодным, сухим или влажным, легким или тяжелым, разреженным или плотным, текучим или цельным, белым или черным, и тому подобное. Если он горячий, то будет только нагревать; если легким, то будет стремиться ввысь; и вообще, каким бы ни было тело, оно будет действовать в соответствии со своей природой и никогда не будет делать ничего ей противоречащего, ибо холодное не нагревает. Но у каждого тела имеется точно определенная природа, как например определенное место, точное время, ограниченная способность. Следовательно, каждое тело обладает заранее определенной способностью к действию и не стремится к противоположным результатам. Душа, как кажется, наоборот, имеет силу в вещах взаимно противоположных. Ибо и в различных

телах живых существ, и в одном и том же теле душа производит множество противоречащих друг другу вещей. Душа останавливает и приводит в движение; стягивает и вытягивает; разряжает и сгущает; заостряет и притупляет; открывает и закрывает; делает текучим и цельным. Душа придает жидкостям и членам противоположные запахи, вкусы, цвета, противоположные силы и фигуры. Легкое дыхание душа сверху заставляет двигаться вниз, к ногам; тяжелые жидкости заставляет двигаться снизу вверх к голове, что противоречит телесной природе. Душа заставляет тело двигаться в разные стороны: вверх — вопреки весу тяжелых элементов; вниз — вопреки невесомости легких элементов; в сторону и по кругу — вопреки всем телесным способностям. Стало быть, так как душа совершает действия, почти полностью между собой противоположные, и обладает такой способностью к противным друг другу движениям, заставляя двигаться вопреки телесному устройству, то кто будет настолько безумен, чтобы утверждать, что душа есть, или тело, или телесное качество, или нечто относящееся к телесному качеству?

## ГЛАВА 12

*Девятое доказательство. Тело не может  
приводить само себя в движение*

То, что истинно и первостепенно, подвижно само по себе, так что само целиком является одновременно источником и вместилищем движения, в соответствии с собой должно быть полностью само по себе подвижно. С этим дело обстоит точно так же, как и с прочими вещами, о которых говорят, что они, изначально будучи такого качества, являются такими-то и такими-то, например то, что таким образом является светлым, является светлым; а то, что является таким образом хорошим, хорошо целиком; то, что таким образом умственно воспринимает, целиком способно к умственному восприятию. Ибо сущность, которая в первую очередь изливает какое-либо качество, и воспринимает, и вмещает его также в первую очередь; она делает и то и другое целиком, поскольку в совершенстве владеет и тем и другим. Однако в природе должна быть обнаружена сама по себе подвижная сущность, такая же, как и душа, как мы показали это в предшествующих книгах. Но даже если представить себе, что тело само по себе и в первую очередь подвижно, оно тем не менее не сможет в соответствии с собой быть таким целиком, поскольку любая его часть должна была бы двигаться сама по себе, и точно так же части частей и частицы. Ибо если в теле будет хотя бы одна частица, неспособная приводить себя в движение, то означенное тело в соответствии с самим собой не будет само по себе целиком

подвижно и, таким образом, не будет истинно и первостепенно таковым, а будет таковым лишь благодаря присутствию и участию некого другого. Поэтому для того, чтобы тело было совершенно подвижным, следовало бы допустить, что все его частицы способны двигаться сами по себе. Означенные частицы подвержены делению до бесконечности; отсюда выходит, что способные приводить в движение частицы будут бесчисленны. То, что приводит в движение, действует, а то, что действует, существует благодаря действию. Следовательно, будет бесконечное число заставляющих себя двигаться в действии частиц и бесчисленные движители во всех телах Вселенной. Эти части, поскольку они будут существовать благодаря своему действию, не будут принадлежать какому-либо телу, но любая частица целиком будет существовать сама по себе. В результате будет бесконечное множество корпускул, существующих благодаря действию. Но в природе невозможно существование такого множества. Следовательно, поскольку части тела не могут быть бесчисленны благодаря действию, и даже, напротив, вообще не могут в действительности существовать благодаря действию, поскольку не имеют никакого собственного бытия, а находятся под властью бытия всего тела, то из этого следует, что части тела не приводят себя в движение и по этой причине не получают от действия импульс к существованию, и тем более к беспредельному существованию, основанному на действии.

Итак, давайте сделаем вывод, что тело не может истинно и первостепенно быть подвижным само по себе, поскольку оно в соответствии с самим собой совершенно к этому не способно, ибо части его не в силах приводить себя в движение. К этому же самому давайте попытаемся подойти другим путем. Когда кто-нибудь станет утверждать, что тело само себя приводит в движение, то он вынужден будет признать одно из следующих четырех положений: либо одна часть тела приводит в движение другую; либо часть тела приводит в движение все тело; либо все тело приводит в движение часть тела; либо все тело целиком приводит в движение все тело, иначе говоря, все части приводятся в движение всеми частями. Если принять первое утверждение, то поскольку одна часть есть что-то одно, а другая — нечто другое, приводить себя в движение будет не одно и то же, но скорее одно будет приводить в движение одно, а другое — другое. На этом основании означенное составное тело не будет приводить себя в движение, поскольку оно состоит из неких частей, неспособных двигать самих себя. Это тело будет иметь в себе два взаимно различных начала, из которых одно заставляет двигаться другое. Если ты примешь второй член нашего логического разделения, а именно, что часть приводит в движение целое, или третий член, а именно, что целое приводит в движение

часть, то оно построено не вполне корректно, ибо часть и целое мы понимаем различно. Часть, приводя в движение целое, в любом случае приводит в движение все части и по этой причине в числе прочих частей изменяет и саму себя. Точно так же, если мы будем утверждать, что целое приводит в движение часть, то это целое, посредством движения всеми частями, будет приводить в движение одну часть. Следовательно, целое будет двигать посредством самого себя какую-то одну часть. Ты видишь, что в обоих членах этого определения можно сказать, что означенное целое приводит в движение само себя, только при условии, что целое совершает это посредством той своей части, которая способна приводить саму себя в движение, а посредством прочих своих частей целое этого делать не может. Таким образом, означенное целое не будет в действительности самоподвижным — таким качеством будет обладать, быть может, вышеназванная часть целого, которая при этом уже не будет его частью, поскольку сама по себе будет производить нечто. По этой причине, если ты допустишь четвертую возможность, а именно, что целое приводится в движение целым, то поскольку целое, возможно, окажется при этом не чем иным, как всеми прочими своими совокупными частями, ты вынужден будешь признать, что все части будут подвержены взаимному изменению там, где должно утверждать, что означенное составное начало может приводить себя в движение не иначе, как если любая его часть будет способна приводить в движение саму себя. По этой причине ты, настаивая на самоподвижности тела, вынужден будешь постоянно прибегать для этого к части. Мы отвергаем это предположение в первую очередь потому, что означенное составное тело не будет самоподвижным в собственном смысле этого слова после претерпевания изменения от иного, а именно от своих частей. Ибо тело называют самоподвижным, имея в виду при этом самоподвижность его частей.

Пусть считается, что означенное тело представляет собой совокупность своих частей; однако движение этого рода испытывает изменение со стороны отдельных частей, поскольку свою субстанцию это движение также получает от отдельных частей. Сделай милость, ответь касательно означенной части, либо означенных частей, на основании которых делается утверждение, что целое потому приводит себя в движение, что эти части двигают сами себя, — являются ли означенные части неделимыми? Если они неделимы, то двигающее само себя начало, определенно, не является телом, а неким находящимся в теле неделимым началом, благодаря импульсу которого нам кажется, что и тело также движется само по себе. А если эти части делимы, то мы сходным образом их разделим. Поскольку мы уже все разделили, то на этом основании узнали, что

об этих частях (*partes*) ни в коем случае нельзя утверждать, что они самоподвижны, ну разве что принимая во внимание их частицы (*particulae*), которые сами себя приводят в движение.

Сходным образом исследуем вопрос касательно частиц. Поскольку эти частицы будут делиться до бесконечности, мы будем обнаруживать все новые многочисленные движители и никогда не придем к единому движителю, поскольку вследствие деления их всегда будет намного больше, чем один. Мы также не придем к перводвижителю или перводвижителям, поскольку будем продолжать делить до бесконечности. Следовательно, в субстанции тела нет единого перводвижителя, а поэтому тело не имеет в себе источника собственного движения, из-за которого можно было бы действительно утверждать, что тело движется само по себе. Напротив, мы вынуждены прийти к чему-то неделимому, из чего рождается начало всякой телесной способности к действию. Внутренним побуждением тела является душа: в ее присутствии тела по собственному побуждению устремляются во всех направлениях, а в случае отсутствия души, нуждаются во внешнем толчке к движению. А если душа это, как ты утверждаешь, тело, то она сама будет нуждаться во внешнем побудителе к движению, который заставил бы ее двигаться, действуя, я это подчеркиваю, извне, поскольку все живое движется без внешнего импульса. Внутренний импульс — это сама душа, которой подобает двигаться самостоятельно на том основании, что тела, как нам кажется, обладают силой приводить себя в движение лишь благодаря душе. Впрочем, все подобного рода вещи следует сводить к некой самопобудительной природе. Так, душа в собственном смысле слова движется сама по себе, если прочие вещи, благодаря ее соучастию, обретают способность некоторого самостоятельного движения. Стало быть, душа не есть тело, вместе с тем также и не рассредоточенная в теле форма, ибо такая форма, в соответствии с приведенными выше доказательствами, не в силах приводить саму себя в движение и, как представляется, подвержена тем же условиям, что и тело. Этим исключается та лукавая увертка, с помощью которой некоторые люди стремятся доказать, что некое тело движется самостоятельно. Они утверждают, что тело состоит из материи и формы либо из четырех элементов таким образом, что помимо материи, формы и четырех элементов на свет появляется некая иная природа, которая представляет собой целостность целого (*totius integritas*), и эта целостность саму себя приводит в движение, поскольку через форму имеет объект для движения, а через материю способность к собственному движению. Такое возражение не имеет равным счетом никакой силы против мнения платоников, поскольку будет казаться, что корень приведения объекта в движение лежит в одной сущности, а корень движения субъекта — в другой. Однако



следует прийти к некоей сущности, которая одновременно была бы и источником, и вместилищем движения и жизни.

Таким образом, мы приходим к некоей сущности, которая одновременно является корнем и основанием света, а также к некоей сущности, которая одновременно является корнем и основанием тепла. Тогда, если означенная природа, являющаяся целостностью целого, распространяется благодаря количеству, то имеет, как мы показали это выше, не больше оснований к самодвижению, чем сама телесная масса. А если эта означенная природа неделима, то мы, как нам и хотелось, пришли к бестелесной природе, которая обладает способностью воздействовать на саму себя. Это означает, что эта природа как оказывает на себя воздействие, так его же и претерпевает. Ибо движение в ней означает не переход от воздействующего начала к претерпевавшему, а природную взаимообразность (*vicissitudo*) означенной сущности, с помощью которой эта сущность совершает смену и чередование своих состояний и без постороннего участия разбегается в разные стороны в себе самой так же, как огонь согревает без участия иного согревающего начала, притом что части огня не вливают одна в другую тепло. Следовательно, поскольку в теле нет одушевленного движения, так как тело по своей природе инертно, и движение это не происходит только лишь от составного телесного состояния, в котором не будет никакой движущей силы, если оно будет собрано из таких частей, в которых нет силы для движения, то это одушевленное движение по необходимости происходит от души, которая, если дает одушевленному существу способность перехода от состояния покоя к действию, то прежде и в гораздо большей степени дарит эту способность самой себе. Все то благо и жизненное действие, которое совершает путь от причины к результату, сначала разворачивается в причине. Таким образом, тепло нагревает и кипит само по себе прежде, нежели нагревает другую материю, и семя распирает одушевленные тела, и последние зачинают внутри себя плод прежде, нежели выдадут этот плод на свет. Следовательно, когда душа разворачивает в самой себе прогрессию от потенции к действию, мы говорим, что она движется сама по себе.

Платоники называют движение, происходящее в душе, способностью к действию в подлинном смысле слова, поскольку движение это находится в своем источнике, формирует тело и заставляет его двигаться. Движение в теле платоники называют претерпеванием. И поскольку даже вселенская телесная масса должна получать движение от иного, то платоники заключают, что движение вселенского тела есть претерпевание, вызываемое в нем вселенской душой, словно действием. И как в любом роде несовершенное всегда приводится к совершенному, так и несовершенное движение тела

платоники относят к движению души, как к совершенству в самом роде движения. По этой причине, когда возникает вопрос, каким движением движется душа, платоники отвечают, что душа движется отнюдь не телесным движением, ибо она бестелесна. Она движется также вовсе не воображаемым движением, поскольку у непознаваемого отсутствует фигура. Душа не знает саму себя и движется тем видом движения, которое соответствует ее жизненной сущности. И как действием сущности является бытие, а действием интеллекта — умственное восприятие, так и действие жизни означает саму жизнь. Душе присуща не чужестранная, издалека к ней пришедшая жизнь; напротив, душа берет жизнь из самой себя. И если мне позволительно воспользоваться словами платоников, душа есть самопорождающая и самопроизводящая жизнь. Однако всякая жизнь — это движение. Поэтому если всякое живущее начало движется, то как оно само по себе обладает жизнью, точно так же само по себе и движется. И то, что живет непрерывно, также непрерывно движется, и движется не умственным, а жизненным движением. По этой причине живущее начало движется всегда и не всегда. Ибо разум существует в соответствии с потенцией, а жизнь — в соответствии с действием. Наконец, сущность живет всегда и производит постоянное внутреннее движение, поскольку сущностная жизнь всегда подвижна. Что же касается сил и действий, относящихся к жизни и умственному восприятию, то они могут иногда либо прекращаться, либо впадать в помешательство.

Но вернемся к тому, от чего мы отклонились. Следующее, третье наше доказательство, убеждает нас в том же самом. Все движения сводятся к следующему: изменение (*alteratio*), рождение (*generatio*) и порча (*coarctio*); возрастание (*augmentum*) и убывание (*decrementum*); уплотнение (*condensatio*) и разрежение (*rarefactio*); поступательное движение (*progressio*). Так неужели тело заставляет себя двигаться в соответствии с изменением? Никким образом. Ибо если тело должно себя нагревать, то ему нужно обладать теплом, которое оно могло бы уделить самому себе. Тело также может не иметь тепла, разве только собирается его получить. Ибо тело не получает того, что имеет. Следовательно, когда тело согревает, оно уже горячее, а когда само нагревается, оно еще не горячее. Даже сказать смешно — можно что-то иметь и в то же время не иметь, разве что кто-нибудь скажет, что вода обладает прохладой в соответствии со своим качественным превосходством, которое она может удержать даже после нагревания с помощью огня благодаря своему качественному превосходству, удаленная от огня вода в соответствии с действием вновь обретает свою прохладность. Платоники отвечают, что либо означенная вода становится прохладной под воздействием внешних стихий, либо — если качество воды на-

ходится в соответствии с действием, а это качество до некоторой степени обращено в сторону бестелесной природы,— повторяю, если качество воды производит порождение из своего внутреннего избытка продуктивного качества (каковой избыток также стоит намного ближе к бестелесной природе),— из этого следует, что такого рода качественное превосходство опять-таки проистекает из некой полностью бестелесной субстанции. Этого рода субстанция будет началом телесного движения.

Стало быть, никакое тело не приводит себя в движение с помощью изменения. Но тело и не рождает само себя, поскольку то, что порождает другое, дает порожденному бытие. Следовательно, рождающее обладает бытием, которое оно уделяет им рожденному. То, что порождается, получает свое бытие от другого, поскольку не имеет своего бытия. И поскольку рождающее предшествует рожденному, то что по своей ограниченной природе является родителем самого себя и одновременно является рожденным самим собой, одновременно и предшествует себе, и следует за собой. Но никто не вообразит себе такого в рамках ограниченной природы. Однако же тело также не породит само себя. Ведь поскольку всякая вещь порождает свое потомство из присущей ей природы, по этой причине производя соответствующее, а не противоположное себе потомство, то из этого следует, что инстинкт всякой природной вещи, являющийся плодом сущности и самого бытия, не восстает против своей сущности и бытия. Следовательно, ни одна вещь не ведома своим инстинктом к небытию — не то что к собственному, но даже к небытию какой-либо другой вещи. Когда же у какой-либо вещи возникает стремление к самосохранению, оно никогда не обращается в противоположную сторону.

Тело не увеличивает себя и не уменьшает, ибо это не может происходить без изменения, рождения и определенной порчи. Ведь мы возрастаем и убываем благодаря изменению качеств. И пока мы возрастаем, в нас рождаются новые части тела, а когда убываем, старые части приходят в негодность. Итак, если возрастание и убывание испытывают нужду в изменении, рождении или порче, то тело, будучи не в состоянии приводить себя в движение с помощью изменения, рождения и порчи, не приводит себя в движение ни увеличением, ни уменьшением. Тело не уплотняет себя и не разрежает, поскольку эти процессы также не могут происходить без изменения. Пожалуй, кто-нибудь скажет, что тело, по крайней мере, может изменяться из-за перехода с одного места на другое или движения по кругу. Но так тоже не следует говорить. Ибо, если тело неспособно к тем возвышенным движениям, которые происходят внутри него, тем более оно будет неспособно к внешним движениям. Внешними движениями я называю переход с места на

место и движение по кругу. Эти движения устремлены к пределам куда более отдаленным, нежели внутренние движения. Следовательно, если тело не в силах двигаться само по себе к принадлежащим ему пределам, то каким же образом оно сможет двигаться к чужим? А потому давайте сделаем следующий вывод. Никакие иные движения, кроме восьми перечисленных выше, не проявляют себя в телах. Ни в одном из этих движений тела, исходя из своих возможностей, участвовать не могут. Следовательно, сами по себе тела никоим образом не могут приходить в движение.

Однако тела приводят в движение, без всяких внешних толчков, как это известно каждому, некая действующая внутри них природа. Ни один платоник не станет отрицать, что речь идет о душе, способной к самостоятельному движению. Причина в том, что в душе обнаруживаются, помимо означенных выше восьми видов движения, некие другие, принадлежащие иной природе, виды движений. Что касается части, управляющей телом, то в душе обнаруживается временная череда обмена поднимающихся то здесь, то там наверх семян, целью которых является порождение телесных начал. Что же касается части души, занятой познанием, то душе свойственно перемещение во времени и изменение познавательных интересов и психологических состояний, временное восхождение от крайних действий природы, через опосредованные причины, к высшим началам и обратное нисхождение — от высших начал, через опосредованные причины, к крайним действиям природы. Эти перемещения суть некие свойственные природе души движения, как мы это уже объяснили в другом месте. Эти движения не имеют отношения к Богу или ангелам, которые одновременно всё видят и всем владеют. Эти движения не связаны и с телесными формами, которые не движутся в сторону бестелесных начал. Движения этого рода, ведущие нас к началам божественным, возносят нас над телесной природой. Однако ни тело, ни что-либо иное не в силах само по себе возноситься над собственной природой. Следовательно, такие, чуждые телам, возвратные движения, свойственны нашему духу. Они свидетельствуют, что душа, тело или божественная форма не может быть в теле, особенно по той причине, что вследствие означенных возвратных движений душа сама собой приходит в движение, иначе говоря, движется посредством собственной природы и собственной силы и таким образом движется сама по себе. Тело на это не способно. Кроме того, в душе являют себя примеры таких телесных движений, как например рождение, когда душа присоединяется к божественным началам; порча, когда душа льнет к смертным началам; возрастание, когда душа вспоминает о божественном; убывание, когда душа забывает о Боге; изменение, когда душа чередует свои состояния; уплотнение, когда душа вне-

запно что-то видит или собирает себя воедино; разрежение, когда душа стремится в разные стороны или хлопчет сразу о многом; поступательное движение в прямом направлении, что происходит в случае соприкосновения души с высшим миром; круговое движение, когда душа либо в самих вещах обращает результат назад в его причину и из причины выводит наружу результат, либо когда она склоняется к самосозерцанию, а когда душа склоняется к телу и чувству, то кажется, что она вновь движется в прямом направлении; движение в сторону, когда душа склоняется к себе самой или к ангелу; движение по кругу, когда она обращается к Богу — своему началу и концу; движение вверх к универсальным началам и вниз к частичным началам, а также вправо и влево, а именно к противоположным родовым различиям; наконец, движение вперед и назад, когда душа обращает себя к природным причинам и результатам.

Итак, кто станет отрицать, что душа является источником движения, ибо в ней присутствуют свойственные ей виды движения и примеры телесных движений, при которых душа неким образом, вопреки телесной природе, сама порождает себя или, если так можно выразиться, как бы портит — увеличивает, уменьшает, перемещает и так далее сама себя? Стало быть, тела, живущие благодаря присутствию в них души, обретают способность изменять, питать и увеличивать себя, и это происходит, когда тела порождают из себя нечто в самих себе, а также обретают способность ходить, когда только захотят. Ничего из этого не совершают непричастные жизни начала, так как спонтанное движение есть неотъемлемый признак жизни.

### ГЛАВА 13

#### *Десятое доказательство. Душа не растет с увеличением тела*

ЕСЛИ душа есть некое тело, то она, определенно, заполняет тело, которое, как ты можешь видеть, является цельным, для того чтобы во всем своем объеме оно обладало жизнью. Сама душа при этом является тонким и подвижным телом, что доказывает быстрота нашего духа. Поэтому если одушевленное тело разделить на члены, то как существуют все тела, относящиеся к телу, так и те тельца, или корпускулы, которые сохраняются в разделенных членах, суть души, в особенности потому, что душа целиком принадлежит к единой природе, дабы она могла соединять воедино противоположные начала. И эти временно отделенные от тела руки и ноги будут двигаться и чувствовать, и душа, остающаяся пребывать в прочих частях тела, которая часто, после ампутации рук и ног, живет еще

десятилетия, станет намного меньше, чем прежде, тупой и забывчивой. Между тем душа, напротив, таким образом даже увеличится. Если душа есть тело, то, равняясь по величине и количеству с видимым нашим телом, она растет по мере роста тела и уменьшается с уменьшением его. В обширном теле дух будет обладать большим величием и божественностью. И в одном и том же человеке, когда с ростом тела растет и душа, возникает необходимость, чтобы душа, с учетом присоединения к ней тела, росла, оставаясь похожей на саму себя. Живет ли этого рода пища (*alimentum*) в самой себе, прежде чем ее примет в себя душа, или нет? Если эта пища не живет, то каким же образом дает жизнь душе и увеличивает ее то, что само лишено жизни, прежде чем даст эту жизнь взаймы душе? Разве в этом случае не следует, чтобы означенная пища брала жизнь во временное пользование у души? Если она живет, то уже обладает своей душой. Стало быть, ежедневно мы черпали бы у новых душ то, что идет на прокормление этой нашей души. Но пища всегда переходит в природу питающегося, и таким образом ежедневно природа должна губить множество душ ради сохранения одной души. Этого не допускает природная доброта.

Но и первоначальная наша душа не сохранится, если ее субстанция будет постоянно незаметно утекать. По этой причине наша душа будет вынуждена для своего обновления постоянно приискивать себе новые души. Но каким образом новая душа найдет согласие с прежней? Если из нашей души с одной стороны постоянно что-то вытекает, а с другой вытекает пища, как это бывает с плотью, то останется ли у большинства душ та же самая воля, нрав, мнение и знание, а также непрерывная память об одной и той же вещи? Каким образом, спустя десяток лет, мы тотчас узнаем прежде виденное, если у нас не сохраняются нетронутыми некогда полученные образы тех же самых вещей? Кто же их сохраняет, если не тот же, кто их получил и оценил, а именно, наш дух? Но каким образом он сохраняет эти образы, если сам не сохраняется? Каким образом с ослаблением духа сохраняют свою силу наши образы и познания? Всякий согласится с тем, что наш дух, если он будет телом, долго не продержится. Ибо какое тело под небосводом сможет сохранить свое положение неизменным, когда сам небесный свод столь быстро движется над ним? Соответственно, если тело и сможет некоторое время оставаться на своем месте, то субтильные и подвижные тела определенно не смогут этого сделать.

Но если душа есть тело, то такому телу следует быть предельно тонким, чтобы оно, разлившись по нашим внутренностям, без малейших помех могло бы все оживлять. Кости и жилы сохраняются поэтому дольше, нежели душа. Плоть за короткое время увядает и постоянно обновляется. Душа же будет чем-то, наподобие ду-

новения легкого ветерка, она абсолютно нестабильна и исчезает в считанные секунды. По этой причине даже на один день душа не удержит и не сохранит образы вещей и знание о них. Душа претерпевает то же самое, как если бы она была качеством и неким соединением жидкостей и членов. Ибо качество и жидкости одинаково текучи и в самом процессе питания душа, словно тело, втекает и вытекает, и одушевленное существо будет существовать не столько за счет формы, сколько за счет собственной материи. Не сможет удержаться ни бесчисленное душевное единство, ни непрерывное постоянство движения, питания или возрастания. В одушевленном существе будет отсутствовать организующая движение сила, которая настолько верна себе, что назначает движениям порядок прогрессии и устанавливает предел питанию и возрастанию. Ибо такому управителю необходимо твердо стоять в самом себе, если ему нужно приводить в порядок и останавливать подвижные начала.

Возможно, кто-нибудь возразит на это так: «Мы видим в нашем теле очень долго сохраняющуюся фигуру, даже если при этом наша плоть испытывает увядание или восстановление. Так что же помешает сохранению в душе одних и тех же образов ранее познанных вещей, хотя при этом субстанция души меняется из прежней в новую?» На это мы ответим, что вовсе не сохраняется одна и та же, и притом совершенно похожая, фигура, что часто прежняя фигура уходит по мере убывания плоти, и что в новой плоти восстанавливается новая фигура, лишь некоторым образом схожая с прежней. Мы добавим, что это совершает внутри некий в высшей степени верный себе художник. Поскольку он всегда тождественен себе и имеет в себе способы расположения телесных членов и их семена, он может с помощью новых, ежедневно втекающих жидкостей, передавать сходное с прежним соединением и уделять свежей плоти сходную с прежней фигуру точно так же, как смотрящее сверху в реку лицо рисует на текущих в каждый отдельный момент волнах свои новые образы, так что кажется, что в сменяющихся друг друга волнах отражается одно и то же лицо. Этот внутренний и стабильный творец тела есть душа. Если душа будет текучей, то, определенно, не сможет нести перед собой похожие внешние образы и фигуры и сохранять прежними сходные знания. Ведь в этом случае душа не удержит их своей силой и рядом с ней не будет того, кто смог бы утвердить их в нашем сознании или породить другие, похожие на предшествующие. Ибо не следует утверждать, что, когда вытекает наружу владеющая образом вещи душа, она сама передает тот же самый образ втекающей внутрь душе. Дело в том, что никакое качество не может переходить из старого субъекта в новый, и прежняя исчезающая душа не создает другой, похожий на прежний, образ в приходящей душе. Ведь поскольку

формирование образа есть действие, то это действие требует совершенного действующего начала. Но означенная душа, когда гибнет, сама приходит в упадок и в это время не может создавать новую душу. Но и новая душа не в силах сама себя формировать, особенно в самый момент своего рождения, поскольку в это время она еще несовершенна. Душа не может безошибочно удерживать в памяти образы и знания вещей, которые она когда-то познала, если она, наподобие тела и качества, понемногу втекает и вытекает.



## КНИГА СЕДЬМАЯ

### ГЛАВА 1

*Душа не есть тело или разделенная в теле форма, или некая точка, принадлежащая такой форме. Душа является формой, целиком находящейся в любой части тела, как это доказывает чувственная способность. Первое доказательство. Тело не воспринимает пригодные для чувственного восприятия образы*

У Ж не знаю, как это случилось, но в предшествующем доказательстве мы коснулись второй части этого рассуждения, где собирались доказать наш тезис в связи со способностью к чувственному восприятию (*potentia sentiendi*). Следовательно, давайте теперь продолжим уже начатое рассмотрение этой части. Если тело что-либо воспринимает, оно воспринимает это телесным образом, а именно, части вещи тело воспринимает своими частями, и тело при этом не может воспринимать вещь большую, чем оно само. Так воск, принимая оттиск фигуры, вырезанной на печати, никогда не принимает фигуры, превышающей его размерами. Поэтому если бы воск имел чувство, с помощью которого он мог бы судить о величине фигуры, то он, определенно, счел бы, что величина такова, какую он получил. Воск не может снова воспринять другую фигуру, не утратив при этом предшествующей, либо он так смешает в себе обе фигуры, что их нельзя будет различить. Таким образом, если душа есть тело, то телесным оком она будет воспринимать образы лишь так, как это могут делать тела, так что образ Платона в глазу Сократа будет не больше глаза Сократа. Так, душа Сократа будет считать, что Платон не больше, чем сократов глаз, или, по крайней мере, не больше сократова мозга, куда от глаза переносится образ, наконец, не больше величины сократова тела. Как бы ни была велика душа Сократа, она не больше его тела. Поэтому если вся душа Сократа воспринимает в себе образ Платона, то величина воспринимаемого образа не превосходит размерами воспринимающую душу. По этой причине сократова душа будет полагать, что нигде нет ничего, что превышало бы размерами сократово тело. Ведь даже когда душа Сократа воспринимает образы Ксенофонта \*, Алкивиада \* и Федра \*, то тогда либо утрачивает образ Платона, либо, если сохраняет, то смешивает все образы вместе до такой степени, что не может отличить один от другого. Из этого сделай следующий вывод: душа

либо плотное тело, либо текучее. Если душа представляет собой плотное тело, то внешние тела с трудом оставляют в ней свой отпечаток; душа утрачивает свою остроту и способность усваивать знания, и даже если воспримет фигуру одной единственной вещи, то либо далее не будет воспринимать другие фигуры, либо же, если будет воспринимать их одну за другой, то все они окажутся друг из-за друга покрыты мраком. Если душа есть неустойчивое тело, то она не удерживает в памяти никаких фигур и вообще не имеет никакой памяти. Кроме того, разве не известно, что одна и та же вещь в маленьком зеркальце кажется маленькой, а в большом зеркале — большой, так, словно ты увидишь свое лицо в моем зрачке, а затем в зеркале? Ты скажешь, что в моем зрачке твое лицо покажется маленьким, а в зеркале — большим, ибо в зависимости от размера зеркала тела выглядят большими или маленькими. Однако в душе человека верно отображаются образы почти всех тел, на основании которых душа оценивает величину тела. Нет такого большого, такого огромного тела, которое душа не смогла бы обозреть и осмыслить, и далее следующее тело, еще большее, чем уже осмысленное. Отсюда явствует, что не существует предписанного душе предела величины — и когда душа смотрит на то, что собирается воспринять, и когда смотрит на свою собственную субстанцию. Ведь если бы душа обладала собственной величиной, то ее величина соответствовала бы величине принадлежащего ей тела. По этой причине в столь крошечном одушевленном зеркале не могли бы отражаться столь разнообразные, столь отчетливые, и столь огромные вещи — поскольку в соответствии с различной величиной зеркал вещи обычно кажутся большими или маленькими.

Мы не должны также думать, что духовные образы цвета либо возникают под воздействием тел, либо воспринимаются в зеркалах и нашем мозгу. Ибо эти образы суть не что иное, как блеск ударяющего в тело света. Но пусть этот видимый свет блистает в телах, возникает он, однако, и сохраняется невидимым светом горних духов. Он выходит наружу из огромного запаса света и становится видимым. Этот свет не прикрепляется ни к одному телу, но может, однако, соединиться со светом нашего духа, свет которого исходит из нашей души, и предлагать ему свой блеск. Кроме того, являющиеся нашему слуху обозначения, которые равным образом являются духовными началами, исходят не от тела и не связаны с телом. Они пересылаются от души к душе, возникая и сохраняясь благодаря качественному превосходству душ.

Однако давайте кратко завершим данное рассуждение следующим противопоставлением. Если душа есть некое телесное начало, то либо образы тел будут касаться его поверхности словно зеркала, либо телесные качества будут глубоко проникать в субстанцию

души, как проникают в воду запахи и вкусы. Если случится первое, мы, быть может, ощутим находящиеся рядом с нами тела, однако не сможем помыслить отсутствующие, ибо не сохраним образы этих тел. А если будет иметь место второе, то чувство постоянно, шаг за шагом, будет смешиваться со страданием тела, и точно так же память и качества будут без разбора взаимно смешиваться.

## ГЛАВА 2

*Второе доказательство. Пять чувств  
должны сходиться к единому  
центру*

ЗРЕНИЕ имеет отношение не к звуку, а к цвету; слух относится к звукам; обоняние — к запахам. Наш дух сравнивает цвет, звук и запах между собой так, что одно считает звуком, а не цветом, и точно так же все прочее. Но как наш дух мог бы сказать, что это цвет, а не звук, если бы не познавал одновременно и то и другое? Что это за распознавательная способность? Зрение? Нет. Зрение не узнает голосов. Точно так же это и не слух, который не ведает цвета, и вообще это не одно из пяти наших чувств. Ибо каждое из них возвещает исключительно что-то одно и не в состоянии сравнивать между собой большее число данных. Определенно, существует некая единая внутренняя сила души, к которой, словно к центру, отовсюду летят разнообразные известия, посылаемые расставленными повсюду инструментами пяти наших чувств. Упомянутая же выше сила оценивает все объекты и действия пяти означенных чувств. Не говори, что существуют две или более внутренние силы души, с помощью которых она оценивает присланные чувствами известия. Но если тебе так угодно, пусть будут две силы. Но тогда ответь: всякий раз, когда душе захочется сравнить цвет со звуком, возьмется ли она за них обеими силами сразу, я имею в виду цвет и звук, или за одно душа возьмется одной силой, а за другое другой? Если обе силы сразу возьмутся и за то, и за другое, то какая будет нужда в участии обеих сил, когда и одной вполне достаточно в деле сопоставления, и одна сила сделает столько же, сколько сделают обе. Природа не испытывает недостатка в необходимых вещах, но у нас нет и излишков. Но если посредством одной силы душа узнает только одно, то какого она имеет судью, чтобы сравнивать одно с другим. Однако же душа сравнивает с помощью какой-то силы. Следовательно, имеется некая сила, помимо тех двух, выдуманных нами прежде, с помощью которой душа сравнивает между собой множество поступающих к ней от чувств известий. Является ли означенная сила единой и неделимой или она разделена, как

и тело, на множество частей — например, является ли означенная сила некой неделимой точкой, которую мы назовем «а», или линией, проведенной от «а» до «b»? Если ты скажешь, что эта сила есть линия, проведенная от «а» до «b», иными словами, что это линия «ab», то я задам тебе такой вопрос. Всякий раз, когда душа захочет с помощью этой линии сравнить цвет со звуком, то, определенно, и цвет, и звук должны касаться этой линии. Отсюда, касается ли цвет только начала линии, называемого «а», но не доходит до «b»? И касается ли голос только конца линии, именуемого «b», но не переходит в «а»? Или же, скорее, оба — и цвет и звук — одновременно достигают и «а», и «b»? Если допустить первое, а именно, что одно касается только одной точки линии, то определенно эти два предела — эти две силы — будут взаимно отделены друг от друга. Каждая из этих сил будет опознавать свое и игнорировать противоположное. По этой причине душа не будет получать сведения ни от цвета, ни от звука. А если допустить, что и цвет, и звук достигают обоих пределов линии, то будет достаточно либо цвета, либо звука, и один из них будет лишним, поскольку обе силы вместе не создают большего, нежели какая-нибудь одна из этих сил. В этом случае обе эти силы будут нераздельны. Таким образом, мы вынуждены признать, что та единая сила души, с помощью которой душа распознает многочисленные вещи, неделима. Следовательно, означенная сила — наставница чувств — не является ни телом, ни разлитым по телу качеством. Если сила души такова, то что и душе мешает быть таковой, если только ты не склонен считать, что сила какой-либо субстанции превосходнее самой субстанции?

### ГЛАВА 3

#### *Третье доказательство. Чем уже чувство, тем оно проницательнее*

СОВЕРШЕННО необходимо, чтобы образ видимого тела собрался в чем-то не подверженном делению. Такое происходит и в зрачке человеческого глаза. Впрочем, не с помощью нашего столь малого зрачка мы различаем огромные тела и само небо. Что касается остроты зрения нашего глаза, то здесь нет нужды в большей величине. Напротив, самые маленькие глаза видят порой острее, чем самые большие: например глаза орла видят острее глаз быка. Складывается впечатление, что величина глаз не только не помогает, а скорее даже мешает зрению. Если внешняя острота, я хочу это подчеркнуть, в деле видения, нисколько не нуждается в величине, то что говорить о внутреннем нашем зоре и общем нашем чувстве? Чем превосходнее и острее наше общее чувство в сравнении с от-

дельными чувствами, тем оно самодостаточнее, а оно будет самодостаточнее, если совершенно не будет нуждаться в количественной характеристике тела. Наконец и сама субстанция души — основание всех наших чувств — будет самодостаточнее любого чувства, если не будет нуждаться в количестве. Кто скажет, что субстанция нашей души нуждается в количественных размерах, если величина тела не ведет к душевной одаренности — но и не вредит ей? Если бы телесная величина непременно приводила бы к одаренности души, то пчела была бы не изобретательнее овцы, волк — не хитрее свиньи, обезьяна — не одареннее умом осла, а лев — не храбрее быка. А если бы телесная величина непременно приносила бы вред душевным дарам, то слон был бы не предусмотрительнее коня, а собака не превосходила бы чутьем овцу. Поэтому, если количественная характеристика тела несколько не влияет на те силы души, которые имеют отношение к телесной величине, то надо думать, что эта количественная характеристика тела еще меньше влияет на саму ту душу, которая выходит за пределы телесного количества, а именно — на наш разум, о чем мы поговорим в свое время.

#### ГЛАВА 4

*Четвертое доказательство. Если чувство делимо, то и чувственный образ в нем подвержен разделению*

ПУСТЬ, если тебе угодно, наш внутренний взор (*visus intimus*) будет растянут наполнением телесной массы: смотри, что из этого получается. Когда наш внутренний взор получает и усваивает образ внешнего цвета, он воспринимает его и своим образом, и одновременно телесно. Образ этого рода делится между частями внутреннего взора — одна часть взора воспринимает одну часть света, другая другую, и в нас не будет того, что могло бы воспринять весь внутренний цвет целиком. Однако необходимо, чтобы единое восприятие единой вещи производилось одним воспринимающим. И если ты скажешь, что само это единое воспринимающее начало есть некая форма всего составного начала, общая для всех его частей, мы спросим, не является ли эта форма делимой, откуда возникнет аналогичный вопрос: не является ли эта форма неделимой, на основании чего мы поместим наше восприятие в области неделимой силы. Следовательно, чувство по необходимости должно быть свободно от телесной величины главным образом потому, что величина чувства делает его малопригодным для небольших объектов — наше чувство в своей совокупности тогда не сможет воспринимать мелкие объекты. Делать это сможет только та его часть, которая сама

равна малым объектам. Если чувство будет маленьким, то не сможет вмещать в себя большие объекты, а если оно будет средних размеров, то не будет годиться для крайних величин. И если ты хочешь, чтобы чувственно воспринимаемый цвет разделялся вместе с нашим чувством, то каким именно образом ты будешь его распределять? Станешь ли ты приноравливать равный цвет к равному ему чувству? Ты этого сделать не сможешь, так как чувство не равно никакой воспринимаемой им вещи. Однако на сколько частей ты станешь делить и то и другое? Неужели ты будешь делить их на части, ограниченные числом и наименьшие по природному порядку? Если ты это сделаешь, то не найдешь единого восприятия единой вещи. Напротив, я думаю, тебе придется, как это делают математики, делить восприятие на все части, какими только обладают вещи. Стало быть, тебе придется делить как зрение, так и цвет на бесчисленные частицы, и отдельные части зрения будут чувственно воспринимать отдельные порции цвета. Таким образом, там будут бесчисленные зрительные восприятия, бесчисленные видимые цвета, бесчисленные умственные представления о цвете. В результате ни один цвет никогда не сможет проникнуть в наш взор — но вместо этого в одно и то же время бесчисленные взоры будут взирать на бесчисленные цвета. Такое нельзя даже помыслить. Чтобы избежать этих чувственных представлений, мы предположим, что означенное зрение целиком способно к чувственному восприятию, а части его, напротив, к этому не способны. Но и это полный абсурд. Ибо каким образом лишенные чувства начала смогут породить чувственно воспринимающую субстанцию? Это невозможно. Следовательно, означенные части, лишенные способности чувственного восприятия, не смогут установить чувство. Или мы скажем, что отдельные части нашего зрения обладают чувственно воспринимающей способностью, но только благодаря принадлежащему зрению интегральному умственному восприятию образности, и что чувственно восприимчив весь вид, а с ним и его части? Нет. Во-первых, не вид является объектом зрительного восприятия, а цвет воспринимается через вид. Далее, если способность действия, возникающая из соединения дотеле разделенных между собой частей, появляется также из соединения моментов времени и совершается постепенно, то чувство возникает внезапно, что доказывает неделимый характер силы чувственного восприятия. Наконец, если какая-нибудь часть зрения самодостаточна для видения, то какая нужда в большем числе его частей? Если эта часть недостаточна для видения, то из неспособной к чувственному восприятию она делается способной. Этого не происходит только в том случае, если означенные части не собираются воедино неким стоящим выше них и обладающим большим чувственным восприятием началом. И то, о чем мы ска-

зали, является, скорее, душой, а не чувством. По этой причине мы никогда не избежим глупых ответов, пока не перестанем утверждать делимость чувственного восприятия. Стало быть, пусть чувство будет неделимым и пусть душа будет такой же — нераздельным источником и субъектом качественного превосходства.

## ГЛАВА 5

*Пятое доказательство. Душа целиком повсюду чувственно воспринимает*

РАЗВЕ тебе не известно, что часть любого тела не может быть равна совокупности всего тела, и что по этой причине форма, которая такова, что распространяется по всем частям тела, не может целиком находиться в какой-нибудь части тела? В противном случае часть была бы равна целому. Я допускаю эти твои предположения. Что же тогда? В этом случае, душа определенно целиком присутствует во всякой части тела, поскольку ощущает страдание любой телесной частицы. Ведь если заболит ушибленная нога, к ней тотчас обращается наш глаз и тотчас подносится рука, рот кричит, и прочие члены совершают нечто подобное. Это никогда бы не происходило, если бы присущая всем частям тела душа не была способна чувствовать повсеместно, в том числе и в ноге. Однако если бы душа отсутствовала, она не могла бы чувствовать произошедшего там. Ибо не следует верить никакому известию, что это происходит, если этого не чувствует то, что возвещает. Поэтому что не чувствует, то и не возвещает. И страдание, идущее по непрерывно тянущейся массе тела, не может постоянно происходить таким образом, чтобы позволять прочим частям души, находящимся в иных местах, оставаться сокрытыми, так как не всегда страдание возникает сразу повсеместно. Однако душа целиком ощущает возникающее в части ноги страдание и чувствует его именно там, где оно возникает. Стало быть, душа одновременно целиком присутствует в отдельно взятых частях, поскольку целиком и одновременно чувствует их страдание. Что же касается разбросанной по всему телу формы, например белизны, то с ней происходит то же, что и с телом, а именно пассивность одной части не обязательно приводит к изменению прочих частей. Ибо что мешает тому, чтобы загрязнить и изменить одну часть тела или одну часть белизны, оставив при этом чистыми и не измененными прочие части?

Впрочем, ничего не случается в какой-нибудь отдельно взятой части одушевленного существа без того, чтобы случившееся не возымело в скором времени отношения ко всей душе. Это платоновское таинство наш Августин подтверждает следующим образом.

Душа имеет протяженность по всему одушевляемому ею телу, причем она осуществляет это не с помощью локальной диффузии, но благодаря некому жизненному расширению (*intensio vitalis*). Душа одновременно целиком присутствует во всех частях, а не так, чтобы меньшая ее часть находилась в меньших частях, а большая в больших; где-то присутствие души проявляется с большим напряжением, а где-то с меньшим. И во всех частях вместе взятых и в отдельных частях тела душа присутствует целиком и полностью. Даже если душа чувствует что-то сразу не во всем теле, она при этом чувствует вся целиком. Ведь когда что-то одно в нашей плоти испытывает пусть даже точечное прикосновение, хотя означенное место не только не относится ко всему телу, но даже едва, как кажется, находится в нашем теле, это прикосновение тем не менее не ускользает от внимания нашей души. Ощущаемое прикосновение не растекается по всему телу, а чувствуется только там, где происходит. Откуда же ко всей душе очень скоро приходит то, что происходит даже не во всем теле? Душа, чтобы быть там, не покидает все прочие части тела, и эти части продолжают жить в присутствии души там, где ничего такого не произошло. Поэтому, если бы произошли два прикосновения, то ни то и ни другое точно так же не осталось бы незамеченным нашей душой. Так говорит Аврелий Августин. Но рассуждая, что душа распространена по всему телу так, что часть ее находится в стопе, часть в голени, другая часть в бедре, груди и шее, а главная — в мозгу, где делается главное суждение, Августин имеет в виду, что находящаяся в мозгу главная сила души судит о боли в ноге не потому, что пребывает и в ноге тоже, а потому, что одна часть души, как по эстафете, передает другой части души в мозг весть о страдании ноги.

Ты, определенно, не станешь отрицать того, что нижние части души способны чувствовать, так как с полной очевидностью явствует, что душа воспринимает страдание, происходящее в нижних частях. Ведь если о боли в ноге необходимо сообщить мозгу, то это сообщение приходит туда либо потому, что находящиеся между ними части тела одна за другой испытывают боль, либо потому, что даже если они и не испытывают страдания, то все же чувствуют боль в ноге и сообщают о ней в мозг. Конечно, не всегда страдание ощущается одинаково, и в средних частях тела нет столь сильной боли, как в ноге, но есть некое неприятное предощущение этой боли. Стало быть, во всех частях тела присутствует некое болезненное ощущение. Обрати свое внимание на то, что из этого следует: часть души, находящаяся в стопе, чувствует страдание стопы, часть души, находящаяся в голени, чувствует боль не стопы, а голени (ибо, душа чувствует только там, где находится, и ощущает только то страдание, которое к ней приходит). Часть души, находящаяся



ся в колене, сходным образом воспринимает только находящееся в ней страдание, и прочие части тела точно таким же образом. После всех частей тела наделенная способностью к суждению сила мозга замечает только ту боль, которая до нее доходит. Таким образом, от стопы до мозга, как и во всем теле в целом, существуют едва ли не бесчисленные части души — в том, разумеется, случае, если и сама душа телесна. Стало быть, когда мы ушибаем о камень стопу, не возникает одиночного и внезапного акта ощущения; напротив, возникают многочисленные и претяжные, как бы по эстафете сменяющие друг друга страдания. После всех частей души (что само по себе кажется странным) проявляет чувство та ее часть, в которой находится главное чувство. Но чувствует эта часть вовсе не страдание стопы, а уже лишь свое собственное страдание. Она ни в коем случае не станет судить о том, где происходит ушиб и когда следует поспешить на помощь, и по ее приказу члены тела не обратятся к стопе. Поскольку это выглядит абсурдным, необходимо признать, что вся вышеназванная способная к вынесению суждений сила присутствует, со всей совокупной душевной субстанцией, в каждом отдельном члене тела, в результате чего душа моментально, без всякого инструмента, полностью чувствует все, что только ни происходит, вся в совокупности сострадает и созвучна самой себе. Она немедленно своим приказом прилагает к исцелению пострадавшей части все душевные силы, привлекая к этому и все телесные части.

И таким образом, сколько бы души ни находилось в телесных членах, столько ее находится в распоряжении любого из этих членов, поскольку душа во всяком телесном члене прилагает все, что ей угодно к чему ей угодно. Тело и разлитая в душе форма или ее точка не способны одновременно целиком и полностью находиться во многих местах и немедленно, без всякого промедления, встречаться сами с собой в отведенных им частях тела и самим себе сострадать. Следовательно, душа значительно отличается от тела, от формы или от ее точки. И пусть нас не приводят в смущение многие одушевленные существа, части которых, после того как их тела рассекают, всё еще движутся и сохраняют способность чувствовать, словно их душа была столь же долговечна, как и тело, ибо, пока их тело рассекается на тела, кажется, что и душа их рассекается на души. Но душа не разделяется, она сразу же гибнет, как только развязаны скрепы того тела, в удел которому она была дана. И сразу же из жизни мироздания в означенных кусках, пригодных для восприятия души, возникают новые души, ибо в этих кусках та же природа, какая была прежде у целого. И поскольку такие души столь ничтожны, что имеют лишь самые незначительные силы и способности к действию, их тело самодостаточно даже

в том случае, если оно не снабжено разнообразными инструментами. Более совершенным душам этого недостаточно, поэтому эти души живут в отдельных частях тела. Если рассечь в какой-нибудь точке сухую древесину, то эта точка, пусть она даже неделима, погибает, кажется, что в двух кусках вновь рождаются две крайние точки. Если ты разобьешь зеркало, в котором отражалось твое лицо, его изображение не разбивается, а уходит, и в двух зеркалах вместо одного твоего изображения восстанавливаются два. Если ты разделишь слово «Lucifer»\*, в котором слово будет телом, а значение слова — душой, повторяю, если ты разделишь это слово, словно одушевленное существо, на два члена, а именно, на «luci» и на «fer», то исчезнет первоначально существовавшее обозначение планеты Венера. Однако само имя при этом не разделяется (ибо обозначение имени, как мы покажем это в другом месте, неделимо), и в двух образовавшихся частях продолжают существовать два обозначения, через которые, словно через душу, продолжают приходить на ум выражения следующего рода: «luci» — через обозначение света (lux, lucis) и «fer» — через обозначение процесса ношения (ferre). Итак, что мешает рептилиям обладать неделимой, как считают платоник, душой, хотя разделенные члены их продолжают жить?

## ГЛАВА 6

### *Шестое доказательство. Душа не обязательно претерпевает чувство*

ДУША, как учит истинная философия, будучи в высшей степени чиста, соединяется с грубым земным телом, далеко от нее отстоящим, не иначе как с помощью некоего тончайшего и прозрачайшего корпускула, который мы называем духом (spiritus). Этот дух, разлитый по всему нашему телу, порождает жар сердца из тончайшей части крови. Проникая в этот в высшей степени родственный ей корпускул, душа первым делом разливается по всему этому духу, а затем, при его посредстве, полностью по всему нашему телу. Душа в первую очередь дает духу жизнь и движение и делает его жизнеспособным, а также с его помощью управляет нашим телом и заставляет его двигаться. Все, что перетекает от нашего тела к духу, душа, присутствуя в нем, тотчас воспринимает. Это восприятие (perceptio) мы называем чувством (sensus). Затем душа сосредоточивает свое внимание на этом восприятии и оценивает его. Это сосредоточение внимания (animadversio) мы называем воображением (phantasia). К чему всё это? Когда врач

рассекает самый верхний слой кожи нашего тела, плоть слабеет, слабеет и сокращается наш дух. Всё это ощущает осязание (*tactus*), которое во всех частях тела является ощущением (*sensus*) души. Воображение (*phantasia*) оценивает полученные известия и сострадает им. Каким образом можно рассечь плоть так, чтобы разлитый в ней дух не был бы отчасти ослаблен вместе с ослаблением плоти, а отчасти не сократился бы, убегая в самого себя? Каким также образом это ослабление и сокращение духа может остаться сокрытым от его души? А если все это не остается сокрытым, то почему душа не страдает от опасности, грозящей ее творению? Ведь дух и тело суть творения души, а все любят и ценят свое творение. В плоти (*caro*) находится претерпевание (*passio*), в духе (*spiritus*) — страдание (*cruciatus*), в осязании (*tactus*) — ощущение (*sensus*), в воображении (*phantasia*), если можно так выразиться, — сочувствие (*compassio*) и сострадание (*condolentia*). Постарайся понять то, что я скажу кратко. Как в плоти, так и в духе возникает опасное, наносящее вред субстанции, расслабление (*solutio*) или сжатие (*contractio*). Всё это мы называем вредоносным повреждением (*laesio poxia*). Но переходит ли это вредоносное повреждение также и в душу? Нет, не переходит. Ибо это повреждение губит субстанцию, а следовательно, губит качественное превосходство самой субстанции, губит, наконец, принадлежащую этому качественному превосходству способность к действию. Стало быть, при всяком, даже самом легком поражении плоти и духа подвергалась бы также повреждению и присутствующая в них субстанция души, а в еще большей степени подвергалось бы повреждению качественное превосходство души и ее способность к действию. Чувство и воображение суть силы души. Действия этих сил суть чувствовать и оценивать посредством чувства. Следовательно, если вышеназванная травма перешла бы в субстанцию души, то мы не почувствовали бы ее и не смогли бы ни оценить, какова она и откуда возникла, ни принять меры к ее устранению. Это повреждение либо осталось бы совершенно незаметным для нашей души, либо душа поняла бы лишь немногое и вынесла бы ложное суждение. И поскольку душа находится повсеместно во всей своей совокупности, если она страдает в отсеченной части тела, то страдает вся целиком. Та же самая, находящаяся повсюду, совокупная душа находится и во всем теле, а следовательно, претерпевает во всем теле. Если душа претерпевает повсеместно, она не может воспринимать и сообщать, что означенное страдание находится скорее в той части тела, а не в этой. И хотя одно дело — страдание, а другое — суждение о нем, и страдание всегда оценивается со стороны иного, то если в самом суждении присутствует страдание,

возникает далее необходимость в другом суждении, которое бы оценивало подвергшееся страданию суждение. Если же и это суждение также оказывается страдающим, то опять возникает необходимость в другом суждении, а потому следует наконец добраться до судьбы, свободного от страдания. Если этот судья, оценивая страдания тела, получит от него некое телесное качество, то он, без сомнения, подвергнется страданию. Если же не получит, то и тело не накладывает на него формы. Следовательно, судья должен быть способен не принимать от тел ни телесных страданий, ни телесных форм. Но душа не могла бы обладать такой способностью, если бы она сама была либо тончайшим телом, погруженным в наше тело, либо неким состоянием нашего тела, либо некой точкой этого состояния. Эти платоновские положения Августин и Плотин излагают так.

Мне кажется, что душа, когда чувствует и ощущает в теле, терпевает не от тела. Она внимательнее действует в страданиях тела, и эти действия, будь они простые благодаря своему сходству или трудные по причине несходства, не остаются от нее в тайне. Все это есть то, что мы именуем чувствованием. Но это чувство, когда оно даже ничего не чувствует, все равно присутствует, являясь в некотором роде телесным инструментом. Душа действует этим инструментом с такой умеренностью, что благодаря ему она начинает проявлять большую готовность со вниманием действовать в страданиях тела, а именно соединять подобное с подобным и отвергать то, что вредно. Далее душа создает, как я полагаю, некое исполненное света начало в глазах, чистейшее и в высшей степени подвижное воздушное начало в ушах, туманное — в ноздрях, влажное — во рту, землистое и как бы глинистое начало в нашем осязании.

Однако душа совершает все это со спокойствием, если то, что находится в одушевленном существе, соединяется между собой в здоровом единении с помощью некоего дружественного сочувствия. Когда же сюда присоединяется нечто, если так можно выразиться, чуждое для нашего тела, душа совершает более внимательные, приспособленные к месту или инструменту действия, и тогда мы говорим, что душа чувствует. Душа охотно присоединяет к своим действиям то, что к ним подходит, и оказывает решительное противодействие тому, что не подходит. Я полагаю, что душа оказывает эти услуги телесным страданиям, когда чувствует, но не принимает одинаковых с телом страданий. Когда наполненное воздухом ухо получает звуковые удары, душа, до того пребывавшая в покое, начинает действовать внимательно — а это означает делать, а не испытывать воздействие. Достаточно внимательное действие не может укрыться от действующей души. Быть не сокрытым — значит

чувствовать. В общем и целом, чувство есть либо внимание к более напряженному действию, либо суждение о телесном качестве и о пассивности, вызванной внутренним действием души.

## ГЛАВА 7

*Седьмое доказательство. Доказательства неделимости души, сделанные на основании природной чувствительной силы души как природной формы, основанные на том, что качество создает единое творение*

ХОТЯ в приведенных выше рассуждениях мы доказали, что душа не только не является телом, но также не является рассредоточенной в теле формой, однако же считаем, что эту вторую часть нашего положения следует доказать соответствующими аргументами. А чтобы нам было удобнее говорить об этом, назовем такую форму, как мы уже делали это в других случаях, на платоновский манер — одновременно и качеством, и состоянием тела. Если бы душа была качеством тела или была бы простым качеством или соединением тела или, наконец, связанной со всем названным выше формой, она не могла бы иметь простого устройства. Ибо всякое простое качество или идущая вслед за этим качеством форма, как мы продемонстрировали это в других случаях, создает нечто одно и не простирается к противоположному себе, а душа, напротив, простирается ко многому противоположному себе. Душа не будет также телесным соединением или следующей за этим соединением формой, поскольку в форме постоянно доминирует над прочими качествами какое-либо одно, деятельная способность которого преобладает над другими деятельными способностями в теле. Душа не ограничена никаким качеством и собственным движением.

## ГЛАВА 8

*Восьмое доказательство. Телесное соединение действует с помощью силы качеств*

ДЕЯТЕЛЬНАЯ способность телесного соединения и формы этого соединения приводится в действие теми самыми качествами, из которых состоит сама эта деятельная способность. По этой причине телесное соединение совершает что-либо значительное лишь в том случае, если силы его качеств направят себя на этот объект. Делом тепла является проникновение и растворение. Питательная потенция души с помощью тепла как инструмента не только растворяет пищу, в чем, собственно, и есть функция тепла, но также

переваривает ее, распределяет по телу и доводит ее до формы живой плоти и человеческой фигуры. Такая деятельная способность выходит за пределы потенции тепла. От тепла как от изначальной причины не может происходить прирост одушевленного начала. Такой прирост происходит не иначе как через питание, когда одушевленное начало доводится до определенного предела своей величины и определенных очертаний. Что же касается тепла, то оно, если ему предоставляется материя, разливает себя без каких-либо границ и очертаний. Поскольку предел и очертание своему творению должно предписывать изначальное действующее начало, то становится ясно, что тепло не может выступать в роли изначального творца происходящего в одушевленном начале прироста. Тепло, превосходящее прочие начала, не может создавать никакой акцидентной формы. Прирост одушевленного начала происходит благодаря душе. Отсюда можно сделать вывод, что душа не является акцидентной формой, что мы уже неоднократно доказали. Стало быть, душа не состоит также из акцидентных форм, поскольку, в таком случае, она не могла бы рациональным образом приводить в определенный порядок блуждающие без всякого предела, иерархии, пропорции и очертания качества. Наконец, можно вывести следующее заключение: душа не является субстанцией, или какой-либо формой стихии, или смешанного начала, ибо движение такой формы всегда направлено к определенной цели, как мы о том уже говорили выше. Что же касается прироста одушевленного начала, то он в равной степени направлен во все стороны.

## ГЛАВА 9

### *Девятое доказательство. Телесное соединение является акцидентной формой*

ТЕЛЕСНОЕ соединение есть некая природа, составленная определенным образом из взаимно противоположных качеств. При этом телесное соединение занимает между означенными качествами некое среднее положение. Из этого следует, что телесное соединение не может представлять собой субстанциальную форму, поскольку оно пребывает не в себе самом, а в том теле, которое является противоположным к означенным качествам субъектом. Поскольку эти качества находятся во взаимной вражде, они взаимно не принимают друг друга, однако, будучи принятыми материей и вступив во взаимное смешение, они порождают телесное соединение. Следовательно, это телесное соединение не может быть субстанцией как на основании нами сказанного, так и по причине того, что оно имеет нечто себе противоположное, например это может быть

выход какого-то внешнего качества, разрешающего соединяющие его узы. Кроме того, телесное соединение может принимать в себя большее или меньшее количество. Ибо природа, сила и деятельная способность телесного соединения может как напрягаться, так и расслабляться. Что же касается субстанции, то она не имеет собственной противоположности, поскольку находится в пределах рода, отличного от того рода, в котором пребывает противоположность субстанции, иначе говоря, субстанция пребывает в роде качества. Кроме того, субстанция по своей природе не может ни напрягаться в большую сторону, ни расслабляться в меньшую, так, чтобы та или иная субстанция становилась то в большей, то в меньшей мере субстанцией, которой она раз и навсегда является, то есть чтобы такой-то камень был таковым в большей или меньшей степени, чем другой камень. Стало быть, поскольку телесное соединение не есть субстанция, то душа, если она есть субстанция, не является телесным соединением. Но то, что душа есть субстанция, явствует из того, что благодаря душе одушевленное существо получает в удел некую определенную субстанциальную природу вида и рода, а также определяющее его название. Благодаря своей душе одно одушевленное существо является собакой, другое — лошадью, а третье — человеком. То качество, которое является акцидентным, присоединяется к своему субъекту, когда тот уже достиг совершенства в своем виде. Но душа сама создает свое тело, сохраняет уже созданное тело и восстанавливает его, когда оно начинает приходить в упадок. Душа связывает воедино противоборствующие стихии. С уходом души тело умирает, и невозможно удержать прежнего телесного соединения и вида. Таковой по необходимости является кормящая душа. Не следует говорить так, что, де, та душа, которая является душой питающей (*anima nutritiva*), так выстраивает тело. Когда тело уже обрело свое совершенство, к нему присоединяется, как некое акцидентное начало, чувственно воспринимающая душа (*anima sensitiva*). Ибо соответствующее чувственно воспринимающей душе тело должно обладать инструментами ощущения и движения. Питающая душа, в силу своей особенности, единственно способна создавать инструменты питания. Эти инструменты душа создаст ради тех сил, пользе которых означенные инструменты будут служить. В одном теле не могут находиться две неких души, из которых одна создавала бы инструменты для другой. Дело в том, что питающая душа идентична душе чувственно воспринимающей, ибо пертурбации чувственных ощущений либо затрудняют процесс питания, либо способствуют ему. Грустные фантазии ослабляют процесс питания, а радость делает его сильнее. Все это происходит так, словно в человеке пребывает единая душа, имеющая как те, так и другие обязанности. Душа является субстанцией по той причине,

что она есть создательница тела, а вовсе не его прислужница. Следовательно, душа не является телесным соединением.

## ГЛАВА 10

### *Десятое доказательство. Гармония телесного соединения не оказывает влияния на тело*

АРИСТОКСЕНУ\* или другим музыкантам непозволительно думать, что душа есть, де, некая гармония, порожденная самим телесным соединением. Ведь таким образом оказалось бы, что душа не субстанция, а некое акцидентное начало. Разве гармония не извлекает всю свою силу из струн? Сама по себе гармония — ничто, она не может ничего создавать с помощью струн. Ибо гармония не приводит струны в движение. Наоборот, гармония возникает тогда, когда струны получают движение извне. Таким образом, если душа представляет собой гармонию, состоящую из выстроенных определенным образом влажных начал, то будет существовать и неизбежная ее зависимость от этих начал. В этом случае, душа не будет приводить в движение означенные начала, хотя душа возникает тогда, когда эти влажные начала уже приведены в движение иным. Не душа будет приводить в движение означенные начала, но они будут поддерживать ее и управлять ею. Следовательно, в теле не будет происходить никаких движений, кроме движений влажных начал, и их власть не произведет никаких творений, как мы изложили это выше. Не возникнет изящных фигур и диспозиций. Наш дух никогда не вступит в борьбу с телесными аффектами, он никогда не обратится к самому себе и не соединит отделенное от тел начало с началами бестелесными. Наш дух не совершит ничего собственными силами, если сам по себе не будет существовать. Но об этом мы уже сказали в других местах и скажем еще.

## ГЛАВА 11

### *Одиннадцатое доказательство. Составное устройство во всяком теле есть гармония*

Во всяком составленном из многих элементов теле существует некая гармония принадлежащих этому телу частей, с помощью которой означенные части состоят меж собой в определенном согласии. Возможно, ты скажешь, что наша душа есть гармония, иначе говоря, упорядоченность и созвучность, но не какая угодно гармония, а устроенная определенным, только ей одной свойственным обра-



зом. Однако ты видишь, что рациональное начало нашей души и рациональное начало созвучия не тождественны друг другу. Ведь из того, что некая вещь является созвучием, вовсе не следует, что это созвучие также является душой. Напротив, некая вещь является душой лишь благодаря своему определенному устройству. Впрочем, способ и образ этого устройства согласованное созвучие черпает не из собственной природы, так как в таком случае такой способ устройства присутствовал бы во всяком согласованном созвучии. Тогда согласованное созвучие черпает свое устройство откуда-то из внешнего начала? никоим образом. Впрочем, внешнего начала для этого совершенно не достаточно, ибо то, что находится вне самой гармонии, не может постоянным и естественным образом приводить эту гармонию в движение и управлять ею. Следовательно, в созвучии влажных начал сокрыта некая превосходящая сила, управляющая телесным созвучием. Эта сила на свой манер умиряет влажные начала, заключенные в живых телах, возвращает им определенное взаимное согласие и отличие от прочих тел. Эта сила, или, иначе говоря, дающее жизнь созвучие и есть гармония, порожденная сокрытым внутри животворящим духом.

## ГЛАВА 12

*Двенадцатое доказательство. Под гармонией понимают либо само сложное строение членов тел, либо некое рациональное начало такого строения*

КОГДА кто-нибудь утверждает, что душа представляет собой некое созвучие, то, как я понимаю, этот человек, говоря это, может подразумевать две вещи: либо само сложное строение жидкостей и членов, либо некое рациональное начало самого этого строения. Душа, определенно, не представляет собой сложного устройства, поскольку в этом случае любая часть нашей души должна была бы быть одной из частей нашего тела. Но как такое могло бы быть, мы объяснить не сможем. Составное строение всякого тела совершенно очевидно, с точки зрения физиков. Строение же души физикам не известно. Кроме того, трудно понять, каким образом она складывается из собственных способностей, а именно из способности умственного постижения, способности чувственного восприятия, способности к стремлению и многого другого. С другой стороны, трудно понять, каким образом складываются воедино отдельные способности. Кроме того, сложение воедино есть не что иное, как объединение нескольких начал, а несколько начал могут объединяться только единым началом, при этом, я это подчеркиваю, единым началом, присущим данному множеству начал. Это

необходимо для того, чтобы это множество склеивалось воедино изнутри. Следовательно, эта единая, внедренная в члены, способность, от которой происходит объединение членов, есть скорее сама душа, чем единство, происходящее из членов.

Душа также не является рациональным началом строения членов тела. Поскольку в различных членах тела присутствуют различные рациональные основания и пропорции строения членов, то отдельные члены тела должны были бы обладать отдельными душами. Рот в этом случае имел бы одну душу, нервы другую, а мышцы третью. Точно так же обстоит дело со всеми прочими членами, поскольку означенные члены составлены в противоположной между собой пропорции. Мы сможем обозначить единую жизнь единого одушевленного существа, только уделив ему единую форму, единое приводящее его в движение и управляющее им начало, иначе говоря, уделив ему единую душу. Кроме того, мы замечаем, что рациональное начало созвучия в большей степени сходно с качествами тела, нежели с качествами души. Сытость есть созвучие жидкостей. Телесная крепость — созвучие плоти и костей. Красота — определенным образом составленное созвучие членов тела и их цвета. Что же касается чувственного восприятия и интеллекта, являющихся простыми деятельными способностями, то я не знаю, какого они качества и к какой гармонии принадлежат. Когда мы познаем субстанцию вещи, то на основании этого познания легко можем судить о привходящих обстоятельствах означенной вещи. Стало быть, познав пропорцию жидкостей и членов, мы легко можем судить о том, что имеет отношение к здоровью, телесной крепости и красоте. Нет сомнения, что все три названных выше компонента содержатся в их собственной пропорции. Но, даже обнаружив такую пропорцию, мы тем не менее не можем ясно распознать силы, состояния, деятельные способности и облик души. Субстанция души, как известно, не заключена в означенной пропорции. Ибо кто может похвалиться тем, что исходя из означенной пропорции тотчас обнаружил природу чувственного восприятия и умственного постижения? Природу чувственного восприятия и умственного постижения лучше понимает Аристотель, нежели Гиппократ \*, а их пропорцию тщательнее разбирает Гиппократ.

### ГЛАВА 13

#### *Тринадцатое доказательство. Гармония жидкостей ничего не вмещает без участия материи*

ВСЕ, что создает что-либо, должно превосходить то, что от него возникает. Чем свободнее нечто от материи, тем оно тоньше. По-

этому причина всегда должна быть свободнее от материи, нежели возникший на основании этой причины результат. Стало быть, никакой результат не может быть в большей степени свободным от материи, чем его собственная причина. Питательная сила в значительной степени свободна от материи. То, что эта сила создает наибольшие результаты, превышающие иерархию элементов и существующие помимо этой иерархии, мы уже доказали в другом месте. Сила чувственного восприятия в еще большей степени свободна от материи, поскольку в своем акте чувственного восприятия она воспринимает формы вещей без учета их материи. Так, наше зрение не воспринимает цвет стены одновременно вместе с самой стеной; напротив, наше зрение прикасается к спиритуальному образу цвета. В еще большей степени то же самое делает наше умственное восприятие, как это станет ясно из сказанного далее. Стало быть, означенные силы души, в значительной степени свободные от материи, не могут вести свое происхождение от материи или материальной бесконечности. Поскольку жидкости текучи, то они не могут своим смещением или созвучием порождать этого рода силы души, и в еще меньшей степени саму душу, являющуюся источником этих сил. Ведь если субстанция души будет находиться среди относящихся к жидкостям качеств, то все, что будет воспринимать душа, она будет воспринимать через состояние этих жидкостей. Но через состояния жидкостей могут восприниматься только телесные формы. Благодаря жару и сухости огонь не может получить свой спиритуальный образ; вместо этого огонь получает телесную, огненную субстанцию. С другой стороны, посредством холода и сухости огонь получит землю, а земля, в свою очередь, воспринимая одинаково с душой, будет одинаково с ней чувствовать. Точно так же будет вести себя камень и все прочее.

#### ГЛАВА 14

*Четырнадцатое доказательство. Что в большей степени соединяет, то в большей степени и является гармонией*

ГАРМОНИЯ есть согласие большинства составляющих ее частей. Чем в большей согласованности звучат между собой струны, тем больше степень гармонии, а если струны звучат менее согласованно, — тем меньше степень гармонии. Душа самого скверного человека менее всего созвучна самой себе, поскольку чувство в ней не находит согласия с разумом, а стремления души ведут между собой войну. Душа честного человека полностью созвучна с собой. Если душа есть гармония, то душа честного человека — а она в большей

степени созвучна сама с собой — в большей степени представляет собой гармонию. Следовательно, душа честного человека, по определению, в гораздо большей степени является душой. Душа есть жизнь. Следовательно, жизнь честного человека, по определению, является жизнью в гораздо большей степени. Стало быть, душа честного человека живет, горячее и сильнее, нежели душа разбойника, душа которого не способна переварить пищу. Душа разбойника не породит такого же потомства, как душа честного человека, не будет таким же образом управлять членами тела, не будет находить остроумных решений вопросов, не будет обладать твердой памятью, не будет изящно говорить, совершать храбрые поступки, долго хранить надежду, и так далее.

## ГЛАВА 15

### *Пятнадцатое доказательство. Гармония не допускает дисгармонии*

ИСТИННАЯ гармония — сохраним правильный путь наших рассуждений — до тех пор, пока остается гармонией, не допускает дисгармонии. Если гармония остается гармонией, то она созвучна, а если теряет созвучие, то становится дисгармонией. Однако разве мы не замечаем, что нашу душу постоянно рвут на части несозвучные меж собой мнения и состояния, но при этом наша душа остается истинной, равно одаренной жизнью душой? Ты не станешь спорить с тем, что, хотя несогласные состояния нашей души не могут погубить саму душу, погубить нашу душу может несогласие ее элементов и жидкостей. Далее, если наш дух не может погибнуть от собственной внутренней дисгармонии, то не может также погибнуть от любой иной дисгармонии. Собственно, дисгармонией человеческой души является лишь та дисгармония, которая только и может подходить нашей душе, а именно дисгармония мнений и состояний. Такая дисгармония пульсирует в душах всех смертных людей и не имеет отношения к лишенным жизни телам. Такая внутренняя дисгармония не выбивает людей из состояния жизни и чувственного восприятия, а следовательно, в еще меньшей степени может разрушить естественное состояние нашего духа дисгармония жидкостей, куда более чуждая нашему духу, который, без сомнения, приходил бы в упадок даже от легкого раздора жидкостей, если бы зависел от их согласия. По этой причине ничто не мешает длительному разногласию частей души и тела. При этом душа остается истинной и жизнеспособной. Гармония не допускает подобного разногласия. Следовательно, ошибается тот, кто утверждает тождественность души и гармонии.

## КНИГА ВОСЬМАЯ

### ГЛАВА 1

*Душа есть неделимая, повсеместно цельная, не связанная своим происхождением с материей и по этой причине бессмертная форма, что доказывается на основании качественного превосходства ее умственного восприятия. Наш дух по лестнице из четырех ступеней восходит к горнему духу. Первое доказательство*

ТЕПЕРЬ мы обратимся к третьей части нашего рассуждения, которая продемонстрирует нашу цель на основании качественного превосходства человеческого умственного восприятия. Перед этим, однако, изложим нашему читателю, каким образом, в соответствии с мыслью платоников, наш дух (animus) при помощи познания восходит по лестнице из четырех ступеней от тела к горнему духу (spiritus). Последней из этих ступеней является умственное восприятие (intellegentia). Наш дух совершает это восхождение через способность чувственного восприятия (sensus), через способность к умственному представлению (imaginatio), через воображение (phantasia) и через умственное восприятие (intelligentia). Сократ видит Платона посредством способности к чувственному восприятию, когда касается зрением бестелесного, нематериального образа Платона. Это происходит, однако, при том условии, что глаз Сократа видит Платона только при наличии тела самого Платона. Но даже в отсутствии Платона, с помощью внутренней способности к умственному представлению, Сократ мыслит цвет лица и фигуру Платона, которые ему прежде доводилось видеть, а также приятный голос Платона, который он прежде слышал, и все прочее, что он воспринимал с помощью присущих ему пяти чувств. Ведь для того, чтобы помыслить тела, чувственному представлению нет нужды в присутствии самих этих тел; с другой стороны, умственное представление одно делает все то, что выполняют все наши пять чувств. Однако наше умственное представление не обладает абсолютной чистотой, поскольку постигает только то, что принимает или воспринимает чувство. Чувство (sensus) вращается вокруг тел, а умственное представление (imaginatio) имеет дело с полученными или воспринятыми с помощью чувств образами вещей. Через какое-то время Сократ, при помощи воображения (phantasia), начинает судить обо всем образе (simulacrum) Платона,

который его умственное представление (*imaginatio*) успело собрать с помощью всех пяти чувств, примерно так: «Кто тот человек высокого роста, с большим лбом, широкими плечами, белого цвета кожи, с серыми глазами, с высоко поднятыми бровями, орлиным носом, небольшим ртом и приятным голосом? — Это не кто иной, как Платон, — человек красивой наружности и большой доброты — мой любимейший ученик». Ты видишь, насколько воображение Сократа выходит за пределы его умственного представления. Умственное представление Сократа собирает внешний образ (*effigies*) Платона, но кого и какого качества человека обозначает этот образ, оно не знает. Воображение Сократа распознает, что данный образ принадлежит человеку, имя которому Платон, — прекрасный образ хорошего человека и друга. Следовательно, уже на этом этапе Сократ имеет, как полагают некоторые, определенное ощущение субстанции и красоты, доброты и дружбы. Но при этом, платоники отрицают возможность истинного познания субстанции с помощью воображения, поскольку не признают рационального основания субстанции. По их мнению, имагинация предполагает не субстанцию вещи, а ее поверхность (*superficies*) и внешнюю картину этой вещи, а фантазия, по крайней мере, предвосхищает субстанцию, когда высказывается так: «Идущий мне навстречу есть человек и этот человек — Платон».

Кроме того, кажется, что Сократ, словно во сне, видит бестелесные вещи, когда делает вывод, что Платон красив, что он добрый друг, и что он его ученик, ибо красота, доброта, дружба и ученичество суть вещи бестелесные, закрытые как для чувств, так и для умственного представления. Такие зародыши (*conceptus*) фантазии мы называем бестелесными усилиями наших тел (*incorporeales cogitum intentiones*).

Но дух наш воспаряет непосредственно над материей. Это происходит, во-первых, потому, что наша фантазия не узнает такого рода бестелесные усилия, а во-вторых — потому что фантазия Сократа непосредственно наблюдает этого человека, а именно Платона, в данном месте и в данное время дня. Красоту, доброту и все прочее, относящееся к Платону, фантазия Сократа наблюдает тем же самым образом, когда рисует в себе самой Платона в тех же самых положениях, в которых тот существует в материи. И пока фантазия Сократа блуждает вокруг положений, связанных с Платоном, умственное восприятие (*intellectus*) обдумывает общие представления, и оба они одновременно выполняют свое дело. Умственное восприятие рассуждает так: «Каким человеком является Платон, почти таким же является и Антисфен\*, таким же является и Ксенофонт. Они внешне похожи, одинаково красивы и добры, они все в равной степени являются моими учениками и друзьями. Следовательно, всем

этим троим свойственна общая человечность (*humanitas*), благодаря которой они в равной степени являются людьми. У всех троих единая природа красоты, единая природа доброты, благодаря чему они одинаково красивы и добры».

Сама свойственная всем этим троим людям человечность существует также в бесчисленном количестве других людей, которые есть сейчас, были или будут, в какое бы время и в каком бы месте они ни рождались. Точно так же обстоит дело с красотой и всем прочим. Но то, что я говорю о человечности, считай сказанным также обо всем остальном. Следовательно, если человечность равно сообщает себя отдельным людям, местам и временам, то это означает, что она не привязана ни к какому отдельному человеку, месту или времени. Такая природа превосходит, как кажется, отдельные телесные условия и положения. В соответствии с самой собой эта природа определенным образом бестелесна, поскольку вливает себя в отдельно взятые тела. Благодаря такому вливанию такая природа может находиться и в ином, и во многом. Но выше того, что находится в ином, по необходимости должно существовать то, что пребывает в самом себе, а выше того единого, что пребывает во многом, должно быть то единое, которое пребывает в самом себе. По этой причине выше всех тел находится некий разум и идея человечности, благодаря соучастию в которой или в соответствии с которой люди становятся людьми. Названная нами, общая отдельным людям природа, не возникает случайно, поскольку всегда находится в одинаковом порядке и не существует сама по себе, поскольку не может существовать в самой себе, нуждаясь в материальной основе. Следовательно, означенная природа возникает от некоей причины. Эта природа, однако, не возникает из материи, неспособной придавать форму самой себе. Не происходит эта природа также ни от какого-либо человека, поскольку такой человек не способен воздействовать на всех людей. Дело в том, что люди, в какой степени они между собой различны, в такой же совершают нечто друг от друга отличное. Но и сходство их между собой определяется этой природой. Чем проще эта природа, тем больше ее первостепенное значение. К этой природе, как к первичной природе, притекают особые, предназначенные для становления личностей свойства (*propriates*).

Однако сама эта природа, поскольку она едина, возникает от некоей единой формы. Эта форма стоит выше множества отдельных личностей. Означенная форма, при этом, не должна возникать от другой, а та, в свою очередь, не должна возникать от другой, и так далее до бесконечности. Таким образом, мы восходим к божественной идее, которая неизбежно стоит выше всех прочих идей и по этой причине может воздействовать на них и соединять их между

собой общей природой. Если необходимо совершить восхождение начиная от подчиненной общему части к общему, а от общего к тому, что стоит выше этого общего, мы, естественно, будем делать это начиная от отдельных людей, пребывающих в локальных и временных частях, к общей для них по своим качествам природе. Такая природа находится повсеместно в пространстве и времени. От этой природы мы поднимаемся к рациональному началу (*ratio*), стоящему выше пространства и времени. Это рациональное начало Платон называет идеей (*idea*). Наконец, саму божественную идею, которая существует либо в самой себе, либо в божественном свете, подхватывает умственное восприятие (*intellectus*). Ибо разум настаивает на том, что природные виды, в силу своего перманентного характера, не могут инициироваться подвижной причиной. В противном случае, природные виды, созданные движением, рано или поздно прекратили бы свое существование. Однако эти природные виды тварны, поскольку являются частями составленного извне всеобщего (*universum*).

Таким образом, все природные виды происходят от единой причины. Природные виды взаимно устроены так, что, находясь в единой природе, они ведут к единому творению и единой цели. На этом основании человеческий разум делает вывод, что выше подвижного мироздания в неподвижном Разуме-движителе этого мироздания находятся образы природных видов. Эти образы пребывают не в телесной или духовной природе (ведь в этом случае они были бы подвижны), а в природе умственно постигающей (*natura intellectualis*) или, скорее, в природе умственно постигаемой (*natura intelligibilis*). Ибо умственно постигаемые начала следует помещать на вершине умственно постигаемого (*intelligibile*). Однако такая аргументация не является необходимой для того, чтобы умственное восприятие могло прикоснуться к всеобщим основаниям вещей. Напротив, как наша фантазия по своей природе порознь судит о вещах, так и умственное восприятие своей природной силой — тотчас, без промедления, лишь только в нашей фантазии отобразится отдельно взятый образ Платона — начинает мыслить всеобщую человеческую идею и природу. Как только в нашей фантазии отражается красота и доброта, тотчас же наше умственное восприятие мыслит универсальную природу и основание красоты и доброты, но мыслит их находящимися не в какой-то определенной материи, положении или времени, а либо находящимися во всей материи, либо существующими непосредственно в самих себе отдельно от материи. По этой причине наше чувство обретается вокруг тел, наша имажинация — вокруг телесных образов (*simulacra*), наша фантазия — вокруг отдельно взятых напряжений (*intentiones*) телесных образов, умственное восприятие (*intellectus*) — вокруг общей природы от-



дельных напряжений телесных образов и совершенно бестелесных умственных оснований.

Следует, однако, помнить, что наше умственное восприятие познает как универсальную, так и частичную природу. В противном случае, интеллект не мог бы сравнивать между собой эти две природы, а кроме того, не мог бы познавать все стоящие ниже него силы и действия этих сил, поскольку наш интеллект при рассмотрении сопоставляет все с самим собой. Тем не менее почти все согласны в том, что наш интеллект прежде познает универсальную природу, нежели природу частичную. Дело в том, что он действует прежде всего в соответствии с природой умственно постигаемой формы. Однако природа умственно постигаемой формы, хотя и воспринимается нами исключительно абстрактно, тем не менее полностью является абсолютной и по этой причине отображает, в первую очередь, универсальную природу. Эту силу универсальная природа получает от качественного превосходства нашего умственного восприятия, в котором находится эта сила и от которого универсальная природа получает эту силу так, словно само наше умственное восприятие обладает абсолютным характером. Напротив, пребывающее в нашей фантазии подобие (*simulacrum*) представляет собой исключительно частичное. Но увидеть с помощью нашего интеллекта это частичное можно только вторичным и идущим в обратном направлении действием. Платоники и перипатетики считают созерцание частичного делом в высшей степени важным, поскольку, как только наш интеллект внезапно и непосредственно созерцает через вид (*species*) универсальное (*universale*), он с помощью некоего разбегания в разных направлениях (*discursus*) через действие (*actus*) и вид (*species*) переносит свое внимание на подобие (*simulacrum*). В результате зарождается вид (*species*), получающий при этом побудительный импульс от подобия (*simulacrum*). Обращаясь к самому себе, вид созерцает частное (*particulare*). По этой причине наиболее естественное движение в направлении бестелесных и абсолютных начал принадлежит разуму (*mens*), поскольку разум тотчас, внезапно и прямо устремляется к этим началам. Отсюда становится ясно, что качественное превосходство нашего умственного восприятия полностью бестелесно.

Следовательно, если на основании творений питания и чувствования, из которых первые пребывают в теле, а вторые посредством тела имеют отношения к телам, мы доказали, что душа не пребывает в теле, находясь в разделенном состоянии, то существуют намного более веские основания признать то же самое, опираясь на труды нашего умственного восприятия и, сверх того, считать, что душа не ведет свое происхождение от материи и не является смертной. Наша душа собственной силой исполняет труд умственного восприятия,

в котором она полностью порывает связь с материей и восходит к вечным бестелесным основаниям. Итак, давайте посмотрим, каким путем мы сможем с помощью проницательности нашего интеллекта найти то, что мы ищем.

## ГЛАВА 2

### *Второе доказательство. Душа питается истиной*

СУБЪЕКТ принимает пищу для того, чтобы та переходила в его субстанцию. Например, хлеб едят для того, чтобы созидалась плоть. По этой причине пища должна быть родственна тому, что подлежит питанию, дабы она могла легко проникать в его природу. Таким образом, водные существа питаются водной пищей, наземные — земной пищей, а живущие в воздухе — воздушной пищей. Точно так же тела питаются телесной пищей, а бестелесные начала — пищей бестелесной. Дело в том, что тело не переходит в дух (*spiritus*), а дух не переселяется в тело, поскольку в основе как тела, так и духа отсутствует общая материя, в которой и через которую они могли бы совершать взаимные переходы. Известно, что душа не питается телами; далее, известно, что она питается бестелесными началами; наконец, известно, что сама душа бестелесна. Если бы душа питалась какими-нибудь телами, то она питалась бы преимущественно такими телами, какими питается принадлежащее ей тело. Ведь поскольку принадлежащее душе тело более всего ей соответствует, то и его пища, среди всех прочих телесных начал, также более всего ей подходит. Необходимо только, чтобы означенная пища так очищалась и истончалась, чтобы быть пригодной для маленького и нежного тела, которое обычно принято считать душой. Отсюда следует, что в крупном теле душа будет сильнее, нежели в тощем, в грузном теле душа окажется способнее к наслаждению, память ее будет крепче, душа будет проявлять больше готовности к действию, будет сдержаннее и способнее побеждать отвратительные телесные соблазны. В большом теле живет великодушие (*magnanimitas*), а в маленьком — малодушие (*pusillanimitas*). С ростом тела возрастает наш дух (*animus*), даже если он при этом ничего не изучает и не упражняется в каких-либо занятиях. По мере того как с возрастом тело уменьшается и силы его убывают, утрачивается мудрость, способность к суждению и постоянство намерений, пиры же и вино делают умственные способности острее и возвышеннее.

Все это было бы так, если бы наш дух срастался с телесной пищей. На деле все происходит совершенно противоположным образом. Следовательно, наш дух не питается телесной пищей. Так что же,

наш дух не питается никакой пищей? Наш дух окажется вечным лишь при условии, если не будет нуждаться ни в какой пище, а это как раз то, чего мы хотим более всего. Но, быть может, нашему духу угодны спиритуальные трапезы? Только такие и никакие другие. Для мудрого мужа, часто вкушающего спиритуальное, в этом нет никаких сомнений. Не следует соглашаться с эпикурейцами, полагающими, что душа срастается с телом на том основании, что у подростков силы больше, чем у младенцев, что юноши и мужчины каждый день прибавляют в силе, пока не начинают ее терять со старением. Отсюда получается то же сравнение души с членами тела, что и сравнение искусства с его инструментами. Но искусство, часто оставаясь равным и подобным себе, то с большей легкостью приводит в движение свои инструменты, то с куда большим трудом. Дело в том, что инструменты искусства в одном случае легче поддаются действию, а в другом менее податливы. Таким образом, хотя в душе постоянно присутствует одна и та же сила, члены тела, однако, не находятся все время в одинаковом состоянии и не одинаково способны сгибаться то от чрезмерной влажности, то от чрезмерной сухости. По-видимому, и сама сила, пребывающая в теле, не столько соответствует весу плоти, сколько соответствует естественной пропорции телесных членов и гармоничности их соединения. Две эти характеристики имеют отношение скорее к духу (spiritus), чем к телесной массе. Присущая душе сила также не приобретается с приростом телесной массы. Это хорошо видно на примере людей, погрязших в безделье: их дух (animus) ни в коем случае не преуспевает, несмотря на рост их тела. Напротив, сила духа приобретается в процессе деятельности души с помощью врожденных способностей, практики и душевного настроения. Кто станет отрицать, что телесные силы приобретаются с течением времени? Но наш дух часто мгновенно обретает отвагу, когда наш разум указывает и предписывает ему нечто значительное. Ярость также дает нам в руки оружие, и часто человек маленького роста одолевает рослого противника, а тот, кто не прибывает телом, часто прирастает качественным превосходством своего духа. Часто бывает даже так, что при уменьшении нашего тела возрастает наш дух. Случается порой, что наш дух внезапно обретает высоту и глубину познания, в то время как наше тело убывает или прирастает постепенно. Наконец, качественное превосходство нашего духа есть, как утверждают маги, некое равновесие, благодаря которому наш дух созвучен и самому себе, и истинному благу. Если бы линия четырехугольника каким-то образом превратилась бы в линию окружности, то стала бы от этого совершеннее. Но не потому, что прибавила бы в своей длине. Нет, это произошло бы потому, что линия стала бы ровнее. С другой стороны, если мы настроим лиру,

то лира станет совершеннее, но не оттого, что прибавит в размере, а потому, что станет звучать гармоничнее. Подобно этому, когда какой-нибудь молодой человек достигает зрелости в своем качественном превосходстве, это не значит, что его душа выросла количественно, она лишь приходит в некое духовное созвучие и равновесие. И пусть никто не осмеливается утверждать, что во время того, как наше тело не перегружает себя чрезмерным принятием пищи, но также не морит себя голодом, питаюсь умеренно, в то же самое время наш дух питается точно так же, как наше тело, и при умеренности он становится сильнее, а в противном случае — слабее. Верно, по крайней мере, лишь то, что наш дух при таком питании обладает наибольшей силой. Из этого, однако, не следует, что наш дух питается точно так же, как наше тело.

Поскольку наш дух по своей природе управляет нашим телом, то когда тело отягчено и хворает, дух настолько занят лечением тела и его управлением, что в это время не стремится к приобретению истины. Когда же наше тело находится в состоянии покоя, наш дух свободно предается созерцанию и кормится в это время преимущественно собственной пищей. Но о какой иной пище мы можем говорить, кроме той, которую наш разум постоянно жаждет, и, получив которую, несказанно радуется, наполняясь которой, он растет? Дух всякого человека во всякое время прежде всего стремится к истине (*veritas*). Художники ищут истину в своем искусстве. Даже дети неустанно выспрашивают нас о вещах и делают это не один раз, не два, и даже не три раза на дню, как это бывает с ними, когда они просят пищу, но поминутно. По этой же причине мы часто пренебрегаем телесной пищей ради отыскания истины. Нам не жаль ни времени, ни денег, мы истощаем наше тело, лишь бы наш дух стал при этом сильнее. Наш дух, а не наше тело жаждет этой истины. Истина не увеличивает в размерах наше тело; напротив, стремление к истине по большей части причиняет ущерб нашему телу. Дух ищет истину не ради тела, а ради самого себя.

Что на в самом деле может дать нашему телу истина? Иногда может показаться, что истина приносит пользу нашему телу, но это происходит не благодаря самой истине, а в результате некой телесной выгоды, возникающей вследствие познания истины. Дух же, напротив, даже если из познания истины не следует никакой пользы, старательно занят ее поиском. Даже если наше тело насыщено пищей и питьем, дух наш продолжает жаждать истины. Найдя ее, он испытывает отнюдь не кратковременную радость, как это обычно бывает при удовлетворении телесных потребностей. Найдя истину, наш дух испытывает долгую радость, озаряется светом, мужает, обретает такое величие, что ему представляется абсолютно незначительным то, что голодной душонке (*animula*) кажется огромным.

Благодаря своей пище наш дух становится уравновешенным, непобедимым и справедливым. Он становится правителем над людьми, господином, главой своей возвышающимся над людьми, он равен ангелам, он подобен Богу.

Итак, кто будет далее сомневаться, что истина есть природная пища человеческого разума? Все разумы стремятся к одной и той же пище, к ней же всегда стремится каждый отдельно взятый разум. Это постоянное согласие в стремлении означает, что разумы удивительно похожи друг на друга и что всякий разум твердо пребывает в своей природе. Причина этого в том, что стремления разумов не столь различны между собой и изменчивы, как стремления чувств, которые в соответствии с различием тел различны и меняются с изменением тел так, словно чувства идут следом за претерпеваемыми телами изменениями, в то время как разум следует за неподверженным изменениям состоянием божественных начал. Наш разум ненавидит телесную пищу и сам питается одной пищей с вечными небесными разумами. Пища эта — истина. Истина не является телесным началом, ибо в противном случае она не могла бы присутствовать в бестелесных вещах. Истина присутствует в Боге, ангелах и числах, которые одновременно являются и бестелесными, и истинными. Бестелесные начала в такой же степени обладают большей истинностью в сравнении с телами, в какой они чище и сильнее тел. В результате получается, что в бестелесных началах больше истинности, нежели в телах. Еще важнее то, что в телах нет истины в собственном смысле этого слова. Телам присущи только два начала — материя и форма. В материи нет истины, ибо ни в одном из родов вещей ничто не существует через материю. Истина также не заключена в форме тела, поскольку не является истиной та форма, чье качественное превосходство загрязнено материей. Об этом свидетельствуют математики, обнаруживающие в телах истинные фигуры. Дело в том, что истинный круг, если поместить его на истинную плоскость, будет находиться в непрерывном вращении. К такому выводу приводит нас здравый смысл — означенный круг будет касаться плоскости в точке, а в точке тело не может сохранять состояние покоя. В случае же с телами подобного никто и никогда не наблюдал. Стало быть, телам не свойственны истинные фигуры, по крайней мере истинные начала фигур, в той мере, в какой это имеет отношение к нашему чувству, как например имеют отношение к нашему чувству точки, линии и поверхности. Здравый смысл подсказывает, что истинная точка не должна иметь протяженности, истинная линия — ширины, а истинная поверхность — глубины. Таких точек, линий и поверхностей наше чувство в материи не обнаруживает. Следовательно, если где-то есть истина, то она равно далека и от тел, и от ощущений. Истина, без сомнения,

находится в духовных началах. Таким образом, истина бестелесна. То же самое явствует из того, что истина находится главным образом там, где присутствует знание (*scientia*). Знание занимается универсальными основаниями вещей, как например когда кто-то стремится познать, что есть доброта (*bonitas*), что есть справедливость (*iustitia*), которая свойственна всем благим и справедливым действиям и обязанностям, и тому подобное. Основания этого рода бестелесны, так как они не заключены ни в одном отдельно взятом теле; напротив, эти основания являются общими для многих начал. Основания тела или круга целиком обнаруживаются даже в самом маленьком круге или теле — точно так же, как и в самых больших кругах и телах. Основания долготы, широты и глубины целиком обнаруживаются как в наименьшей ширине поверхности и глубине, так и в самой большой. Наконец, основание количественности полностью соответствует количеству какой-либо вещи. По этой причине основания тела, фигуры, размера и количества не являются пространственными и телесными. В еще меньшей степени пространственными и телесными могут быть прочие основания. Кроме того, основания вещей неизменны, ибо они не могут быть иными, а все телесное, напротив, подвержено изменениям. По этой причине и знание, занимающееся этими основаниями, бестелесно, а следовательно, бестелесна и сама истина.

О том, что есть истина, каким образом она существует и проявляет себя, что стоит ближе к ней, а что дальше, не может судить ни одно из наших чувств. Такое суждение есть исключительная компетенция разума. Такой компетенцией наш разум обладает главным образом тогда, когда отвлечен от обманчивости телесных чувств. Следовательно, истина бестелесна. В особенности бестелесным является истинное знание божественных начал, каковым знанием преимущественно наслаждается и питается наш дух. Стало быть, каким образом наш дух может оказаться телесным, если он, отвергая телесную пищу, питается исключительно духовной? Ведь наш дух питается, наслаждается и умножается всякой истиной, но особенно истиной божественных вещей. Или, каким образом наш дух может быть смертным, питаясь бестелесной истиной, если даже подверженный порче желудок приемлет лишь не подвергшуюся порче пищу, а испорченная пища не переходит в подверженное порче тело? Определенно, истина бессмертна и представляет собой нескончаемую пищу для нашего духа. Истина либо сама превращается в наш дух, либо превращает наш дух в себя и тем самым делает его бессмертным. Пока наш дух питается этой родственной ему пищей, он орошает себя свободным от всякой тяжести наслаждением и не испытывает ни отвращения, ни страдания. Известно, что наш разум никогда не утомляется и не приходит в смятение,

когда встречается с чем-то ему противоположным, и не может от этой встречи подвергаться порче. С другой стороны, для нашего разума нет ничего предпочтительнее истины. Но поскольку истина обретается посредством отделения разума от смертных вещей, то для нашего разума нет ничего естественнее и роднее отделения от смертных начал. Из того, что в высшей степени естественно, возникает не ослабление жизненных сил, а, напротив, их сильное напряжение.

Эту нашу мысль мы можем подкрепить аргументацией платоника Олимпиадора \*, построенной отчасти на пифагорейских, а отчасти на платоновских таинствах, почерпнутых из «Федона» и «Горгия». Наш разум в своем ненасытном стремлении к истине непрерывно отделяет себя от тела, формы от материи. Он стремится жить в достигнутом состоянии, несмотря на то, что наше тело и наши чувства каждодневно и ежечасно стремятся обратить его в противоположную сторону. Но наш разум по своему естественному побуждению стремится к отделенной от тела жизни так, словно эта жизнь естественно, то есть действительно, хороша, особенно, когда она целиком посвящена истине и доброте. Если такая жизнь хороша, значит, она возможна. Ведь то, что невозможно, в то же самое время бесполезно. Следует, однако, признать, что благо не может быть бесполезным. Точно так же, если отсутствие силы принадлежит злу, то присутствие ее принадлежит благу. Следовательно, всякое благо по своей природе возможно. Из этого следует, что естественное стремление ко благу является возможным стремлением к обладанию (*possessio*). И если то, что представляется благом, возможно, то определено, само истинное благо обладает наивысшей силой и истинные блага достижимы для тех, кто к ним стремится.

### ГЛАВА 3

*Третье доказательство. Поскольку душа неделима,  
то ее качественное превосходство не может  
быть телесным качеством*

То, что неделимо, не может быть телесным качеством. Ведь если предположить, что неделимое начало есть телесное качество, то зададимся вопросом, относится ли это телесное качество к какой-либо делимой части тела или же оно относится к какой-либо неделимой точке тела? Если допустить первое, то такое телесное качество будет определено делимым, поскольку оно существует через подверженное делению. Таким образом, неделимое не будет качеством делимого. Наоборот, делимое будет качеством чего-либо делимого. Если допустить второе, то означенное качество

определенно является качеством, но только не тела, а той точки, которой оно касается. По этой причине неделимое никогда не будет телесным качеством. Но неделимое качественное превосходство (*virtus*) человеческой души представляет собой качество (*qualitas*). Следовательно, душа не является телом. Можно будет, по крайней мере, считать это вполне доказанным, если нагляднее представить читателю оба эти положения, а именно, что качественное превосходство души является качеством и что само качественное превосходство неделимо.

Первое положение полностью очевидно для каждого, поскольку именно благодаря присутствию качественного превосходства наша душа обладает теми или иными качествами и о ней говорят, что она мудрая, предусмотрительная, справедливая, храбрая и умеренная. При наличии в душе качественного превосходства сама душа сохраняется. Таково условие существования качеств. Второе наше положение, гласящее, что качественное превосходство неделимо, мы докажем следующим образом. Существуют два рода качественного превосходства. Один из них связан с интеллектом, а другой как с разумным, так и с неразумным стремлением. Первый род качественного превосходства именуется созерцательным, а второй — нравственным. Созерцательными качествами превосходства называются потому, что они приобретаются благодаря созерцанию, и, будучи уже приобретенными, подвизаются на поприще созерцания, реализуясь в нравах и практической деятельности. К этому роду относится мудрость в божественных делах; знания о природе; юриспруденция; изошренность в человеческих делах, к которым следует причислить справедливость, воздающую каждому то, что ему положено; храбрость, стремящуюся к достойным делам и избавляющую нас от страха; умеренность, изгоняющую баловство похоти, которая препятствует нам на нашем пути к достойным делам. Таковы описываемые Платоном качественные превосходства и добродетели. Если бы в этих добродетелях присутствовала некая телесная величина, то чем больше в телесном отношении был бы каждый, тем мудрее и справедливее он мог бы быть. В этом случае люди маленького роста не смогли бы превзойти в добродетели рослых людей или даже сравняться с ними в этом. С другой стороны, познание (*scientia*) в виде знания (*notitia*) о наибольших телах, оказалось бы гораздо яснее и обширнее, нежели познание о телах наименьших. Однако мы познаем многие из тех вещей, с величинами которых мы не можем сравниться. Наш дух в равной степени воспринимает вещи как большие, так и малые. И если рассматривать все это вместе, то чем иным будет созерцательное качественное превосходство, как не ясностью нашего умственного восприятия? Или чем иным окажется нравственное качественное



превосходство, как не постоянным кипением нашего стремления, воспламененного ясностью нашего интеллектуального восприятия?

Ясность эта не возникает постепенно, хотя мы и приходим к ней шаг за шагом. Как зайца можно увидеть после долгого пути по его следам, так и каждый после длительных размышлений внутри себя внезапно находит истину, которую искал. Свет истины, как говорит Платон, внезапно вспыхивает в душе человека. Этот свет вспыхивает не мгновенно, как от одного удара о камень, а является результатом долгого исследования, подобно искре, возникающей в результате множества ударов о камень. Сходным образом юношество обретает благонравие в результате длительной привычки. До тех пор пока для воспламенения стабильного разумного жара в нашем стремлении чего-то не хватает, этот жар не может разгореться в достаточной степени и поэтому не может считаться нравственным качественным превосходством. Но в конце концов, благодаря непрерывному раздуванию, у нашего стремления к добродетели возникает достаточный жар. Но к чему наше многословие? Когда зеркало обращено к Солнцу, в нем тотчас вспыхивает солнечный свет. Если поднести к этому зеркалу шерсть, в шерсти тотчас вспыхивает огонь. Стало быть, и в зеркале внезапно возникает солнечный блеск, и в шерсти внезапно вспыхивает огонь. Точно так же в нашем умственном восприятии внезапно возникает ясное постижение истины, а затем — внезапное воспламенение нашего стремления. Взглянем на это еще раз следующим образом. Наше качественное превосходство есть не что иное, как созерцательное постижение истины. Если это созерцательное постижение накапливается постепенно, то одна его часть уже будет в наличии, а другая будет отсутствовать, и поиск ее будет продолжаться. По крайней мере, мы будем владеть знанием в той степени, в какой будем обладать частью истины, и будем в неведении настолько, насколько часть истины еще недоступна нашему знанию. Таким образом, одну и ту же вещь мы одновременно будем и знать, и не знать. Но такое не может присниться и пьяному. Таким образом, наше созерцательное качественное превосходство продвигается вперед не постепенно — не шаг за шагом, от одной своей части к другой, а добывается все целиком, через озарение светом истины. Наше умственное качественное превосходство является также неким постоянным проявлением воли к тому, что диктует выбрать наш разум. Если наша воля будет иметь в себе много частей, и части эти будут возникать постепенно, то одна часть нашей воли будет присутствовать, а другая — отсутствовать. В этом случае, мы будем желать в той мере, в какой присутствует одна часть воли и отсутствует другая ее часть. Отсюда выходит, что мы одной и той же силой души одинаково желали бы одну и ту же вещь и в то же

время не желали. Это было бы чудовищно. Следовательно, поскольку наше умственное качественное превосходство возникает в неделимом мгновении времени, то и само это качественное превосходство является неделимым, если только всякая природа находится в соответствии со своим возникновением, тем более, если она венчается неделимым. Почему же тогда то, что возникает и завершается неделимым образом, само не должно быть неделимым?

Но каково же завершение нашего умственного качественного превосходства? По меньшей мере его завершение должно быть нравственным. Это завершение выражается в очищении души и в отделении ее от подверженного делению тела. Постигание бестелесных и универсальных оснований, лежащих вдали от делимых тел вещей, принадлежит созерцательному качественному превосходству. Ты видишь, что завершение умственного качественного превосходства и качественного превосходства нашего волевого стремления, а равно и их возникновение, является чем-то неделимым и поэтому само умственное качественное превосходство и качественное превосходство нашего волевого стремления должно почитать неделимыми. Оба означенных качественных превосходства демонстрируют неделимую природу, проявляющуюся в особенности в том, что в нашем интеллекте одновременно присутствует множество знаний, а в нашем волевом стремлении — множество нравственных добродетелей. При этом и знания, и добродетели не сливаются воедино по причине своей множественности, а, скорее, умножают и озаряют своим светом друг друга. Мы видим, что одно знание возникает внутри нас отдельно от другого, в результате чего мы можем размышлять над одним нашим знанием, не отвлекаясь при этом в нашем познании на другое. По этой причине мы держим в уме одновременно идеи, до такой степени объединенные меж собой и вместе с тем до такой степени существующие раздельно, что можем на примере одной идеи говорить и создавать нечто свойственное этой идее и при том ничего не говорить и ничего не создавать на основе другой идеи. Такое умственное восприятие не может быть телом. Дело в том, что умственное восприятие неизменно пребывает в одном и том же лоне нашей души так, что оно, с одной стороны, не пытается исторгнуть себя оттуда, а с другой — не сливается с лоном души во взаимном смешении.

Точно так же обстоит дело и с нравственными добродетелями. Более того, хотя в душе мудреца содержится много способностей постижения, тем не менее каждая из них в отдельности целиком проявляет себя в отдельных своих проявлениях. Изучающий геометрию или теологию человек в своей науке имеет некое первое положение, второе положение, третье и так далее, и от познания одного положения продвигается вперед к познанию следующего.

Если первое положение научает второе, а то, в свою очередь, третье, если всякое, что учит чему-либо другому, содержит в себе объект изучения, то из этого следует, что в каждом предшествующем представлении содержится все последующее, а в каждом последующем, точно так же, присутствует все предшествующее. Ведь обычно по показаниям последующих положений мы отыскиваем предшествующие положения. И это совершенно справедливо, поскольку в результатах становятся понятными образы их причин. Эта связь вещей приводит к тому, что мудрец, продумав некое положение, с невероятной быстротой переходит к продумыванию многих иных положений, при том настолько многих, что в одном единственном положении могут одновременно рассматриваться все сразу. В любом отдельно взятом умственном восприятии содержатся все умственные восприятия, и каждое умственное восприятие в отдельности целиком присутствует во всех остальных умственных восприятиях. То же самое происходит и в области нравственных добродетелей. Стоит приобрести одну из них и тотчас можно обладать всеми ними. Ибо кто сможет справедливо воздавать другим людям, если боится угроз или служит собственной похоти? Кто сможет преодолеть свой страх, если его самого расслабляет похоть? Кто сможет повелевать своими желаниями, если сам подчиняется страху? Кто сможет вести достойную жизнь, если не установит для себя, опираясь на благоразумие, наилучшую жизненную цель и не выберет правильного пути к этой цели? Кто, наконец, сможет вести себя предусмотрительно, если острие его разума будет покрывать туман пороков? Из этого следует, что добродетели так взаимосвязаны, что в одной добродетели заключены все добродетели, и в одной добродетели можно обнаружить всю добродетель в целом. Так, вся наука геометрия сокрыта в любом из ее положений, и искусный ум способен извлекать из отдельного ее положения все положения.

Однако делимое качество не может одновременно целиком и полностью присутствовать во многих вещах. Качество может пребывать в одной отдельно взятой вещи, а именно в одном отдельно взятом теле, и распространять свои части по всем частям этого тела. Не все телесное качество целиком присутствует в отдельных частях данного тела, и по этой причине умственные способности и нравы полностью неделимы. Поэтому умственное качественное превосходство не может быть ни телом, ни разделенной в теле формой, ибо умственное качественное превосходство есть субъект неделимых качеств. Следовательно, безумен тот, кто вопрошает, сколь велико знание, или сколь велика справедливость, или считает, что геометрия меньше тела самого геометра. Однако равно безумен и тот, кто спрашивает, насколько велика душа, или полагает, что душа меньше тела, хотя душа абсолютно бестелесна. Душа не только

воспринимает бестелесные начала, но также и в самой себе создает множество бестелесных начал, вбирая в себя виды, содержания и характеры вещей. Особенно это проявляется, когда душа вырабатывает определения (*definitiones*) бестелесных начал. Кто же скажет, что душа, причина бестелесных начал, сама телесна, или что она, субъект добродетелей качественного превосходства, смертна, в то время как обязанность качественного превосходства заключена в противодействии смертным началам? Дело обстоит так, что созерцательная добродетель избегает смертных начал, а нравственная добродетель обращает смертные начала в бегство. Но качество не может противодействовать собственному субъекту. Напротив, этот субъект по необходимости должен быть бессмертен, поскольку он является вместилищем тех качеств, свойством которых является противодействие смертным началам и господство над ними. Сила этого соображения состоит главным образом в том, что душа представляет собой не только субъект для такого рода качеств, но и начало этих качеств. По этой причине душа дает в удел этим качествам способную противодействовать смертным началам природу.

#### ГЛАВА 4

##### *Четвертое доказательство. Тело не может воспринимать умопостигаемый вид и значение*

ТАК считают все греческие платоники. То же самое мы можем подтвердить мнением арабских платоников. Наш разум сможет воспринять какую-либо вещь, например человека, только если он получит в свое распоряжение некую универсальную форму, обозначающую людей. Такую форму платоники называют умопостигаемой формой и умопостигаемым видом. Получив в свое распоряжение такую форму, наш разум начинает судить о том, что представляет собой природа человека, а именно, что человек есть наделенное разумом одушевленное существо. Это суждение платоники называют то представлением и понятием (*conceptus et conceptio*), то рациональным основанием и определением познаваемой вещи (*rei cognoscendae ratio et definitio*), которое мы также обычно именуем знанием (*scientia*). Если наше тело будет распростирать вширь наш разум, то к телесной плоскости присоединятся умопостигаемая форма и понятие. На самой этой телесной плоскости рассмотрению подлежат две вещи, а именно точка и протяженность. Стало быть, местом существования означенной формы и означенной протяженности будет либо некая точка тела, либо его протяженность. Однако если не должно допускать ни того, ни другого, что мы будем

далее доказывать, то следует вывод, что наш разум не простирается в нашем теле.

Сначала давайте докажем, что точка не может быть местом пребывания формы и протяженности. Прежде всего следует заметить, что точка не существует сама по себе. Точка так прикреплена к размеру тела, что во всех случаях является границей тела. Если точка, в соответствии со своей природой, вмещает в себя какую-либо вещь, то, определенно, принимает только предел некой величины, которую размер данного тела, границей которого является точка, в состоянии принять. Следовательно, как размер тела принимает в себя величину входящей в него вещи, так и граница такого рода величины принимает в себя границу величины. Поэтому все, что принимается точкой тела, не свободно от величины. Стало быть, если вместилищем умпостигаемой формы является точка, то этот вид не может быть делимым и иметь свою границу в точке тела, а прочие свои части — в протяженности тела. То, что умпостигаемая форма является неделимой, мы постараемся доказать ниже. Далее, если станут утверждать, что точка так вмещает означенную форму, что является единственным местом пребывания и фундаментом этой формы, и что означенная форма лишь благодаря точке остается отделенной от тела, то в этом случае точка также должна быть отделена от плоскости, особенно когда отсутствует акцидентный субъект или он имеется, но возникает в результате действия. Такого рода точка будет отделена от линии, у плоскости не будет границ, и линия будет ограничена ближайшей к ней самой точкой. С другой стороны, в результате собственного действия возникнет другая точка, в которой может возникнуть место пребывания акцидентной формы. Эта точка будет также отделена от линии, поскольку рациональное основание всех точек одно и то же. Отсюда получается, что либо на линии нет ни единой точки — глупее чего и придумать нельзя, ибо в этом случае линия была бы лишена точек — либо длина линии состоит из точек, что также смешно, поскольку прибавление точки к точке не увеличивает длины. Это наглядно видно из следующего. Если представить себе три следующие друг за другом точки, то зададим вопрос: средняя из этих точек вынуждает две крайние точки настолько отстоять друг от друга, что они не могут взаимно касаться друг друга, или средняя точка не препятствует соприкосновению крайних точек? Если средняя точка заставляет крайние точки отстоять друг от друга, то в этом случае средняя точка касается одной из крайних точек не той же самой своей частью, какую она касается другой крайней точки, ибо в противном случае средняя точка не могла бы разделять две крайние точки. Поэтому если одной своей частью средняя точка смотрит на одну из двух крайних точек, а другой своей частью на другую, то в этом случае

средняя точка состоит из двух частей. В результате средняя точка не является точкой, поскольку она подвержена делению. По этой причине мы должны признать, что средняя точка не препятствует столкновению крайних точек. Следовательно, во всех точках будут находиться все точки и своим столкновением они не создают протяженности, поскольку средняя точка не создает никакого интервала между другими точками. Если же телесная протяженность состоит не из точек, то в этой телесной протяженности не обнаруживается никакой точки, которая могла бы когда-нибудь возникнуть сама по себе так, что в результате возник бы субъект умственно постигаемой формы. Возможно, кто-нибудь скажет, что точка существует в теле благодаря потенции, а не благодаря действию, и что благодаря этой самой потенции возникает субъект умственно постигаемой формы. Хотя это было уже нами опровергнуто, опровергнем это вторично. Такого рода точки, поскольку они, с одной стороны, существуют благодаря потенции, а не действию, а с другой стороны, поскольку они бесконечны, то они никоим образом не разделяются между собой так, что одна из них получает умопостигаемую форму в большей степени, нежели другая. Следовательно, все точки получают умопостигаемую форму. По этой причине наш разум либо одновременно получит, благодаря действию, бесчисленные формы каждой отдельно взятой подлежащей умственному постижению вещи, либо постигнет ту же самую вещь одновременно через бесконечное число точек. Но и то и другое невозможно. С одной стороны, невозможно существование бесчисленных благодаря действию форм, а с другой — невозможно существование бесконечного числа умопостигательных способностей. Из этого ясно, что точка тела не может служить местом пребывания умопостигаемого вида. Но, быть может, сама непрерывность точек или телесная протяженность будет местом пребывания умопостигаемого вида? Никким образом. Ибо всякая форма, воспринимаемая подверженным разделению субъектом, становится подверженной делению. Следовательно, если означенный вид воспринимается от плоскости тела, он становится широким и подверженным делению. Но умопостигаемый вид не может становиться таким. Я докажу это следующим образом. Если вид рассечь на части, то полученные части неизбежно будут либо похожими одна на другую, либо непохожими. Но не следует допускать ни одно из этих предположений. Не следует допускать, что эти части похожи. Дело в том, что если эти части так схожи между собой, что в каждой части целиком содержится рациональное основание всего вида, подобно тому как в отдельных каплях воды полностью сохраняется рациональное основание всей воды, то, определенно, наш разум в любой части усмотрит целое, и одна часть вида будет достаточна для понимания всей вещи в целом. Прочие

части окажутся излишними. Кроме того, из-за своего вида, который полностью подобен самому себе, такая вещь введет в заблуждение уже настроенный на познание интеллект — наше суждение приходит в замешательство при отделении частей от целого. То же самое происходит при рассмотрении всякой вещи, состоящей из отдельных частей, а особенно при рассмотрении вещи, состоящей из частей разной природы. При этом наш разум не сможет отделять как части от частей, так и части от целого. В действительности же у части как части имеется одно рациональное основание, а у целого как такового другое. Этот вывод постоянно подтверждается суждением нашего разума, поскольку ни само целое не в состоянии быть частью, ни часть не может быть целым. Мы считаем необходимым полностью отрицать сходство частей вида более всего на том основании, что поскольку наш разум постигает части вещи именно как части, а целое как целое, то различает при этом и части, и целое. Наш разум может различать части и целое только при наличии во всем этом некоего природного различия. Отсюда следует, что части умственно постигаемого вида, если только этот вид обладает частями, вполне определенно отличаются как от целого, так и друг от друга. К этому присоединяется и другое соображение. Части, которые полностью схожи как между собой, так и с целым, когда составляют своим взаимным соединением некое целое, определенно составляют это целое не иначе, как посредством возрастания числа и величины. Это мы наблюдаем в зернах пшеницы и каплях воды. Ибо где не изменяется форма, но тем не менее происходит внутреннее изменение, там определенно происходит либо возрастание, либо убывание. Стало быть, если означенный вид разума срастается из частей, то он будет представлять собой некое число, либо некую множественность, иначе говоря, либо некую островерхую массу, либо некий континуум. Следовательно, через означенный вид мы сможем постигать только большие числа, либо большие размеры, либо фигуры. Такой вид будет иметь больше отношения к воображению и фантазии, нежели к разуму.

Из этого можно сделать вывод, что воспринимаемая нашим разумом форма не может делиться на схожие между собой части. Но неужели эта форма может делиться на несхожие между собой части, как например тело животного разделяется на куски — на мясо и жилы? Ни в коей мере. Ибо с помощью этой формы наш разум познает, чем является субстанция вещи, как мы о том уже сказали. Субстанция вещи более всего постигается с помощью определения (*definitio*). Определение состоит из рода и различия, как например определение человека состоит из одушевленности и рациональности. Одушевленное начало есть род, посредством которого человек общим образом соответствует прочим одушевленным существам.

Рациональное начало есть различие, посредством которого человек отличается от прочих, лишенных разума, одушевленных существ. Поэтому если в этой форме присутствует разнонаправленность (*diversitas*) частей, то она будет существовать исключительно благодаря роду и различию (*genus et differentia*). Пусть род и различие будут, если тебе угодно, частями умственно постигаемой формы. Пусть они простираются через пространство тела.

Послушай же, что из этого получится. Поскольку части тела могут делиться до бесконечности, то и род и различие могут тогда бесконечно рассеиваться вместе с ними, и в определении вместе будут содержаться бесчисленные рода и бесчисленные различия. В действительности же не будет никакого определения, поскольку наш разум не в состоянии постичь такую бесконечность, не ограниченную никакими пределами. И мы будем (что может быть абсурднее?) либо бесконечно снова и снова разворачивать те же самые рода и те же самые различия, либо от рода, путем разделения, бесконечно восходить к роду, и точно так же от различия, путем разделения, восходить к различию. Такое восхождение и нисхождение невозможно по той причине, что истинный разум в конце концов доходит до первых родов вещей и предельных определений, далее которых продвижение невозможно. По этой причине высшим родом в человеке является субстанция, и этот род не превращается ни в какой иной род, а вполне определенная потенция хода мысли (*certa discurrendi potentia*) является предельным различием (*ultima differentia*). Означенное различие нельзя втиснуть в рамки другого различия. Это заблуждение только увеличивается в связи со следующим обстоятельством: если род и различие пребывают в какой-либо вещи, то в результате действия они становятся беспредельны. Ведь то, что способствует сущности вещи и относится к природной иерархии, действительно существует в природе и существует именно благодаря действию, а вовсе не является плодом человеческого размышления. Однако природа не допускает, особенно если это касается тел, существования некоего множества, неисчислимого либо по его собственному свойству, либо ставшему таковым в результате действия. Однако в телах существовала бы неисчислимая множественность, если бы бесчисленные рода и бесчисленные различия распределялись бы в равной мере по частям тела. В этом случае и частей тела было бы точно такое же множество. Мы вновь обращаемся с вопросом к эпикурейцам, которые разделяют как вид в разуме, так и форму в теле и помещают одну часть вида в одной части разума, а другую в другой, например в правой части разума они помещают род, а в левой — различие. Но почему правая часть нашего разума более подходит для рода, а для различия более подходит левая его часть? Разве не всякая часть разума в равной мере



является разумом? Да не будет наш разум состоять из неразумных частей. Следовательно, всякая частица нашего разума в равной мере смотрит и на то, и на другое — и на род, и на различие. Следовательно, всякая частица нашего разума вмещает в себя и род, и различие. Поэтому, если всякая частица разума вмещает в себя и то и другое, то и род, и различие будут находиться в обеих половинах нашего разума. Отсюда следует, что обе части нашего разума не отделены друг от друга. Однако, по воле эпикурейцев, случай (casus) приводит к тому, что одно из этих двух попадает в правую часть нашего разума, а другое в левую. Но пусть тогда эпикурейцы ответят нам: существуют ли эти вещи в дальнейшем в раздельном состоянии или они взаимно смешиваются? Если они ответят, что эти вещи в дальнейшем существуют раздельно, то из этого последует вывод, что знание невозможно. Ибо не может возникнуть определение, если род и различие взаимно отделены друг от друга. Ни в одном из них, помещенных отдельно друг от друга, нет знания о самой вещи. Необходимо, чтобы род и различие сошлись воедино, дабы в одном разуме одновременно могло возникнуть с помощью определения единое знание одной конкретной вещи. Определенно, необходимо, чтобы и род, и различие присутствовали во всем разуме, чтобы разум правильно их воспринимал, так как то, что присутствует лишь в одной части разума, еще не может интегрально восприниматься разумом. Ведь деятельная способность принадлежит всей вещи, а не ее части.

Стало быть, эпикурейцы неизбежно должны признать, что род и различие смешиваются между собой. Но каким образом они смешиваются? Смешивает их случай или разум? Случай, утверждают эпикурейцы. Великий грех утверждать подобное. Ведь такого рода смешение было бы крайне редким, и только тогда, когда оно бы происходило, эпикурейцы соглашались бы, что соединенные таким образом род и различие являются бестелесными, на чем мы настаиваем. Наконец эпикурейцы придут к допущению, что разум смешивает род и различие. На основании этой их уступки мы тотчас вносим два постулата. Во-первых, разум является бестелесным, если он приводит полученные им формы к бестелесному состоянию, что, собственно, отвергают эпикурейцы. Во-вторых, совершенное разумом смешение будет истинным только в том случае, если и в самих вещах возникнет некое единение такого рода, ибо то, что разум создает вопреки природе вещей, является скорее вымыслом, нежели знанием. В общем и целом необходимо, чтобы рода и различия взаимно соединялись и разъединялись природой, а не измышлением ума или тем положением, какое занимают в нем род и различие. Ведь если это происходит измышлением нашего разума, то в этом случае мы не познаем, а впадаем в заблуждение.

А если все зависит от положения, как например когда род находится в правой части разума, а различие в левой его части, то уж, определенно, разум, поскольку ему позволено решать эти общие вещи, сам разделит и род, и различие. Посредством этого деления род и различие будут разделены телесным образом, и одна половина рода останется в половинной части правой части разума, а вторая половина останется в другой. То же самое произойдет и с различием. Будет возможным и повторное деление. Далее последует не деление, а разрывание, и пока мы будем разрывать род и различие, мы уничтожим само знание. Поэтому если род и различие нельзя растерзать делением, но, напротив, и род, и различие сохранятся в неприкосновенности в любой части разума, то ни тот, ни другой уже не будут более телесными, поскольку, определенно, не будут нуждаться в характеристике количества (*quantitas*), а тот, кто будет рассекал род и различие, обнаружит бесконечное число родов и различий. Это множество будет существовать отнюдь не по природе, напротив, оно будет порождением человеческой изобретательности.

Возможно, чтобы избежать этих упреков, эпикурейцы не станут более настаивать на том, что означенный умственно постигаемый вид непременно должен состоять из рода и различия, и допустят, что он может состоять и из других частей. Мы же зададим им вопрос, отличается ли часть вида, какой бы величины она ни была, от всего вида в целом или же она от него не отличается. Если часть вида не отличается от целого вида, то, определенно, то, что не отличается от целого, будет уже не частью, а целым. Означенный вид уже не будет составным, если он сам несколько не отличается от своих частей, поскольку в этом случае он будет избавлен от заключенного в собственных частях различия. Следовательно, эпикурейцы вынуждены будут признать, что часть вида отличается от целого вида, а мы станем допытываться у них, каким именно образом часть вида отличается от целого вида. Если часть не отличается от целого вида так, как отличаются от вида род и различие, что мы уже доказали, то, возможно, часть отличается от целого вида так, как вид отличается от вида или фигура отличается от цвета? Но такое допущение невозможно, поскольку вид не может существовать внутри вида, а под цветом не может быть сокрыта фигура. Однако часть находится внутри целого и удерживается целым. Возможно, чтобы доказать, что означенный вид и восприятие нашего разума обладают сокрытыми под этим видом частями, эпикурейцы прибегнут к числам и станут доказывать, что вид отличается от своих частей так, как число четыре отличается от числа два, а два отличается от единицы. Хотя выше мы уже опровергли этот тезис, опровергнем его тем не менее еще раз. Быть может, эпикурейцы считают, что

части вида и умственного восприятия, которые они называют знаниями, сами являются знаниями? Если они так считать не склонны, то в этом случае они будут создавать знание из незнания, как если бы они выстраивали белизну из фигур. А если они все же склонны считать, что части вида и умственное восприятие являются знаниями, мы опровергнем их следующим образом. Среди философов известно, что любое знание имеет свой объект, к которому оно обращено, и который философы именуют «познанным» (*scitum*). Так вот, пусть эпикурейцы объяснят нам — поскольку означенные знания, являющиеся частями единого знания, не могут быть лишены своего объекта познания, — является ли «познанное» каждой из частей знания тем же самым, что и «познанное» целого знания, или же иным? Если эпикурейцы ответят, что «познанное» является одним и тем же, то в этом случае уже ни одна из частей знания не будет частью, а станет самым целым, после того как сравняется с целым. Ибо там, где уравниваются объекты знаний, там уравниваются и сами знания. А если эпикурейцы ответят, что «познанное» частей знания и целого знания является одним и тем же, то за этим вновь последует абсурдный вывод, что помимо знания частей будет существовать еще и знание всего «познанного». Кроме того, из познания частей не возникнет познание целого там, где отдельные знания не соединяются в универсальное знание.

Однако давайте вновь двинемся дальше следующим образом. Наш разум более всего воспринимает рациональное основание вещей, единое и универсальное: я разумею здесь саму доброту (*bonitas*), одинаково общую для многих благ. Насколько рациональное основание такого рода является универсальным, настолько же оно является простым. Точно так же рациональное основание Бога или ангела, когда оно познается истинным образом, расценивается как неделимое. Эти рациональные основания называются умственно постигаемыми сущностями. Наш разум никогда бы не смог их познать, если бы не имел в себе их формы в качестве их образов (*imagines*). Ведь если наш разум делает что-либо в процессе познания, он делает это непременно в сопряжении с действием и не делает это в отрыве от действия. Наш разум не действует иначе, как в процессе действия, а в действии он действует через форму. Разум может созерцать сущности, только вооружившись их формами. Хотя такие формы называются порой умственно постигаемыми (*intelligibiles*), все же более точно их следует называть интеллектуальными (*intellectuales*) формами, а сущности — умственно постигаемыми (*essentiae intelligibiles*). Ибо так было у древних платоников. Если некая форма — образ такой сущности — распадается в нашем сознании на части, дело с этими частями обстоит так, что ни одна из этих частей не обращена к самой сущности, либо

одна из частей обращена к сущности, а другая нет, либо все части обращены к сущности. Если принять первый вариант, то, в этом случае, вся означенная форма совершенно не обращена к сущности, поскольку части не оглядываются на сущность. Ведь как вся форма состоит из частей, так и все внимание частей к целому составлено из совокупного внимания всех частей вместе. Поэтому если часть не обращена к сущности, то, в этом случае, часть не будет образом сущности и не будет способствовать ее постижению. Если же принять второй вариант, то выходит, что та часть, которая не обращена к сущности, не имеет никакого отношения к интеллектуальной форме, поскольку она не взирает на умственно постигаемую сущность. А если принимается третий вариант, то мы тотчас зададим вопрос, имеет ли каждая из частей один и тот же аспект по отношению к сущности или же одни части имеют один, а другие другой аспект. Если эпикурейцы ответят нам, что части имеют один и тот же аспект и имеют его только в том случае, если каждая из этих частей представляет собой всю сущность, то из этого ответа последует вывод, что ни одна из этих частей не будет частью интеллектуальной формы, но что любая из этих частей может оказаться целой формой. Такая отдельно взятая форма будет достаточна для познания. Сохранятся и прочие способствующие действию формы, которые станут бесчисленными благодаря действию, если будут рассекаются вместе с делением тела. Если части будут иметь разные аспекты, то это может происходить не иначе, как только если отдельные части формы будут взирать на равное им число частей сущности. Поскольку интеллектуальное начало должно быть равно умственно постигаемому началу, то из этого следует, что означенная сущность становится подверженной делению. Однако верный здравый смысл делал такой вывод: сущность обладает простым строением. Простое устройство можно оценить, только рассматривая его в простом аспекте. С помощью сложного рассмотрения различных частей можно было бы оценить только сложное устройство. Мы полагаем, что эпикурейцы впали в это свое заблуждение по той причине, что считали, что некоторые знания пребывают в составных вещах, как например знание о человеке, который одновременно состоит из одушевленного существа и рационального существа, словно из своего рода и различия. Таково также знание о числе семь, десять и других числах, состоящих из составных чисел или единиц. Мы же со своей стороны считаем, что человек, как таковой, является единым и простым, поскольку его единая форма является признаком того, что человек не делится на множество людей. Ведь если ты разделишь человека в соответствии с его видом на род и различие, то ни род и ни различие не есть человек. Если ты будешь делить человека в соответствии

с отдельными его частями на голову, грудь и бедро, то ни одна из этих составных частей не будет человеком. Ты будешь рассекать тело, деля его на члены, которые суть тела, но при этом ты не рассечешь человека, поскольку не сможешь рассечь его на людей. А то, что таково в самом себе и что не делится на большее число единиц такого же качества, определенно, является простым и неделимым. Также и монета стоимостью в денарий как таковая не делится на части, поскольку представляет собой единый вид и единую форму, которую мы не можем разделить на большее число денариев. Поэтому если мы делим денарий, то делим его число, поскольку делим его на числа. При этом мы не делим сам денарий, поскольку не распределяем его на денарии. Этому положению не препятствует то обстоятельство, что вид включает в себе и род, и различие. Ибо внутри вида существует не две формы, а одна.

Пусть в природной иерархии одно дело быть одушевленным началом, а другое — быть разумным началом, однако в случае с человеком эти вещи суть одно и то же, и сама природа человека — я хотел бы выразиться здесь на манер Платона — представляет собой некую разумность (*rationalitas*). В свою очередь, разумность в человеке есть не что иное, как одушевленность (*animalitas*), приведенная в действие, которое осуществляется рациональным началом. Такая простая форма, основа простого бытия, является видом. Такой вид не делит себя на отдельно взятых людей. Напротив, такой вид целиком объединяет себя с отдельными людьми, и благодаря этому виду отдельные люди становятся единым началом. От этого отличаются те вещи, которые, не имея отношения к виду, примыкают к нему извне. Сказанное означает простоту вида. Это хорошо видно из того, что вид не принимает в себя больше или меньше, поскольку стоит на определенной ступени природы. Виду нельзя ничего прибавить, у вида нельзя ничего отнять без изменения самого вида. Об этом свидетельствуют виды чисел. Семь есть некий вид числа. Прибавь к ней единицу, и ты получишь число восемь, которое представляет собой новый вид. Отними от семи единицу, и ты получишь новый вид числа — шестерку. Знание является знанием не об отдельных вещах, иначе говоря, родах, а знанием о видах. Поскольку отдельные вещи бесчисленны и подвержены изменениям, трудно схватываются и непрочно удерживаются, а рода из-за смешения не различаются полностью внутри себя, поскольку, как я уже сказал выше, знание является знанием о видах, а виды являются простыми, то и знание о видах является простым, если только знание есть достижение истины. Истина, в свою очередь, есть уравнение вещей и разума. Нас не приводит в смущение ни множество слов, ни разнообразие многочисленных помыслов, из которых, как может показаться, и составляется знание. Эти помыслы в действительности являются

приготовлениями к знанию, прислужниками знания. Знание есть единое действие или состояние, например простое прикосновение к простой форме или нераздельное созерцание нераздельной формы. Внезапно загорается свет интеллектуального постижения. Но благодаря этому с большей очевидностью опровергается заблуждение эпикурейцев, потому что существует множество знаний о вещах, которые, несомненно, неделимы. Ибо кто способен разделять единство? Кто способен разделять простоту и чистоту? Кто способен просто и непосредственно разделять самого себя? Далее, все то, что мы разделяем, мы делим на части, предшествующие целому, а эти части, в свою очередь, уже не состоят из предшествующих им частей. Мы делим человека на одушевленное и рациональное существо. Одушевленное существо мы делим на тело и на природу чувственного восприятия. Тело мы делим на субстанцию и количество. Субстанцию мы делим на бытие и на достаточную способность к существованию (*sufficientia subsistendi*). Я не знаю, на какие части мы должны разделить само бытие, разве что Плотин и Прокл делят бытие на единство и множество. Однако само единство Плотин и Прокл не будут делить далее. Никто не станет делить единство на числа, никто не станет делить точку на величины, никто не станет делить предельную форму вещи на иную форму или перво материю на материю. Наконец, никто не станет делить те концепты нашего разума, которые постоянно освещают внутри нас путь к познаниям, никто не станет возводить их к более известным или более ранним концептам. Там, где останавливается разделение, останавливается и определение. Там, где заканчивается определение, царит совершенная простота.

На этом основании следует сделать вывод, что первые концепты нашего разума просты, и то, что из них возникает, отчасти таково, что хотя и кажется делимым, рождается менее всего подверженным делению — поэтому постижение концептов нашего разума неделимо — а отчасти является полностью простым и по этой причине постижение их не представляет труда, если только способность нашего умственного восприятия соответствует воспринимаемому объекту. Если концепт (*conceptus*), познание (*notio*) и восприятие (*perceptio*) являются простыми, то и умственно воспринимаемые формы, откуда возникает все названное выше, также являются простыми. Если это так, то наш разум также является простым, поскольку разум есть субъект простых вещей. Чем проще устроена вещь, тем труднее она поддается делению. По этой причине наш разум, как было сказано выше, в своем познании достигает высшей ступени, а в своем жизненном существовании достигает высшей ступени неделимой природы. Дело в том, что способность умственного постижения есть рефлексия жизни на саму себя. По этой причине, если жизнь

посредством способности умственного восприятия, которое непосредственно сопутствует жизни, достигает высочайшей простоты, которая превосходит неделимую природу, то в гораздо большей степени способность умственного восприятия достигает неделимой ступени, стоящей на втором месте после самой простоты.

## ГЛАВА 5

*Пятое доказательство. Если разум является телом, то он осуществляет умственное постижение посредством бега и прикосновения*

ЕСЛИ разум является телом или формой, разлитой по всему телу, то разум, как мы сказали уже в другом месте, содержит в себе две вещи — точку и поверхность, и определяется теми же самыми условиями, что и тело. По этой причине разум воспринимает воспринимаемые вещи не иначе, как прикасаясь к ним и увеличивая себя за их счет. При этом разум движется в разные стороны — на манер тела. Стало быть, разум, чтобы постигать, может прикасаться только точкой, или только поверхностью, или и тем и другим? Если разум прикасается только точкой и для осуществления познания имеет необходимость в прикосновении, то он не может познавать величины вещей, поскольку через точку разум прикасается только к точкам, а не к величинам. И даже если бы разум мог прикоснуться точкой к величинам вещей, он никогда бы не мог познать их целиком, поскольку величина имеет бесчисленное количество точек. Вершиной познания является интеллект, а кульминацией точек является величина. Непозволительно пересекать насквозь беспредельные величины. Стало быть, наш разум никогда не сможет постигнуть ни всего в целом, ни всей его величины (*magnitudo*). Следовательно, мы не пользуемся исключительно точкой. Но неужели для прикосновения мы используем исключительно ширину (*latitudo*)? никоим образом. Ведь в этом случае наш разум познавал бы только то, к чему прикасается ширина, а это есть то, что распространяется самой шириной. На самом деле, помимо этого мы познаем многое другое. Некоторые люди прибегнут к такому способу объяснения, а именно — станут утверждать, что в процессе познания наш разум пользуется двумя вещами — для познания простых вещей точкой, а для познания всего остального — шириной. Такое объяснение является правдоподобным, но не истинным. Прежде всего через точку наш разум касается только тех вещей, которые, как и точка, прилагаются к телу. При этом наш разум не касается изолированных форм и чисел. Далее, по ширине наш разум пробегает по всей величине познаваемого тела, дабы познать

его полностью. Но никакая ширина не может пробежать все пространство величины, не пробегая хотя бы какой-то своей частью по длине тела. Следовательно, наш разум в процессе своего разбегания в разные стороны будет по порядку придвигать отдельные свои части к каждой части изучаемого тела и будет познавать с помощью этого придвижения. А в процессе познания наш разум придвинет бесконечное число своих частей. Ибо наш разум будет обладать стольким числом своих частей, если возникнет большое телесное пространство. Стало быть, за краткое время наш разум неизмеримое число раз сможет познать любую часть изучаемого тела, равно как познать само тело через его части, познанные неизмеримое число раз, причем сделает это, если можно так выразиться, неисчислимыми способами.

Но давайте кратко завершим наше доказательство знаменитой мыслью нашего Платона. Все, что можно постичь разумом, либо по своей природе является простым, либо это можно уразуметь, по крайней мере, в тот момент, когда оно из-за своего распадаения становится простым. Но поскольку неделимые начала постигаются исключительно с помощью неделимых начал, то и заключенная в нас сила, которая постигает эти начала, также является неделимой. Поэтому если утверждают, что наш разум является телесным, то он тем не менее постигает означенные начала отнюдь не своей шириной, но скорее чем-то неделимым на части. Если наш разум постигает исключительно с помощью чего-то неделимого, то и умственно постигает исключительно с помощью чего-то неделимого на части. Только неделимое на части начало нашего разума и есть истинный разум. Ему нет нужды в прочих частях для того, чтобы быть интеллектом, поскольку для интеллектуального восприятия у него нет нужды в других частях. Дело в том, что для интеллектуального восприятия нашему разуму вполне достаточно названного выше единого неделимого начала. Это единое и есть наш разум. Запомни это. Отдели от этого неделимого начала все прочее, и ты получишь простой разум. Простота этого разума явствует также из того, что разум способен постигать точку без долготы, линию без ширины, поверхность без глубины, число без местоположения, красоту без примеси отвратительного. Наш разум разделяет эти начала и размещает отдельно друг от друга, пользуясь своим размышлением. При этом наш разум размышляет тем же образом, каким он и воспринимает. Что же касается телесной формы, то она не воспринимает эти начала, как наш разум, который расставляет их отдельно друг от друга. Если то обстоятельство, что наш разум постигает простые и неделимые начала, ясно показывает, что наш дух является простым и неделимым, то с еще большей ясностью показывает это следующее положение. Те вещи, которые сами по



себе были простыми и неделимыми, но, соединившись с другими вещами, стали составными и делимыми, наш дух отделяет от им противоположных и вновь делает их простыми и неделимыми. Однако наш дух не был бы в состоянии восстановить их простую и неделимую природу, если бы сам не был простым и неделимым. Наконец, если наш дух возвращает чистоту загрязненным началам, то это означает, что сам он стоит выше скверны и ей не причастен.

## ГЛАВА 6

*Шестое доказательство. Наш разум в соответствии со своей природой полностью воспринимает то, что получает. Он не сможет этого делать, если будет телесным*

ТЕЛО может содержать в себе нечто только при условии уравнивания количества, с помощью которого тело целиком охватывает собой какую-либо вещь: часть вещи он охватывает своей частью, а именно большей своей частью большую вещь, а меньшей частью — меньшую. Наш разум принимает вещи совсем другим образом, а именно, всем собой он берет то, что получает. Ибо он берет тем же самым образом, каким и умственно постигает, а умственно постигает он всем своим объемом все, что становится объектом его умственного постижения. Определенно, если кто-то скажет, что наш разум имеет две телесные части, из которых одна получает вещь и ее умственно постигает, а другая не делает ни того, ни другого, то мы опровергнем такое высказывание утверждением, что в действительности наш разум является той частью, которая получает вещь и умственно ее воспринимает. Если слово «интеллект» (*intellectus*) получило свое название от понятия «умственного восприятия» (*intellegendo*), то ясно, что та часть разума, которая неспособна умственно воспринимать, не является интеллектом. По этой причине та природа, которая действительно является интеллектом, целиком воспринимает собой и познает любую представленную ее умственному восприятию вещь.

Следовательно, когда тело человека становится субъектом умственного постижения, то таковым субъектом становятся и члены этого тела. Человеческое тело познает всем своим объемом и всем своим объемом познает каждый его член. Ведь когда кто-то сравнивает один член тела с другим и соотносит члены тела с целым телом, он неизбежно в равной степени познает и члены тела, и все тело. Тебе не следует предполагать в человеческом разуме две части, из которых одна часть познает один член, а другая — другой. Дело в том, что ни одна из этих двух частей не могла бы осуществлять

означенное сравнение и сопоставление. Если наш интеллект познает вещи таким же образом, как их и получает, то, определенно, всем своим объемом он должен воспринимать как целое тело, так и отдельные члены этого тела. Но ни одно тело, ни одна телесная форма не могут воспринимать что-либо таким образом, и ни одно тело не может быть равным всем телам. Ибо каким образом тело собаки может быть равно телу муравья, лошади, слона или Солнца? Напротив, наш разум полноценно равен всем телам как самым большим, так и самым малым. Причина состоит в том, что разум одинаково воспринимает все в своем интеллектуальном восприятии. Наш разум не только равен большим и малым телам, но равен также величайшему равенству (*summa aequalitas*), поскольку он правильно измеряет по отношению к высшему равенству все более или менее равные вещи в соответствии с их возрастанием. Наш разум, сопричастник равенства, помещает себя в середину между различными вещами и самим равенством. Поэтому если наш разум ставит себя наравне с величайшим равенством, то его не может смутить неравенство неравных качеств.

## ГЛАВА 7

*Седьмое доказательство. В процессе восприятия форм вещей наш разум не утрачивает собственной формы, а тела ее утрачивают*

ТЕЛА, когда воспринимают формы других тел, обычно утрачивают собственные формы. Каким образом вода сможет надеть на себя огненный жар, если не снимет с себя при этом свою холодность? Поэтому если, приняв чужое, вода удерживает и свое, то в этом случае она становится менее совершенной. Например, если в вине имеется сладость, то влитая в него вода также становится сладкой, но вкус вина при этом слабеет. Разум, напротив, принимает формы всех вещей и познает их, а познав, обдумывает их в самом себе. При этом в процессе принятия этих форм наш разум не утрачивает собственной формы и не делает ее слабее. Ведь поскольку — благодаря действию — отпечатывается внешний облик и внутреннее содержание каждой вещи, и поскольку действием интеллекта является интеллектуальное восприятие, то из этого следует, что формой интеллекта является сама, если можно так выразиться, природная интеллектуальность (*intellectualitas naturalis*). Эта природная интеллектуальность считается достигшей полного совершенства в тот момент, когда ее действие, а именно интеллектуальное восприятие, достигает своего наивысшего совершенства. В свою очередь, степень совершенства интеллектуального восприятия напрямую

определяется числом форм вещей, которое оно может воспринять. Чем большее число форм вещей воспринимает интеллектуальное восприятие, тем возвышеннее, быстрее и прозрачнее оно становится. По этой причине наш интеллект, в процессе восприятия всех телесных форм, не только не утрачивает своей формы, но — что полностью противоположно природе тела — делает ее в высшей степени совершенной. Наш разум проникает в субстанции телесных форм и созерцает все, содержащееся в отдельных формах, благодаря своей способности через составление (*compositio*) видеть в простых вещах смешение, а через разложение (*resolutio*) созерцать в смешенных вещах простые вещи. Следовательно, наш разум находится во всем так, как всё пребывает в отдельных вещах. С другой стороны, наш разум находится вне всего телесного и стоит высоко над ним. В противном случае, он не мог бы отделять телесные начала от бестелесных, а бестелесные начала от телесных. Если наш разум находится во всех телесных вещах, то он по своей природе властвует во всем над всеми ними. По этой причине никакая телесная сила не может поколебать его положения.

#### ГЛАВА 8

*Восьмое доказательство. В разуме заключена  
универсальная форма. Такая форма  
не может пребывать в теле*

ТЕЛО и простирающаяся по телу форма являются, если можно так выразиться, настолько материальными и сопряженными со временем и местом, что не могут иметь никакой универсальной силы. Чем ближе объект находится к телесной материи, тем ограниченнее его возможности, а чем дальше он отстоит от нее, тем шире его возможности. Если бы интеллект был телом или разлитой в теле формой, то все воспринятые им формы, даже если сами по себе они были бы универсальными, оказавшись в интеллекте, полностью становились бы частичными и материальными. Ибо в субъекте, полностью привязанном к пассивности материи, формы не удерживают своей силы, способной представлять собой нечто универсальное. Если бы интеллект помышлял что-либо таким вот образом, то он делал бы это посредством материальной формы, привязанной к единичным условиям. Поскольку истинное действие каждой вещи следует за формой действующей вещи, то и действующий посредством такой формы, иначе говоря, мыслящий интеллект мыслил бы исключительно единичным образом (*singulariter*). Но каково действие, таков всегда и результат. По этой причине мыслящий единичным образом интеллект помышлял бы

исключительно единичные вещи и не мог бы помышлять ничего общего и универсального. Интеллект мог бы мыслить в самом себе только об одном каком-нибудь человеке, например о Сократе или Платоне, но не мог бы мыслить о человеческой природе, в равной степени общей им обоим. Интеллект не мог бы устанавливать универсальные правила для большей части нравов и искусств, не мог бы санкционировать законы, регулирующие многие действия людей. Если же разум ежедневно, без всякого выбора и опыта, порождает в самом себе универсальные формы, то выходит, что сам источник универсальных форм является природным источником и природным их вместилищем. Такого рода формы менее всего привязаны к какой-либо материи, а следовательно, и наш разум не привязан к материи и в силу этого менее всего подвержен порче. Ибо порча происходит из-за происков материи.

## ГЛАВА 9

### *Девятое доказательство. Разумы взаимно охватывают друг друга, а тела не делают этого никогда*

ДВА телесных начала не могут удерживать друг друга во взаимных объятиях. Ибо то, что удерживает другое благодаря своему количеству, превосходит своей величиной то, что удерживает. Но тело не может быть одновременно и больше и меньше другого тела. Так сфера Сатурна обходит в круговом движении сферу Юпитера и удерживает ее, но не наоборот. Один разум удерживает другой и равным образом им же удерживается. Мой разум рассматривает твой разум, а твой рассматривает мой. Таким образом, наши разумы, взаимно рассматривая друг друга, взаимно друг друга принимают. Принятием они умственно постигают друг друга и обнимаются в умственном постижении. И, что еще важнее, один разум, созерцая природу всех разумов, обнимает все разумы. Поэтому каждый разум может созерцать какой угодно разум, а он может это, если только сосредоточит свое внимание, несмотря на то, что один разум охватывается другим. Но тело не может охватывать другое тело. Если какой-нибудь вид вещей является бессмертным, то из этого следует, что отдельная, уравнивающая себя со своим видом субстанция становится бессмертной. Любой разум может заглянуть в любой другой разум, если соприкасается с ним, и в отдельных разумах созерцает вид всех разумов. При этом созерцании разум уравнивает себя посредством обратного действия (*actus reflexus*) со своим видом, который является познанием. Следовательно, и посредством прямого действия (*actus rectus*), которое есть жизнь, означенный разум еще прежде уравнивает себя со своим видом. Если

дело обстоит именно так, то из этого следует, что либо любой разум всегда существовал, либо всегда будет существовать, как и сам вид разумов, либо, что, по крайней мере, он будет существовать всегда, как и вид всех разумов.

## ГЛАВА 10

*Десятое доказательство. Разум действует  
во всех телах и действует выше тел*

**ФОРМА** является началом действия, воздействует на всякую вещь в соответствии со своим родом. На этом основании все вещи, если только они могут, порождают в пределах вида потомство, подобное себе. За пределами своего рода форма действовать не может. Стоящие ниже вещи также не могут действовать дальше пределов своего вида, ибо собака никогда не сможет породить овцу. В еще меньшей степени вещи могут действовать в области того, что стоит выше их собственного вида. Ибо как собака может породить человека? Из этого следует, что свою деятельную способность тело не может простираť за пределы своего рода и в еще меньшей степени простираť его выше собственной природы. Стало быть, тело не может здесь ни коснуться, ни достичь, ни продвинуть вперед ни тело, ни бестелесное начало. Если бы интеллект был телом, то он, определенно, был бы неким телом внутри некоего телесного вида. Из этого последовали бы два абсурдных вывода. Во-первых, интеллект не мог бы ни воспринимать, ни создавать в самом себе многие формы различных тел. С другой стороны, интеллект не принимал бы формы похожих на него тел, поскольку уже имел бы их в себе. Ибо как один огонь может принять форму другого огня? В то же время наш интеллект не мог бы принимать или порождать в самом себе формы совершенно не похожих на него тел. Ведь всякая природа порождает подобное самой себе. Когда интеллект постигает что-либо, он по необходимости должен прежде получать форму представленной для умственного постижения вещи и только затем создавать из этой формы в самом себе определение и рациональное основание означенной вещи. Только тогда интеллектуальное постижение достигает своего совершенства. Следовательно, если интеллект будет телом, он будет познавать через немногочисленные тела. Никогда разум не получит формы сходного с ним тела, он не сможет создать в себе самом форму непохожего на него тела. А как известно, разум не может умственно постигать, если он равным образом не получает форм извне и не создает их в самом себе. Исходя из этого, каким образом сможет интеллект получать или создавать в себе какую-либо телесную форму? Определенно, он

будет делать это не иначе, как в соответствии со своей собственной природой. Если наш разум получит откуда-нибудь форму, он сразу будет вовлекать ее в свою природу. Если же он создаст эту форму в себе самом, то породит ее из себя в полном соответствии со своей природой. Следовательно, наш интеллект посредством любой полученной или созданной им самим формы постоянно схватывает некий определенный подходящий и соответствующий ему вид тела. При этом разум не будет принимать в расчет различие телесных родов. Теперь мы видим, что наш разум не только обращает свое внимание на какие бы то ни было тела, но также в соответствии со своим желанием вылепляет другие, бесконечно множественные и бесконечно разнообразные тела.

Второй абсурдный вывод последовал бы в том случае, если бы мы сочли, что интеллект является телом, которое не может выходить за пределы своей телесной иерархии. Дело в том, что тела почти никогда не действуют далее своего вида и, определенно, никогда не действуют выше своего рода. В этом случае наш разум не смог бы познавать бестелесные начала. Какую из этих двух вещей ты считаешь предпочтительнее? Субстанцию или способность к действию? Определенно, субстанцию, которая является причиной деятельной способности. Стало быть, следует остерегаться признания, что действие стоит выше субстанции. Если бы действие разума было выше, чем субстанция, и если бы субстанция была бы только телом разума, то умственное восприятие разума схватывало бы и тела, и бестелесные начала. Но разум не является телом, поскольку постигает все, что ему заблагорассудится, лежащее далее телесных начал, а именно бестелесные начала.

Разум не является смешанной с телом формой. Дело в том, что смешанная форма подвергается делению вместе с делением тела. Кроме того, смешанная форма получает свое качество через качество тела. В этом случае разум приобретал бы себе от тела некое определенное качество. Получив от этого телесного качества некий определенный вид телесных вещей, разум познавал бы исключительно определенный вид телесных начал, точно так же, как наше зрение посредством глаза притягивается к различным оттенкам цвета. Разум не смог бы принимать в высшей степени похожие на него формы, как мы уже сказали об этом выше. В равной степени разум не мог бы принимать радикально отличающиеся от него формы. Эту мысль Аристотеля полностью принимают платоники. Однако они прибавляют к этому следующее. Если бы наш разум был смешанным, то он не мог бы принимать бестелесные начала, поскольку то, что является смешанным, не может постигать чистые начала. Кроме того, разум не стремился бы прикоснуться к чему-либо отделенному от тела, поскольку в противном случае сам бы стремился отделиться от тела и разложиться на части. Далее,

разум осуществлял бы процесс познания в соответствии со своим движением, что полностью соответствовало бы его материальной потенции. На самом же деле разум познает независимо от собственного движения, но в соответствии с видом. Так разум отделяет и движется в противоположных направлениях и бесконечно обращается к самому себе. И пусть не смущает наш слух своим криком какой-нибудь эпикуреец, отрицающий способность разума принимать бестелесные начала. В действительности наш разум постоянно стремится к бестелесным началам и с наслаждением принимает исключительно высшие как более всего похожие на него бестелесные начала. Но разум не только хочет их и стремится к ним, но и порождает их в самом себе. Ведь к чему иному стремимся мы в этих рассуждениях, как не к тому, чтобы вылепить, если можно так выразиться, своими руками некую в высшей степени чуждую телу вещь. Эту вещь мы уже вылепили и ваяем сейчас, прикасаясь к ней руками нашего разума. Но прежде чем создать ее, мы заранее представляли то, как ее следует творить. Ведь как только мы решили доказать, что наша душа бестелесна, мы уже видели некую ступень бестелесной природы, к которой хотели возвести нашу душу. Что мы делаем каждодневно в наших рассуждениях? Всякий раз, утверждая существование некой вещи, которая, несомненно, существует, но не имеет при этом ни длины, ни ширины, ни глубины, ни какого-либо качества и фигуры, мы создаем некий дух (*spiritus*), стоящий выше тела и телесной пассивности. Наш разум, определенно, находится там, где он порождает, а порождает он потомство, в высшей степени подобное самому себе и ни в коем случае не стоящее выше его собственной субстанции. Стало быть, наш разум стоит выше тел и телесных свойств и не ограничен пределом времени. Следовательно, наш разум может быть везде и всегда. По этой причине ничто не препятствует тому, чтобы наш разум существовал всегда.

## ГЛАВА 11

*Одиннадцатое доказательство. Разум преуспевает  
в статическом положении, а тело  
преуспевает в движении*

ТЕЛО получает новую форму всегда только через движение. Дело в том, что в материи, как утверждают физики, форма приобретает форму только через изменение. Напротив, разум не приобретает свои формы через движение и, принимая формы, не приходит в движение. Но чем более разум свободен от всякого движения, связанного с изменениями и вынужденными действиями, тем более он преуспевает в созерцании. Именно в созерцании раскрывается

его вечный характер. Причина в том, что по своей собственной природе разум стремится исключительно к созерцанию истины, а следовательно, необходимо неподвижное состояние, без которого невозможно созерцание. Тело, напротив, преуспевает в движении, поскольку тело рождается благодаря движению. То, что преуспевает в неподвижном состоянии, зависит от неподвижного положения. По этой причине оно имеет стабильную и вечную субстанцию.

## ГЛАВА 12

*Двенадцатое доказательство. Те вещи,  
которые противоположны в материи,  
не являются таковыми в разуме*

ФОРМЫ противоположных элементов, до тех пор пока они находятся в материи, взаимно противоположны, поскольку ударяют и уничтожают друг друга. В разуме они не являются взаимно противоположными, поскольку не только не ударяют друг друга, а, наоборот, оказывают взаимную помощь. Наш разум, когда одновременно рассматривает различные элементы, одновременно обладает формами противоположных друг другу элементов. Точно так же разум одновременно познает добро и зло, полезное и вредное, прекрасное и безобразное, свет и тьму, звук и тишину, сладкое и горькое и все прочее, и из познания противоположного элемента яснее понимает познаваемый элемент. Стало быть, разум не является телесным и, следовательно, не подвержен порче, ибо все, что подвергается порче, получает порчу от противоположного себе начала. Но что может быть противоположным разуму, который имеет столь большую власть над противоположными ему элементами, что отнимает у них способность к противоположности (*contraritas*) и своим миром соединяет враждебные начала? Он не подвержен порче также потому, что отделяет себя от своих хранителей. Ведь если разум соединяет чуждые и противоположные элементы с другими чуждыми и противоположными элементами, то в еще большей степени он придвигает эти элементы к своим причинам и хранителям.

## ГЛАВА 13

*Тринадцатое доказательство. Разум  
не изменяется с принятием форм*

КОГДА форма всякого тела в действительности принимается другим телом, она делает принимающее ее тело таким, каким является



тело, уделяющее свою форму. Например, когда древесина принимает пламень огня, она становится под воздействием огня горячей и огненной. Но отражающееся в далеко стоящем зеркале пламя не делает зеркало горячим и огненным, поскольку это пламя в действительности не принимается зеркалом. Дело в том, что по причине далекого расстояния зеркало не готово к истинному принятию этого пламени. Это пламя, а именно образ этого пламени, являясь духовным образом, воспроизводится не в теле зеркала, а в духовном свете Солнца, покрывающем поверхность зеркала. Но такого рода образы вещей происходят не от тел, чьими образами они являются, поскольку тело не может создать ничего бестелесного, а от разлитого вокруг них духовного света. Так же и сам свет рождается не от солнечного шара, а от души Солнца. Свет души Солнца, невидимый в себе самом, при разлитии на большое расстояние становится видимым, и в этом проявляется душа Солнца. Как считают орфики и Гераклит, свет есть не что иное, как видимая, оживляющая все душа. Но душа является невидимым светом. Чтобы нам не уходить далеко, скажем, что формы и образы тел не пребывают в зеркалах. Разум, когда выносит свое суждение о телах, принимает формы всех вещей. Но неужели он действительно принимает их? Несомненно, так. Ведь как разум принимает эти формы, так он о них и судит. Разум судит истинно об этих формах, значит, он истинно их принимает. Разум принимает самим собой формы тел, как полагают платоники, побужденный к этому симулякрами тел, и выводит на свет формы, сокрытые в его собственных тайниках. К этому добавляется еще и то обстоятельство, что форма, чем она совершеннее, тем большей степенью истинности она обладает. Что касается того, что форма тел куда совершеннее в разуме, нежели в телах, то об этом мы уже сказали в другом месте и скажем еще. Из этого явствует, что человеческая природа в Платоне и Сократе является свойственной только Платону и Сократу. Однако когда разум под определением одного человека рассматривает качества людей, воспринимаемая разумом человеческая природа сохраняет свою силу по отношению к отдельным людям, поскольку она охватывает всех людей. Кроме того, если истинность всякой вещи состоит в ее чистоте и целостности, то даже при сохранении чистоты и целостности форма вещи не удерживает свою целостную силу в материи по причине присоединения пассивности, а еще потому, что вещь постоянно окружают внешние акциденции. В куда более истинном образе вещь обнаруживается в разуме, где естественным образом свойственная разуму идея самой вещи порождает понятие, включающее в себя все необходимое и полностью отбрасывающее все ненужное. Стало быть, разум настолько истинно принимает формы вещей, что обладает ими в гораздо более истинной форме, нежели ими обладает

материя тел. Следовательно, если наш разум сам является неким телесным началом, то он полностью становится таким, какими являются тела. И получается, что когда наш разум постигает воду, он становится водой, а когда постигает огонь, становится огнем. А поскольку наш разум одновременно постигает и тепло и холод, он одновременно становится этими двумя взаимно противоположными началами. В действительности же наш разум, принимая формы всех тел, не теряет своего положения. Напротив, принимая формы тел, наш разум постоянно становится все более совершенным. Из этого явствует, что наш интеллект не является телесным. Также явствует и то, что наш интеллект не является смертным. Поскольку наш разум принимает, все, что он принимает, тем образом, каким существует он сам, его бытие в этом отношении является интеллектуальным. Следовательно, наш разум воспринимает исключительно путем умственного постижения. Воспринимая таким образом формы тел, он не только ничего не теряет, но наоборот, преуспевает в самом себе. Поэтому наш разум не воспринимает извне ничего такого, что могло бы его изменить или погубить. И что еще важнее, наш разум получает свою прибыль исключительно в восприятии форм, так что даже в плохих вещах он находит свою прибыль. Если наш разум становится тем совершеннее, чем больше он познает, то, определенно, распознавая недостатки, изъяны и пороки вещей, он становится совершеннее, чем если бы он их игнорировал. Следовательно, те вещи, которые в самих себе являются дурными и вредными, в нашем разуме становятся хорошими и полезными. Природа нашего разума такова, что погубить ее не в силах дурные и вредные вещи, поскольку она способна обращать зло в добро так, что для нее самой все является благом.

#### ГЛАВА 14

*Четырнадцатое доказательство. Деятельная способность тела нацелена на составные вещи, а деятельная способность разума тяготеет к простым началам*

ДЕЯТЕЛЬНАЯ способность любой вещи всегда следует за бытием, принадлежащим этой вещи. В результате выходит, что кому принадлежит деятельная способность, тому принадлежит и бытие. Модус деятельной способности одинаков с модусом бытия. Творение, в котором находит свое воплощение деятельная способность, подобно созидаемому его действующему началу. В вещах, состоящих из материи и телесной формы, бытие не является собствен-

ностью материи или формы. Напротив, бытие принадлежит всему составному началу, созданному из соединения материи и телесной формы. Следовательно, деятельная способность принадлежит всему составному началу. По этой причине такое начало действует составным образом и производит на свет составное творение. Это мы можем наблюдать на примере стихий, растений и одушевленных существ. Все они порождают составные, как и они сами, творения. Если бы интеллект был неким телом, состоящим из материи и формы, то поскольку деятельной способностью интеллекта является умственное восприятие, это умственное восприятие всегда находило бы свое завершение в каком-либо составном начале. В результате наш разум не мог бы воспринимать ничего, кроме составных вещей. Но в действительности наш разум настолько превосходит природное сложение (*compositio*), что способен разделять составные тела на материю и форму и мыслить их отдельно друг от друга. Но и материя, и форма сами по себе просты. И в этом в особенности проявляются выдающиеся способности разума, поскольку он воспринимает как истинные те начала, которые в материи являются некоторым образом ложными, как например фигуры и начала фигур. Те начала, которые в материи не чисты, разум видит в чистом виде. Ибо разум различает на основании собственных рациональных начал те качества, которые в материи пребывают во взаимном смешении и загрязнены противоположными им качествами. Разум рассматривает как единое те вещи, которые находятся в нем самом в большом множестве, например под одним видом он рассматривает бесчисленное множество людей. Те начала, которые в нем самом являются подвижными, разум рассматривает так, словно они неподвижны. Это происходит, когда разум собирает воедино текущие внутри самих себя части времени и к настоящему времени присоединяет прошедшее и будущее. Разъединенные в самих себе начала разум по большей части рассматривает как соединенные воедино — когда в единой точке он видит весь круг. Созерцание нашего разума не могут сдерживать ни интервалы времен, ни пространства мест. Разум рассматривает мертвые, если можно так выразиться, начала как живые, поскольку он видит внутри себя живые камни, которые лишены жизни. Дело в том, что разум сравнивает эти камни с первой, создавшей их жизнью. Вещи, подверженные порче, разум рассматривает как вечные, так как своим созерцанием изымает из-под власти времени и пространства тела, им подчиненные. На основании всего сказанного можно сделать вывод, что интеллект не является неким телесным началом, рассредоточенным, подверженным изменениям и порче, поскольку он своей силой освобождает от такого рода пассивности даже те начала, которые обладают этой пассивностью.

## ГЛАВА 15

*Пятнадцатое доказательство. Действие  
разума завершается в действии, а действие  
тела завершается в теле*

ДЕЙСТВИЕ тела никогда, в собственном смысле этого слова, не завершается в действии, но переходит во внешнюю материю. Ведь если бы действие тела завершилось в действии, то это действие оставалось бы в самом действующем субъекте там, где он действовал бы в отношении самого себя. Как, например, если бы огонь согревал самого себя. Но такое не может происходить под воздействием тела, поскольку если тело не действует из самого себя, то не действует также и в самом себе. С другой стороны, если тело совершает некое действие, оно совершает это действие с помощью движения. Определенно, поскольку тело не может приводить само себя в движение, оно не может действовать в самом себе. Но мы видим, что образ действия нашего разума, а именно его умственно постигающая способность, находит свое завершение в самой себе, и сама по себе ничего не совершает вне себя. Исключение составляют те случаи, когда умственно постигающая способность нашего разума приводит в движение свою волю, которая приведенными в движение руками производит вовне некий результат труда. Этот результат труда был продуманным помыслом волевого импульса. Но мы говорим, что чувство (*sensus*) определенным образом протекает вне самого себя, поскольку оно получает импульс к движению из иного места, взирает на чуждые ему начала, действует ради внешней по отношению к нему самой цели и не осознает самого себя. Наш разум, напротив, охотно движется, наблюдает самого себя, и то, что имеет к нему отношение, действует ради самого себя. По этой причине платоники именуют сущность стоянием (*status*), ибо если сущность не наделена жизнью, она впадает в оцепенение. Жизнь платоники именуют движением, поскольку движение переходит в действие. Согласно платоникам, жизнь и движение суть разум и обращение к самому себе, поскольку без него жизнь перетекала бы в свое предельное творение (*opus extremum*). Но разум останавливает в себе жизненное движение сущности. Разум обращает самого себя с помощью созерцания к сущности. Разум также притягивает к себе все прочее. Разум рассматривает вещи в соответствии с тем, какими они предстают внутри него, а не в соответствии с тем, какими они являются вне разума. Разум также именуется врожденной рефлексией, поскольку человеческий разум бесконечное число раз определяется в своей деятельной способности, например когда он замечает, что начинает что-то понимать,

когда узнает то, что он заметил, когда хочет начать хотеть что-либо, когда хочет то, что хочет хотеть, и так далее, тем же самым образом. Это происходит там, где одна деятельная способность завершается в другой деятельной способности или в одной и той же вещи бесконечно обращается к самой себе. Из этого явствует, что интеллект является не только бестелесным, но также бессмертным. Интеллект благодаря своей деятельной способности постоянно формирует и совершенствует сам себя. Он совершает это, постоянно занимаясь умственным постижением и выражением собственной воли. Все это есть не что иное, как непрерывное созидание, сохранение и обновление самого себя. Этот процесс апостол Павел называет ежедневным обновлением. Это означает, что наш разум не может отложиться от того, кто его сохраняет и совершенствует, поскольку не может находиться вдали от самого себя. По этой причине разум постоянно формируется и совершенствуется.

Кроме того, если целью природного рождения является бессмертие, то в еще большей степени целью интеллектуального рождения является бессмертие. Но поскольку природа порождает свое потомство вне себя, то ее бессмертие реализуется в последовательной цепи рождающихся. Наш разум порождает в себе самом и себя, и все прочее в той степени, в какой он воспринимает рациональные основания и себя самого, и всего прочего — когда умственно воспринимает себя или прочее. Из этого следует, что качественное превосходство этого бессмертия хранится в самом родителе этого качественного превосходства, а именно в разуме. Здесь сокрыта также аргументация следующего рода. Хорошее бытие превосходит простое бытие. Следовательно, всякий, кто доставляет себе хорошее бытие, тот в еще большей степени может доставлять себе простое бытие. Наш интеллект, как кажется, доставляет самому себе благо, когда формирует и совершенствует себя созерцанием и нравами. По этой причине интеллект в соответствии со своей формой может предоставлять себе бытие так, чтобы никогда не прекращать своего существования. Я оставляю в стороне то, что говорит Прокл, а именно, что душа, поскольку она является началом порождения, так порождает и унифицирует саму себя, что получает сущность от самой себя. И, говоря в общем и целом о всей существующей внутри сущности неделимой субстанции, Прокл утверждает, что она и производит, и сохраняет саму себя. Но касательно всей делимой субстанции и касательно самого неба Прокл утверждает, что и то и другое по необходимости и производится, и сохраняется из иного места. Но оставим это на его усмотрение. Здесь сокрыта аргументация и такого рода. Поскольку интеллект и схватывает, и любит в первую очередь свою деятельную способность, и во вторую очередь свою силу и субстанцию, то, несомненно, в это время

он действует в самом себе, а следовательно, и через самого себя. Ибо между интеллектом и им же самим нет никакого посредника. Добавь к этому и следующее. Тело, поскольку оно не действует из самого себя, не совершает работы в самом себе. Напротив, интеллект, поскольку совершает работу в самом себе, то и действует, как принято считать, из самого себя. Если интеллект действует из себя и в себе самом, то, следовательно, он действует через самого себя. Ведь если в интеллекте не присутствуют пределы действия из себя и в самом себе, то, следовательно, в нем не существует посредника. Ибо что препятствует интеллекту жить и действовать отдельно от тела? Тем более что его работа, которую интеллект совершает из себя, в самом себе и через себя, неизбежно совершается и остается в нем самом.

Мы объясним это следующим образом. Если работа разума завершается в самом разуме, то сам разум является некоторым образом пределом своей деятельности. Но одно и то же является и пределом всякой вещи, и ее началом. Все стремится к своему началу и ставит это начало пределом своего движения. Следовательно, субстанция разума является началом его деятельной способности. Стало быть, разум действует через самого себя, что наш Платон называет движением через само себя. Как наш разум трудится, так он и живет, поскольку жизнь есть внутренняя работа. Следовательно, разум живет через самого себя. Как разум живет, так он и существует, ибо жизнь является первым актом существования. Существует разум также через самого себя. Что препятствует его вечному существованию, если он является причиной самого себя? Эта причина, я это подчеркиваю, является формальной, а не побудительной. Качественное превосходство формальной причины состоит в предоставлении бытия и его сохранении. Качество и жизнь, вся работа которой вытекает в иное, в соответствии со своей природой неизбежно испытывает слабость в четырех частях. Во-первых, поскольку она испытывает шаткость из-за своего вытекания, она нуждается в чужой поддержке. Во-вторых, такая жизнь ослабляется растеканием в противоположные стороны. В-третьих, пока эта жизнь втекает в другие вещи, она загрязняется тем, что ей чуждо. В-четвертых, по причине своей недостаточности, слабости и загрязненности такая жизнь вынуждена в определенном смысле слова оттекать прочь от своей природы. Если дело обстоит так, то из этого следует, что разумная жизнь, которая возвращается к самой себе, поддерживает себя, не теряет своей силы, не загрязняется и не утекает от самой себя. Жизнь, вынужденная протекать полностью вне самой себя, поскольку она отходит от жизни, стремится к смерти и ею поглощается. Напротив, жизнь, бьющая внутри себя ключом, возрастает и находит свое совершенство в жизни. Наконец, более обильное

движение является признаком более обильной жизни. Разумная жизнь, использующая, выполняющая и завершающая всеобщий род движений, наполняет собой также всеобщий род жизни. По этой причине к разумной жизни не может примешиваться ни отнятие (*privatio*) жизни, ни подчиненное смерти состояние. А то, что разумная жизнь использует все виды телесных движений, выполняет в самой себе примеры всех двигательных способностей, завершает в самой себе всякое движение, и что начало разумной жизни состоит в рефлексиях ее разума, все это мы уже доказали в другом месте.

## ГЛАВА 16

*Шестнадцатое доказательство. Телесная форма  
не обладает бесконечной жизнью,  
а разум обладает*

ФИЗИКАМИ установлено, что телесная, особенно относящаяся к элементам, форма, со всех сторон окружена ограничениями и совершенно не способна обладать бесконечной и независимой жизнью. Разум, напротив, странствует, не зная пределов, и никогда не устает. Прежде всего разум не имеет в самом себе никаких ограничений, поскольку умственно постигает самого себя. Поэтому способность разума к постижению, вышедшая из субстанции разума, возвращается (*revolvitur*) в ту же субстанцию. Это возвращение (*revolutio*) является не знающим предела движением. Такое возвращение не привязано к поиску внешнего предела, достигнув которого, оно могло бы обрести покой. Напротив, это возвращение в своем движении ходит вокруг собственной субстанции, страстно желая достичь ее. Но страстное желание достичь самого себя никогда не может угаснуть. Следовательно, субстанция, которая по причине стремления к самой себе начинает со всех сторон двигаться навстречу самой себе и в своем круговом движении со всех сторон созерцать себя, по мере постоянного воспламенения своего стремления к самой себе, по своему произвольному желанию постоянно объемлет саму себя.

Следовательно, движение интеллекта, поскольку оно является круговым и замкнутым в самом себе, в той мере, в какой оно связано с разумом, является вечным. У него, как мы уже сказали, нет конца, поскольку умственно постигательная способность разума бесконечно обращается к самой себе. Ведь тот, кто постигает разумом, или себя, или что-либо иное, может равно понимать как представленную его рассмотрению вещь, так и свою собственную способность умственного постижения. Так он может без конца постигать одну вещь за другой. При этом он познает вещи и замечает,

что он их познает. С другой стороны, от него не остается скрытым, что он это замечает, и так далее без конца. Такой бег умственного постижения сопровождается тем разумным стремлением, который называется волей (*voluntas*). Воля желает саму себя и все, что только ей угодно и хочется желать, и вновь желает хотеть и далее точно так же. Воля делит тела на множество частей и на части частей. Воля без конца умножает числа на числа, находит виды фигур и многочисленные их пропорции, а также бесчисленные сравнения чисел, отовсюду проводит линию за пределы небесного свода. Воля без начала и конца простирает время в прошлое и будущее. Наша воля помышляет не одно лишь то, что древнее всех времен, но также за пределами одного места она помышляет другое, более возвышенное. В отдельных качествах наша воля устанавливает бесчисленные градации.

К этому присоединяется еще и то, что наш разум, как и наше чувство, довольствуется не каким-то одним родом вещей, не одними лишь цветовыми различиями, как это делает зрение, не одними только звуками, как слух, напротив, наш разум совершает свой бег через все. Под словом «все» я разумею то, что наш разум совершает свой бег не только через то, что существует сейчас, но также через то, что было, и через то, что будет. Вместе с тем наш разум бежит не только через это, но также и через то, чего нет, не было и не будет, потому что наш разум изобретает много такого, что могло бы быть, но, однако, никогда не будет, и воображает многое, что, возможно, никогда не могло бы быть. Кажется, однако, что то, что наш разум через себя изображает в самом себе, не в меньшей степени существует в природе вещей, чем то, что он посредством языка воспроизводит в воздухе или при помощи руки рисует на стене. Собственной силой, в определенном порядке, наш разум постоянно создает новые образы вещей, и затем вновь создает все новые и новые их образы. А после того, как наш разум ступень за ступенью восходит вверх через сферы мира, разве не созерцает он также и ангелов в иерархическом порядке, так, что один предстает его взору выше другого? Разум никогда не находит столь возвышенного ангела, чтобы не обнаружить другого, стоящего выше него ступенью, а затем еще одного, стоящего выше на другой ступени. Разум делает это долго, каждого считая сначала предельным (*finitum*). Отправляясь от этого предельного духа (*spiritus finitus*) далее, наш разум обнаруживает другой, более высокий дух. Таким образом наш разум мог бы двигаться вперед беспредельно, если бы сам не устанавливал для себя предел, и не делал бы вывод, что существует некий беспредельный дух, стоящий бесчисленными ступенями выше всякого ангела, и того, кто может существовать, и того, кто может мыслить.



Кто может беспредельно двигаться вперед? Кто ставит предел беспредельному продвижению? Кто способен достичь в продвижении вперед беспредельного предела? Несомненно, это наш разум. Следовательно, наш разум является некоторым образом беспредельным качественным превосходством. Это беспредельное качественное превосходство нашего разума проявляется также и в том, что наш разум не только обнаруживает беспредельное действие, которое есть Бог, но также обнаруживает беспредельную потенцию, а именно подчиненную Богу материю, пригодную для дальнейшего принятия бесчисленных форм. Отсюда мы обнаруживает также беспредельную череду порождения, которая может в течении беспредельного времени под воздействием беспредельного действия вливаться в беспредельную потенцию. С другой стороны, из этого явствует, что наш разум способен принимать универсальные рациональные основания вещей. Но под любым универсальным видом или универсальным родом содержатся бесчисленные начала. Под человеческим видом наш разум собирает бесчисленных людей, следующих непрерывной чередой сменяющихся поколений. Точно так же под другими видами наш разум собирает в единый вид несметное число отдельных вещей, а многочисленные виды, в свою очередь — в единый род. Многочисленные рода он собирает в единую сущность, а единую сущность — в божественное единство, истину и доброту. В обратном порядке наш разум по ступеням спускается от этого божественного единства к бесчисленному множеству. Совершенно изумительное качественное превосходство, превращающая бесчисленные начала в единое начало, а единое начало превращающее в несметное число начал! У этой формы нет собственной ступени в природной иерархии, поскольку эта форма пронизывает собой все, двигаясь то вверх, то вниз. Эта форма не имеет своего места пребывания, поскольку она нигде не останавливает свой бег. Эта форма не обладает, если можно так выразиться, определенным образом ограниченной потенцией, поскольку форма эта равным образом действует в отношении всего.

Мне кажется, что следующее обстоятельство демонстрирует, если можно так выразиться, неограниченную, по сравнению со всем прочим, силу нашего разума. Дело в том, что наш разум обнаруживает существование самой беспредельности и определяет, какова она и что собой представляет. Но поскольку познание осуществляется через некое уравнение нашего разума с познаваемыми вещами, то это означает, что наш разум некоторым образом может становиться равным познанной им беспредельности. Однако беспредельным должно быть то, что равно беспредельности. И если время, некой чередой отмеривающее движение, должно быть беспредельным в том случае, если отмериваемое временем движение будет

беспредельным, то в еще большей степени беспредельным должен быть разум, отмеривающий незыблемым порядком не только движение и время, но также и саму беспредельность. Необходимо, чтобы мера имела пропорцию по отношению к тому, что она измеряет. У беспредельного по отношению к беспредельному не имеется никакой пропорции. То же самое наглядным образом можно доказать тем, что наш разум в своем созерцании от небытия переходит к бытию и обратно. Но бытие отделено от небытия огромной дистанцией. Неизмеримым должно быть качественное превосходство, способное пробегать через неизмеримое пространство. Однако кто же станет отрицать, что качественное превосходство нашего разума способно пробегать через это неизмеримое пространство? На самом деле мы на основе точнейших рациональных оснований постигаем акт рождения, приводящий от небытия к бытию, равно как и акт гибели, действующий в противоположном направлении. Кроме того, мы можем описать природу того и другого. Работой нашего разума мы достигаем силы самого всеобщего бытия (*vis ipsius esse communis*), которая бесчисленными способами бытия соединяется с рождающимися по мере роста всеобщего бытия вещами.

Подведу, наконец, итог. О том, что в нашем разуме существует некоторым образом беспредельное качественное превосходство, может служить свидетельством то, что голод нашего тела, жажда и потребность сна быстро удовлетворяются и не требуют многих затрат, при том что жар нашего разума не угасает никогда, независимо от того, рассматривает ли наш разум дела человеческие или божественные. Если наш разум стремится к человеческим делам, то какие богатства, какая сила власти может ограничить его в этом стремлении? А если наш разум стремится к познанию божественных дел, то в этом не может насытиться никакое знание, касающееся тварных и имеющих предел своего существования вещей. Наш беспокойный разум способен успокаиваться только тогда, когда он принимает в себя Беспредельного Бога. Если бы наш разум имел свой предел, он либо насыщался бы некоей предельной вещью, либо, по крайней мере, его жажда при этом несколько ослабевала. В действительности же эта жажда нашего разума не только не угасает через приобретение разумом любых предельных вещей, но, напротив, пылает еще жарче. Чем больше вбирая в себя и пользуясь этим обретением как неким приготовлением, наш разум приближается к Беспредельному Богу, тем более он, по мере своего приближения к нему, пылает собственным огнем. Наш разум начинает бежать тем быстрее, чем ближе он находится к цели своего бесконечного движения. Так же и со стихийным элементом — огнем, когда он принимает себя в собственную сферу. Еще нагляднее проделывает это камень, когда падает вниз. Чем ближе

он в своем падении к земле, тем больше его скорость. Кто решится сказать, что наш разум является телом, относящимся к стихиям, или что он является неким телесным началом, учитывая, что он обладает беспредельной силой. Я говорю как о силе непрерывного восприятия нашего разума, так и о его способности обходить вокруг и пробегать неизмеримое пространство. Наш разум либо сам по себе обладает этой силой, либо — я хочу сказать это со священным трепетом, — действует с помощью некой божественной поддержки и содействия, которые Абсолютная Божественная Беспредельность оказывает зависящим непосредственно от нее разумам и душам. Абсолютная Божественная Беспредельность вкладывает в разумы и души интеллектуальную и жизненную беспредельность, постоянно их сохраняет и зовет их от бесконечного начала к бесконечному пределу. Ведь если, как это происходит, от абсолютного качества проистекает некое подобное и соединенное с ним качество, то что же удивительного в том, что из абсолютной бесконечности вытекает в одном случае такая, а в другом случае иная бесконечность? Эта бесконечность течет в первую очередь в разумы и души, благодаря которым, как считают платоники, в мироздании происходит непрерывное преемство времени и рождения. Кто будет настолько глуп, чтобы пожелать нашему разуму некий предел в своем существовании (*perduratio*)? Наш разум не имеет предела ни в своем огромном качественном превосходстве, ни в своей деятельной способности. И может ли наш разум иметь предел вне себя, если он не имеет его в себе самом? Если жизнь по своему происхождению предшествует возникновению способности умственного восприятия, если способность умственного восприятия превосходит своей ценностью жизнь, если человеческий разум одарен столь великим достоинством, что ему дано в удел беспредельное качественное превосходство умственного восприятия и проявления своей воли, то еще ранее и в гораздо большей степени должно было бы ему быть дано бесконечное качественное превосходство сохранения жизни.

## КНИГА ДЕВЯТАЯ

### ГЛАВА 1

*На основании рационального качественного превосходства доказывается, что душа не только является неделимой формой, но кроме того также не зависит от тела. Это делается для того, чтобы с еще большей очевидностью доказать бессмертие души. Первое доказательство: душа неделима и независима от тела, поскольку наш разум обращен к самому себе*

НА данный момент на основании рационального качественно-го превосходства мы уже доказали, что душа является неделимой и бессмертной формой. Далее необходимо доказать, что душа не зависит от тела. Именно на этом основании и делается вывод о бессмертии души. Делимые вещи менее всего обращены к самим себе. Но если кто-нибудь скажет, что какая-либо вещь способна обращаться в саму себя, то мы спросим его так: обращается ли часть этой вещи в другую вещь, или же часть обращается в целую вещь, или целая вещь обращается в часть, или же целая вещь — скорее всего — обращается в целую вещь? Если допустить первый вариант ответа, то скажем, что ничто не обращается в самое себя, поскольку внутри целого находятся противоположные друг другу части. Если допустить второй или третий вариант ответа, вывод будет такой же, ибо часть это одно, а целое — совершенно другое. Остается, как представляется, только четвертый вариант ответа, а именно — целое обращается в целое. Это происходит в том случае, если все части обращаются во все части. Пусть будет так. Наконец, после такого обращения частей мы спросим: остается ли какая-нибудь часть вещи вне другой ее части или находится в дисгармонии с ней, или же ничего этого не происходит? Если какая-то часть остается вне другой части, то другая часть будет находиться в одном положении или состоянии, а другая — в другом. При этом эти части не будут взаимно обращены в себя. Если никакая из частей не остается вне

другой части, то в этом случае ни в одной из вещей часть не будет пребывать отдельно от другой части, а обе части будут находиться во взаимной гармонии. Все таковое полностью неделимо и не будет состоять ни из частей количества, ни из материи и формы. Стало быть, либо ни одна вещь не обращена к самой себе, либо, если она обращена к самой себе, она неделима.

В другом месте мы уже говорили, что душа может обращаться к самой себе четырьмя способами, а именно: посредством интеллекта (*intellectus*) она может обращаться к своей природе, когда ищет, находит и осмысляет саму себя; душа может обращаться к своей природе посредством желания (*voluntas*), когда она испытывает любовь и стремление к самой себе; посредством интеллекта душа обращается к действию умственного постижения, когда умственно постигает вещи и сама ощущает процесс своего умственного постижения. И посредством желания душа превращается в акт воления, когда чего-либо хочет и сама радуется этому желанию. Платон снабдил колесницу души этими четырьмя колесами, и я полагаю, что эта колесница и есть тот четырехчастный источник вечной природы, который, как утверждает Пифагор, был дан человеческой душе Зевсом. Если ни одна делимая вещь не возвращается в саму себя, то это, определенно, и есть наша рациональная квадрага, с помощью четырех колес бегущая в саму себя, и одновременно внутренний источник, текущий в себя четырьмя потоками. Не существует такого рода обращения от тела к телу — оно может идти только от души к душе. Многими другими приведенными выше аргументами, равно как и сказанным здесь, доказано, что душа неделима, поскольку возвращается в саму себя. По этой причине такое обращение (*conversio*) полностью свободно от тела, ибо оно не начинает свой путь от тела и не возвращается к телу.

Субстанция души намного свободнее от тела, если ее обращение (*conversio*), являющееся ее движением, свободно от тела. Стало быть, в своем бытии рациональная душа никоим образом не движется от тела, точно так же, как она не зависит от тела в своем действии и движении. Равным образом, если душа обращается в саму себя через процесс действия (*operatio*), то делает то же самое также и через сущность. Итак, сущность души обращается в саму себя. Но куда направлено обращение всякой вещи, оттуда же берет начало и ее исход (*profectio*) — и наоборот. Таким образом, душа существует из себя, поскольку обращается к себе. Душа существует из себя, я это подчеркиваю, тремя способами: во-первых, в соответствии со своей формой, поскольку она не формируется посредством чуждой ей формы. В противном случае душа возвращалась бы не в себя, а в чуждую ей форму. Во-вторых, в соответствии со своим основанием (*fundamentum*), поскольку не получает опоры и поддержки от иного. Ибо не опирается на иное та форма, которая

имеет опору в самой себе, так как опирается на саму себя. В-третьих, в соответствии со своей простотой (*simplicitas*), поскольку она не состоит из частей. Ибо каким образом может разворачиваться через поверхность своих частей та форма, которая полностью свертывается в свой центр? То, что названным образом существует из самого себя, является вечным. Ведь то, что перестает существовать, получает это, либо лишившись своей формирующей причины или основания, либо по причине своего распада на составные части. Но то, что обращено к самому себе, не распадается на части по причине своей неделимости, не лишается формирующей причины, так как само является собственной формой, никогда не теряет своего основания, поскольку всегда остается в самом себе.

## ГЛАВА 2

*Второе доказательство. Чем больше наш разум отдаляется от тела, тем лучше себя ощущает*

ЕСЛИ бы душа вела свое происхождение от тела, то чем теснее она соединялась бы с телом, тем лучше бы себя чувствовала, ибо всякая вещь находится под охраной своего происхождения и от него получает свое совершенство. В данном случае дело обстоит иначе. Самыми наилучшими частями души являются способность умственного постижения (*intellectus*) и воля (*voluntas*). Когда мы заняты телесными вещами, наш интеллект, обманутый своими ощущениями и фантазиями, либо вообще ничего не различает, либо различает, но смутно. Наша воля ослабевает, когда нас обременяет множество забот. Наоборот, когда наш интеллект не занят телесными вещами, и когда наш дух, усыпив чувства и отогнав прочь облака фантазий, рассматривает нечто через самого себя, тогда наш интеллект светел и различает все ясно. Это можно видеть на примере тех людей, которые пророчествуют во время сна или во время любого другого отделения духа от тела. По этой причине некоторые люди, как говорит Платон в «Критоне» и «Апологии», находясь при смерти, предрекают будущее, словно видя его начертанным на тех божественных началах, к которым по своей природе присоединяется наш дух, если ему в этом не мешает наше тело. Так, Сократ, когда лживые обвинители вызвали его на суд, предрек грядущее раскаяние судей, крах обвинителей и смуту в государстве. Далее. Находясь в темнице, Сократ заранее предопределил день своей смерти, который указало ему во сне божество. Точно так же Фермен. Когда он был заключен в темницу и выпил там яд, он предсказал близкую смерть своего противника Крития, которая вскоре

и последовала. А некий родосец, как пишет стоик Посидоний\*, умирая, назвал имена шести своих сверстников и указал, кто из них умрет первым, кто вторым и так далее по порядку. Аристотель также пишет, что однажды его приятель, житель Кипра Эвдем\*, прибыв в фессалийский город Феры, тяжело заболел и во сне ему явился юноша изумительный красоты, который сказал, что Эвдем скоро поправится, что через несколько дней погибнет тиран этого города Александр\*, а сам Эвдем через пять лет вернется домой. Немного спустя Эвдем выздоровел, а тиран был убит. Спустя пять лет Эвдем умер, и таким образом его душа вернулась домой. Разве на пороге смерти индус Калан\* не предсказал скорой кончины царя Александра, а Ферекид\* с острова Сирос не предрек, умирая, победу жителей Эфеса в битве с магнесийцами? В книгах можно найти много других примеров подобного рода.

Но не только интеллект многое различает отчетливо, когда мы ведем жизнь, свободную от влияния тела, но и наша воля также обретает силу и не смущается различными потрясениями. Напротив, она радуется от общения с божественными началами, словно с вещами, подобными себе. Отсюда следует, что тело не может быть местом возникновения души, принимая во внимание, что чем дальше наш дух от тела, тем большее совершенство он в себе ощущает. Еще одним следствием этого является то, что чем больше наш разум (*mens*) погружается в тело, тем он слабее, но чем дальше он отходит от тела, тем больше становятся его успехи. Следовательно, наш разум обретет полное совершенство лишь тогда, когда окончательно улетит из нашего тела. Нет гибели там, где возникает наивысшее совершенство. Вместо гибели там возникает непорочная жизнь, непорочная настолько, что она становится жизнью вечной. Тогда какое изменение может ослабить наш дух, если он неподвластен гибели при своем выходе из тела? Ведь не может быть большего изменения, чем это.

### ГЛАВА 3

#### *Третье доказательство: наш разум противится телу*

НИКАКАЯ вещь по собственному побуждению не может противиться своему истоку. В противном случае эта вещь устремилась бы к своей гибели, ибо ее истоки были бы уничтожены. Наоборот, все, что обретает результаты своих действий, достигает их благодаря помощи и силе своего истока. Если бы вещь вздумала противиться собственной причине, то в этой борьбе означенная причина противилась бы сама себе. Душа сопротивляется нашему телу, вернее,

сопротивляется всем телам. Следовательно, наша душа не ведет свое происхождение от тела.

У души две главные обязанности: рассматривать (*speculari*) и обдумывать (*consultare*). В исполнении той и другой обязанности душа противится телу. Рассмотрим сначала, каким образом душа сопротивляется телу при рассмотрении вещей. Каждодневное многообразие внешних тел и их разнообразное расположение относительно друг друга приводят в движение вооруженный чувствами инструментарий нашего тела, на некоторое время вводя его в заблуждение. Наше рациональное начало исправляет это заблуждение и вносит свои поправки, как мы достаточно подробно рассказали об этом в другом месте: рациональное начало воспринимает иначе те знаки, которые подает внешнее по отношению к нам тело либо наше собственное, и часто дает им иную оценку. При этом рациональное начало оценивает возникающие состояния как собственного тела, так и других тел.

Давайте на время оставим в стороне рассмотрение прочих вещей и обратимся к рассмотрению наивысшего начала, чтобы узнать, насколько в этом деле наш разум опровергает телесную природу. Наше образное восприятие (*phantasia*) следует за внешними ощущениями, а ощущения следуют за состоянием и положением собственного тела и других тел. По этой причине суждения наших чувств и фантазий мы связываем с состоянием и положением тел и говорим, что мы выносим наше суждение в соответствии с телесным состоянием. Когда наш дух, желая определить, что есть Бог, пытается узнать это, руководствуясь чувствами и фантазиями, то фантазия — мастер и наставник чрезвычайно опрометчивый — создает некую статую из пяти материалов. Взятые из этого мира как самые прекрасные из всех, эти материалы предлагают нашей фантазии воспользоваться внешними чувствами, с тем, однако, условием, чтобы она сделала их некоторым образом лучше тех, которые посредством ощущений она получила от мира. В результате фантазия предлагает нам свет настолько яркий, что ничто другое, кажется, не может обладать большим сиянием, свет настолько огромный, что нет ничего, превышающего его своим размером. Этот свет к тому же разлит почти по всей Вселенной и, переливающийся бесчисленными оттенками, вращается по кругу. По причине этого вращения он полон при этом сладчайшего звучания, наполняющего и завораживающего наш слух. Этот свет испускает приятнейшие ароматы, а также изобилует всеми превосходными вкусами, какие только существуют в природе. При прикосновении к этому свету ощущается удивительная мягкость, сладость и благорастворенность. Наша фантазия возвещает нам, что это и есть Бог. Ничего прекраснее этого нам не может дать тело мироздания.



Ни к чему более прекрасному телесное чувство не прикасается и ничего лучшего оно нам не возвещает. Подруга наших чувств, фантазия, не может создать ничего более возвышенного. Между тем наше рациональное начало, взирая сверху вниз со смотровой башни нашего разума на игры фантазии, восклицает: «Остерегись, душа, остерегись пустых фокусов обманщицы-фантазии. Ты ищешь Бога, душа? Тогда представь себе свет, настолько более яркий, чем свет Солнца, насколько свет Солнца светлее тьмы. Если сравнить с этим светом свет Солнца, будь он во много тысяч раз ярче, солнечный свет все равно покажется тьмой».

Представь также, что этот свет настолько тонок, что ускользает от нашего зрения. Ты не в силах заставить его разлиться по Вселенной, и сам он не может пребывать в отдельных ее частях и, следовательно, нуждается в местоположении и поддержке со стороны частей Вселенной. Собери этот свет, если можешь, целиком в одной точке так, чтобы благодаря этому бесконечному единству он обрел беспредельное могущество. Пусть затем, если тебе угодно, этот свет будет повсюду. Пусть не будет он рассеян по отдельным местам, но пусть во всей своей совокупности будет находиться в каждом отдельно взятом месте. И да не будет этот свет отличаться бесконечным разнообразием цвета, ибо в чистом свете сияния больше, чем в свете, окрашенном в цвета. И пусть этот свет не будет вращаться по кругу и издавать звуки. Я не хочу также, чтобы этот свет испытывал столкновения и ломался. Кроме того, я полагаю, что дуновение (*flatus*) совершеннее движения (*motus*). Убери прочь ароматы, вкусы и мягкость, которой можно коснуться. Пусть этот свет не будет плотной природы. И здесь блистает то, чего не может вместить в себя место. Здесь звучит то, чего не может похитить время. Здесь благоухает то, чей аромат не может развеять ветер. Здесь находится вкус, который нельзя оскорблять обжорством. Здесь прочно пребывает то, чего не может похитить пресыщенность.

Ты желаешь узреть лик Божий еще раз? Посмотри на полное солнечного света мироздание. Посмотри на свет в материи мироздания, свет, наполненный вращающимися формами всевозможных вещей. Отними у света материю и оставь все остальное и тогда в твоих руках неожиданно окажется душа — бестелесный, наделенный всеми формами, способный изменяться свет. Отними затем у этого одушевленного света способность изменяться (*mutatio*) — и ты, разум, уже достиг ангельской способности умственного восприятия (*intellectus angelicus*), ты добрался до бестелесного, обладающего всеми формами, не подверженного изменениям света. Отними у этого света то разнообразие (*diversitas*), по причине которого всякая форма отлична от света и влита в него из другого места, отними, повторяю,

это разнообразие так, чтобы и у света, и у любой формы была одна и та же сущность, так, чтобы свет давал самому себе форму и через свои формы формировал все. Этот свет беспределен, ибо светит по своей природе, не загрязняется и не умалется чужеродными примесями. Этот свет, ничем неограниченный, разлит повсеместно и не имеет границ, чтобы беспредельно сиять во всей Вселенной. Этот свет живет из себя самого и дает жизнь всему, поскольку его тень — свет Солнца — есть единственное начало, способное поддерживать жизнь в телах. Этот свет все ощущает и дает чувствительную способность, в то время как его тень пробуждает у всех все чувства. Этот свет любит все вещи в отдельности, поскольку все вещи в совокупности принадлежат ему. Что же представляет собой свет Солнца? Это тень Бога. А что такое Бог? Это Солнце Солнца. Свет Солнца это Бог, находящийся в теле Вселенной.

Бог есть Солнце, превышающее ангельскую способность умственного восприятия (*intellectus angelicus*). Это есть твой, душа, твой Бог. Твоя фантазия явила тебе его тень. Тень Бога такова, что превосходит своей красотой все подвластные чувственному восприятию вещи. Каков же, как тебе кажется, Божественный свет? Если так ярко светит тень Бога, то насколько же ярко сверкает свет Бога? Тебе повсюду милее всего свет Солнца. Для тебя это единственный свет. Люби, душа, исключительно Бога, твой единственный свет, душа. Бесконечно люби бесконечный свет благодетельного Бога. Ищи, заклинаю тебя, лик Божий и возрадуешься вовеки. Умоляю только, не стремись прикоснуться к нему, поскольку лик Божий — это сама стабильность (*stabilitas*). Не пытайся постичь его различными способами, ибо лик Божий — само единство (*unitas*). Останови движение, собери вместе множественность. Тогда, наконец, ты познаешь самого себя, уже давно полностью познанного. Бессмертный Боже! Какую борьбу со всеми телами ведет в этом поиске наш разум, с какой силой он разрушает их обманные образы! С какой решительностью осуждает наш разум фантазию и чувства — этих верных спутников наших тел!

Воистину, наш разум — субстанция, существующая сама по себе, которая не ведет свое происхождение от тел. Наш разум есть продукт собственного труда и не нуждается в помощи тела и, что еще удивительнее, он действует вопреки проискам тела. В своих действиях разум никогда не смог бы избегать телесной порчи, если бы по своей сущности не был бы совершенно чужд телесному происхождению. И поскольку разум не может противиться всеобщей телесной природе с помощью силы тела — ибо часть не может быть сильнее целого, то следует сделать вывод, что разум действует собственной силой, без телесной помощи, и потому впоследствии сможет преуспеть в этом больше.

Каким образом наш разум сопротивляется телу в процессе созерцания, сказано уже достаточно. Давайте рассмотрим теперь, как разум сопротивляется телу в принятии решений. Часто, когда желудок испытывает чувство голода, а легкие — чувство жажды, или когда наш мозг тяжелеет от желанья сна, или когда семя распирает половые органы, чувства, спутник нашего тела, призывают нас к пище, питью, сну и соитию. Чувство побуждает или, скорее, сообщает духу побудительные сигналы тела. Однако разумное начало, благодаря созерцанию и своему достоинству, принимает решение не поддаваться телесным побуждениям, и мы, если нам угодно, часто от них воздерживаемся. Но когда нам наносят обиду или причиняют несправедливость, в нашем сердце закипает кровь, призывая нас к мести. Тогда побудительная сила души, друг и спутник нашего тела, начинает двигать наши руки и ноги, побуждая к исполнению мести, но наше рациональное начало, по причине мира и покоя, порой сдерживает этот порыв, приказывая остановиться. Сердце часто трепещет перед лицом представших опасностей, однако рациональное начало отдает приказ ради защиты отечества вступить в сражение. Посему люди, даже против собственной воли, идут на врага.

Пределы, до которых простирается власть рационального начала, бестелесны. Я имею в виду истину и достоинство. Когда наш божественный муж Платон ради укрощения тела решил основать Академию в нездоровом месте Аттики, разве дух его не противился при этом телесной природе? Когда любимый ученик Платона Ксенократ и их последователь Ориген выжгли себе железом половые органы, дабы полностью погасить в себе пожар похоти, разве не объявил тогда непобедимый дух войну членам тела? А задолго до них персидские маги, египетские жрецы и пифагорейские философы, дабы ослабить свою похоть, воздерживались от неразбавленного вина и мясной пищи. Я не говорю уже о жрецах культа Великой Матери \* и Сатурна. Первые оскопляли себя, вторые истязали свою плоть. Я не говорю о первых христианах, сильнее и восхитительнее которых не видел свет. А потому пусть никто не пытается нам доказать, что в прежние времена лишь немногие, а сегодня и того меньше, способны сопротивляться велениям тела. Вовсе не так, мы все каждодневно сопротивляемся им — одни ради сохранения здоровья, другие ради своего достоинства, третьи ради миролюбия, четвертые ради справедливости, богосозерцания и блаженства.

Но даже если бы мы никогда не могли сломить сопротивление нашего тела, то для того чтобы доказать, что душа борется с телом, было бы вполне достаточно непрерывно происходящей внутри нас борьбы. Если бы в нас не было иной природы, кроме телесной, то мы, лишь только в нас просыпалось бы телесное стремление к чему-либо, устремлялись бы туда, как скоты, и не задавались

вопросом, следует ли нам делать то, к чему влечет нас тело, ибо ничто не воюет с собой. Мы, однако же, постоянно ведем внутри себя навязанную нам телом борьбу. Следовательно, в нас есть нечто, помимо тела, нечто отличное от телесной природы, отличное, я это подчеркиваю, от всякой природы жидкостей и элементов, благодаря чему это нечто может противиться всем склонностям жидкостей и элементов и переступать через них с помощью размышления и внутреннего настроя. С другой стороны, это нечто влито всей небесной природой и самим небом в эти названные жидкости, став их неотъемлемой принадлежностью. По этой причине это нечто иногда способно противиться даже небесным изменениям. В этом с нами согласны астрологи, предполагающие существование некоего намного превосходящей небо субстанции, которой они оказывают постоянные почести. Я оставляю в стороне все то, что происходит благодаря подвижному и телесному качественному превосходству неба. Это нечто — телесно и всецело подвижно и не может превосходить телесную и подвижную природу. По этой причине дух может жить отдельно как от природы стихий, так и от разлитой внутри стихий небесной природы. Поэтому если кто-то из платоников скажет, что наш дух постоянно находится на небесной колеснице, мы ответим ему, что не дух зависит от колесницы, а колесница зависит от духа и что у платоников вечный дух непрерывно дает жизнь вечной небесной колеснице.

Но давайте вернемся к намеченному пути изложения. Нас не смущает, что душа часто повинуетя телу, поскольку она подчиняется не насилью, а любви, которую душа испытывает к живущему с ее помощью телу, словно к своему сыну и творению. Мать любит своего сына, как любят свое творение. Маленький сын требует еды сверх меры, и мать велит ему воздержаться. В результате сын, если он хорошо воспитан, спокойно молчит. Если же он воспитан плохо, он кричит, приводя в смятение весь дом. Вопли безумно любимого сына вызывают у матери жалость, однако она согласится дать ему дополнительно еды только тогда, когда, подумав, решит, что сын может еще что-нибудь съесть без вреда для своего тела, или, если такой вред возникнет, его можно будет легко исправить с помощью лекарства. Только тогда ее ребенок получит желаемое. Сын не может заставить мать сделать так, как ему хочется, однако ее любовь к своему творению зовет ее уступить сыну. И наконец мать сдастся, когда полагает, что наступило время это сделать. Мать часто принимает верное решение, но, бывает, ошибается, так как из-за чрезмерного желания угодить сыну недостаточно тщательно взвешивает возможный результат.

Та же самая ситуация и в отношениях души с телом. Поэтому, если бы было естественным, чтобы душа подчинялась телу, всякая

душа постоянно уступала бы чувствам. Но так как душа, благодаря размышлениям, очень часто противится чувствам, то в том случае, когда душа подчиняется чувствам, она повинуется не природе и насилию, а любви, из-за которой высшая сила души подчиняется средней силе, средняя сила подчиняется низшей, низшая сила подчиняется низшему жизненному соединению (*complexio vitalis*), а то в свою очередь подчиняется телу. Поскольку платоники считают, что разумная жизнь тела изливается, словно свет из подобной Солнцу разумной субстанции души, то разумная субстанция души испытывает любовь к разумной жизни как к своему порождению. Тимей учит, что небесные души настраивают тело к восприятию этого порождения. Но что мы скажем, когда какой-нибудь дух губит свое тело, либо намеренно, либо из злости, страха и страдания? Каким образом дух мог бы покуситься на это, если бы тело было колыбелью души? Ведь ни одно стремление в природе не может восставать против самого себя. Ни одно низшее создание не убивает само себя, поскольку в душе неразумных творений не возникает позывов, направленных против тела. Человек, хотя и является весьма разумным существом, тем не менее часто убивает свое тело, предчувствуя, как я думаю, что продолжит свое существование и после гибели тела, что скорее он избавляется от телесного бремени, чем вводит в погибель свое тело.

#### ГЛАВА 4

##### *Четвертое доказательство: душа действует свободно*

Но в особенности мы убедимся, что душа никоим образом не возникает из человеческого тела, если собственным разумением удостоверимся, насколько свободным является произвольное суждение (*arbitrium*) нашей души. Ведь поскольку душа привязана к телу, природа которого ее ограничивает, она не может обладать свободной и ничем не скованной способностью к действию (*operatio*). Из некоего общего размышления, определенно, не возникает никакого конкретного действия, если между ними не становится некое частичное суждение, поскольку движения и действия возникают вокруг частичного. Например, когда кто-нибудь общим образом размышляет о том, что телесное упражнение полезно, он может рассуждать подобным образом сколько ему угодно, однако он приступит к упражнениям не раньше, чем расспросит, какие существуют виды упражнений и какие из них ему более всего подходят. И когда он выберет из множества упражнений какое-нибудь одно, то приступит к делу. Если он выбирает прогулки,

то прогуливается, если верховую езду — начинает ездить верхом. Способность разумного восприятия по своей природе пребывает в совокупности универсальных разумных начал. По этой причине для того, чтобы из восприятия означенной совокупности вышло какое-нибудь действие, необходимо свести общую совокупность разумных начал к некоей частной совокупности. Однако универсальное понятие (*notio universalis*) способно содержать в себе бесконечно много частных понятий, подобно тому как общий род упражнений вмещает в себя бесчисленные способы упражнений. Следовательно, означенное универсальное понятие может одновременно делиться на различные частные понятия. За разделением этого рода следует суждение о том, что следует делать. В результате может последовать различное суждение. Стало быть, суждение нашего интеллекта относительно того, что следует делать, по своей природе не предназначено для чего-то одного, а следовательно, произвольное суждение нашего интеллекта является свободным. Некоторые существа лишены свободного суждения по той причине, что вообще не обладают суждением, как например растения, а некоторые, хотя и обладают суждением, тем не менее имеют ограниченное по своей природе, направленное на что-то одно, суждение, например скот. Так, на основе природного суждения овца предполагает, что волк опасен для нее и опасается его. Овца не может не остерегаться волка, поскольку ее к этому толкает природа. Природный инстинкт побуждает ласточек строить гнезда, а пчел — улья. По этой причине одушевленные существа, принадлежащие к одному виду, строят свои жилища одинаковым способом. Они никогда этому не учатся и никогда не меняют способа строительства, потому что руководящий ими природный вид (*species naturalis*) свойственен им изначально и остается неизменным.

Что касается людей, то они и учатся, и всегда наделяют своеобразием свои творения, хотя от начала наделены одной и той же природой. Стало быть, не природа влечет людей к деятельности, а сами они в различных условиях действуют по-разному. Откуда, если вдуматься, получается так, что деревья и животные никогда не ошибаются в своих действиях, творениях и выборе, а человек чаще всего ошибается? Разумеется, не потому, что деревьям и животным присущ более высокий интеллект, ведь у них нет никакого интеллекта. Причина в другом, ими движет безошибочный божественный разум, а людей их собственный, который может и ошибаться. В то время, когда человек отдыхает от своей деятельности, в тот момент его ведет Бог, и человек не совершает ошибок. Об этом свидетельствуют пророчества и чудеса. Если бы человека постоянно вел Бог, как Он делает это с прочими созданиями, он ошибался бы реже, чем они, — в той же степени, в какой он является более

совершенным, чем они, инструментом. С другой стороны, если бы те создания руководили бы собой так, как руководит собой человек, они ошибались бы в той же степени, в какой они наделены менее совершенным видом. Итак, поскольку человек не наделен направленным лишь к единой цели суждением о совершаемых им вещах, он по необходимости свободен. А то, что человек обладает свободой суждения, мы выводим из того, что человек сам ведет себя к вынесению своего суждения. О том, что человек сам приводит себя к суждению, мы судим по тому, что он склоняется к своему суждению, а то, что он склоняется к своему суждению, мы выводим из того, что человек сознает свою способность судить и ограничивает свое суждение. Эту свободу в способности умственного восприятия человек получает в удел благодаря высокой степени своего качественного превосходства. Дело в том, что способность умственного восприятия позволяет воспринимать не только то или иное отдельное благо, а всеобщее благо также. Но поскольку, благодаря воспринятой им форме, человек приводит в движение свою волю и во всех вещах движущее и движимое начало взаимно соотносятся в определенной пропорции, то разумная воля определена природой исключительно к общему благу, внутри же этого общего блага содержатся отдельные блага. Все, что преподносится нашей воле как благо, может вызывать к себе склонность нашей воли, и при этом никакая природная склонность не будет препятствовать этому, в пользу чего говорит высказанное нами выше, а именно, что человек избирает для себя многое, что противоречит его воле и пользе телесной природы. Очень часто человек предписывает себе вредный для его тела образ жизни — он ненавидит свое тело, изнуряет и убивает его, иначе говоря, делает то, чего никогда не делают животные, чьи стремления и действия всегда служат пользе тела.

Имеет смысл также рассмотреть вопрос о том, какие вещи философами называются необходимыми, какие невозможными, а какие средними, то есть возможными, притом что из числа возможных вещей одни встречаются очень часто, другие реже, а некоторые происходят с одинаковой частотой. Философы полагают такой порядок вещей более всего соответствующим мирозданию. С другой стороны, они же утверждают, что одни вещи являются природными, а другие связаны с проявлением воли. Они добавляют при этом, что нигде не возникнет способности, которая бы одинаково относилась ко всему происходящему, кроме случая, когда она присуща действующим по своей воле началам. Ибо природные действующие начала детерминированы в гораздо большей степени, нежели те, которые действуют по собственной воле. Наконец, философы доказывают, что природные обязанности всякого вида не могут быть напрасными, в то время как обязанностью человека является рассмотрение

всякого вопроса (*consilium*). Однако они утверждают, что напрасно принимать решения и строить планы там, где нельзя ни выбирать, ни рассматривать объект нашего намерения в соответствии с нашими предположениями.

Но более всего можно понять свободу нашей души, если рассмотреть, каким образом приводятся в движение души животных. Когда грубое животное хочет есть и перед его глазами предстает пища, душа животного выносит суждение, что такая еда будет для него подходящей. Желание проявляет себя и приводит тело в движение. Зададимся вопросом, по какой причине происходит означенное движение тела. Без сомнения, оно происходит от стремления (*appetitus*). Но откуда же возникает движение стремления? От стремления, ибо на основании суждения, что данная пища ему подходит, животное тотчас возымело к ней желание. А откуда тогда возникает суждение? От той или иной формы предстающей глазам пищи и от внутренней потребности данного тела. Ведь сколько раз данное тело испытывает голод и сколько раз яблоко предстает взору животного, столько раз означенная душа выносит суждение, что это яблоко ей подходит, и стремится к нему. Ты видишь, что начало означенного движения находится не в душе, а в теле. Я повторяю — в теле, так расположенном к пище и так настроенном. Следовательно, душа ведет тело не в собственном смысле слова и не в собственном смысле слова получает движение из самой себя. Напротив, ее влечет как природа пищи, так и природа собственного тела. В этом влечении участвуют также и члены тела. Приведем четыре признака того, о чем было сказано выше. Во-первых, душа судит и проявляет стремление всякий раз, когда ей показывают некую нужную ей качества пищу — и тело при этом настроено соответствующим образом. А когда душа обозрит внешний вид пищи, то уже не откладывает даже на самое краткое время свое суждение и желание. Это происходит так, словно душа нисколько не проявляет своего качественного превосходства, но, имея необходимость вынести суждение, немедленно следует за результатом своего суждения. И это справедливо, ибо форма есть начало действия, как тепло огня есть начало нагревания. Но одни формы отчеканены природой — такие как легкость или тепло огня, а другие как внешний вид пищи. Стремление и движение огня следуют за данной ему природным чеканом формой. Суждение и стремление настроенного соответствующим образом животного следует за той формой, которую приобрела пища. Следовательно, началом этого движения является пища и ее форма. И подобно тому как огонь не приходит в движение сам по себе, поскольку не может не подниматься вверх, даже когда ему нечто в этом препятствует, и не может не жечь, когда перед ним нечто воспламеняющееся, так



и животное не может двигаться само по себе, поскольку не может не устремляться к тому, что ему преподносится тем или иным образом.

Второй признак это то, что неразумная душа судит, желает и следует только за тем, что имеет отношение к пользе тела. Во всяком ее действии целью является выгода тела. Однако предельная цель в вещах является почти тем же самым, что и начало. Началом огня является вогнутость Луны (*lunae concavum*), а вогнутость Луны является пределом огненного движения. (Поскольку любая причина действует и совершает движение в направлении к своей цели.) Стало быть, в неразумном живом существе началом действия является природа или душа. Не чистая душа, а телесная. Она есть служанка природы и всей жизни — создательницы природных вещей, поскольку в телесной жизни и природе должна сохраняться цель действия.

Третьим признаком является то, что животное никогда не испытывает раскаяния в тех или иных действиях, животное ничего не переделывает и не исправляет. Это означает, что в данном случае существует только одно начало действия, поскольку здесь нет того, что могло бы ему противиться. Определенно, телесная жизнь заставляет животное двигаться точно так же, как заставляет его двигаться его собственная цель. Следовательно, внутри животного нет иного движителя, кроме телесной жизни.

Четвертый признак это то, о чем мы уже говорили выше, а именно — в творениях неразумных существ, принадлежащих к одному виду, нет никакого разнообразия. Один паук тклет свою паутину не иным образом, чем другой. Также и все ласточки строят свои гнезда одинаково, хотя в разные годы свои гнезда строят разные ласточки. Любой огонь согревает одинаковым образом. Любой камень одинаково катится вниз. Все растения в соответствии со своим видом одинаково распускают листья и почки. Причина та, что по природе каждой вещи присуща какая-то одна форма и от начала ей присуща определенная сила, с помощью которой, всегда единой и равной себе, во всякое время создается единое и равное себе творение. Поэтому животная душа, следуя за природным побуждением, сохраняет способ действий, свойственный ее виду.

То же самое случается и с нами, когда наше разумное начало впадает в оцепенение и мы начинаем жить, руководствуясь лишь нашими чувствами и фантазиями. Но когда наше разумное начало, очнувшись, начинает напряженно работать, мы долго размышляем о том, как нам следует поступать. Мы отбрасываем сигналы нашей фантазии и действуем наперекор требованиям природы — как внешних тел, так и собственного. И если случается, что все же мы потворствуем стремлениям нашего тела, мы испытываем раскаяние, пытаемся исправить ошибку, укрощаем и подчиняем себе природу тела, так как мы действуем не только через образы, полученные от

представившихся нашему взору тел, но также посредством универсальных оснований и видов вещей, которые отчасти присущи нашему духу, а отчасти подчиняются имеющейся у него силе. Где началом действия является наша форма, а не форма тела, порожденная нами, при этом не полученная от тела, а порожденная, скорее, по образцу духа — не тел, там она является общей для беспредельных способов действия. По этой причине мы не ограничены только одним способом действия, но, напротив, свободно используем все способы действий, ибо мы храним в нашем разуме некий общий образец благ, сравнивая с которым, мы либо отвергаем, либо в большей или меньшей степени одобряем те или иные вещи. При этом нас не увлекают сами вещи или наше собственное тело. Наоборот, мы, скорее, подгоняем сами вещи к образцу, а наше тело — к разуму. Поэтому, когда наблюдается сходное состояние вещей и нашего тела, мы часто делаем разный выбор — один раз так, а другой раз этак. В одно и то же время из-за предложенных разумом различных соображений делаются различные и, в определенном смысле слова, противоположные выборы — при сохранении одинакового состояния телесных начал.

Итак, рассуждение приводит нас к выводу, что мы подчиняем не душу вещам, а вещи нашей душе, как часто говорит об этом Плотин и подтверждает Прокл. Доказательство этого мы находим в познаниях и нравах. В познаниях это предстает следующим образом. Когда мы заняты исключительно созерцанием истины, совершенно отрешаясь от нашего тела и не стремясь к внешнеположенному по отношению к нам действию, кто же не видит, что при этом означенное созерцание истины никоим образом не зависит от нашего тела? Что касается нравов, то там мы обнаруживаем следующее. Поскольку все свои старания мы направляем на украшение нашего духа добрыми нравами, кто может не понимать, что в этом случае целью всех наших обязанностей является душа и по этой причине душа является началом наших обязанностей? Не жидкости (*humores*) являются началами этих деятельных способностей, поскольку жидкости не приглашают к чему-то противоположному телу и стоящему выше тела. Небо также не является началом этих деятельных способностей, поскольку оно приводит в движение с помощью жидкостей. Дело обстоит так, что наше тело очень далеко от неба, к тому же небо приводят в движение четыре стихии, а не четыре наши жидкости. Кроме того, небо способно привести в движение нашу душу, лишь прежде приведя в движение жидкости. Наш дух, однако, противится продолжительному движению жидкостей, пренебрегая их натиском благодаря своему погружению в созерцание. Наш дух сдерживает жидкости своим стремлением к нравственности и одерживает над ними победу благодаря своим

занятиям искусствами. Никто не был в большей степени увлечен любовью, нежели Сократ, и никто по своей природе не был столь склонен к похоти и пьянству, как Алкифон Мегарский. Никто, однако, не стал воздержаннее, чем они, благодаря занятиям философией. Разве своим старанием не преодолели природные преграды Ксенократ, Демосфен\* и Клеанф\*? Если мы сопротивляемся жидкостям, значит мы противостоям и стихиям и небу. Более того, если мы способны не подчиняться небу, то в еще меньшей степени мы отдаем себя во власть иным телам. Отсюда ясно, что человеческий дух не подчиняется небу, поскольку, во-первых, благодаря знанию предвидит то, что произойдет в будущем, а во-вторых, оберегает себя от несчастий с помощью предусмотрительности, либо, благодаря своему величию, не придает им значения, словно эти несчастья относятся не к самому человеку, который, собственно, и есть дух, а к темнице (carcer) духа. К этому следует добавить, что благодаря своей умеренности (*temperantia*) наш дух счастливо пользуется благоприятным стечением обстоятельств (*prospera fortuna*), а благодаря способности переносить тяготы (*tolerantia*) наилучшим образом справляется с несчастьями. В результате и то и другое равным образом благотворно способствует его спасению и качественному превосходству.

Но каким образом тот, кто избегает случайности с помощью своей осмотрительности (*diligentia*), подчиняется ей, предвидя, по необходимости ее принимает? Или почему приходит в ужас от несчастий тот, кто часто их презирает? Либо пленяется благами тот, кто пользуется ими для собственного счастья? Либо зло берет верх над тем, кто оборачивает зло во благо? Либо принуждается некой необходимостью тот, кто, охотно соглашаясь благодаря своему благочестию с божественной волей, добровольно принимает и делает для себя легким то, что является необходимым и кажется устрашающим? Это мы продемонстрируем на примере интеллекта и воли. Сначала с помощью интеллекта. Небесное тело обладает телесной формой — единичной, локальной и связанной со временем. Форма, посредством которой постигает всякий разум, является бестелесной, универсальной и абсолютной. Следовательно, означенную форму небо не порождает, ибо ограниченная чем-либо форма не порождает абсолютной формы. Так неужели такая форма порождает при этом способность умственного восприятия (*intelligentia*)? Никоим образом, ибо за этой формой следует интеллект. То, что не способно давать форму, не даст способности умственного восприятия. В любом случае, никакое тело не обладает благодаря своей форме способностью умственного восприятия — такого качества форма вообще исключительна. Еще менее вероятно, чтобы тело породило в ином способность умственного восприятия. Стало быть,

поскольку интеллект не получает от неба ни собственную способность к действию, ни начало деятельной способности, он не подвластен небесному телу. Особой причиной является то, что наш дух в соответствии с той силой, с помощью которой он соединяется с началами, которые, как говорят, находятся выше неба, не только не подчиняется небу, а, напротив, стоит выше него. Но дух, в той степени, в которой он постигает истину, соединяется с ангелами, пребывающими выше неба. Ибо дух умственно постигает в той степени, в которой он получает от ангелов интеллектуальный свет (*intellectuale lumen*). Таким образом, ясно, что интеллект не подчиняется небу. Точно так же, с другой стороны, будет ясно, что наша воля (*voluntas*) не подчиняется небу. Те вещи, которые возникают по природе, приводятся к своему завершению заранее определенным образом, откуда они постоянно появляются почти тем же самым образом. Ибо природа предопределена к чему-то одному, а выбор, который делает человек, стремится к своему осуществлению различными путями, как через искусства, так и через добрые нравы. Кроме того, то, что принадлежит в области природных деятельных способностей к одному и тому же виду, то, что следует за самим видом, имеет внутри себя минимальные различия. Ведь подобно тому как ласточка, как мы уже сказали об этом выше, одинаково строит свои гнезда, точно так же всякий интеллект сходным образом понимает первоначала нравов и искусств, известные каждому от природы. И всякая воля сходным образом стремится к самому благу, поскольку воля жаждет блага в соответствии с установлением природы. Человеческая природа такова, что в каком отношении находится интеллект к началу созерцания того, что повсеместно очевидно и истинно, в таком же отношении находится наша воля к началу созидания того, что есть само благо, и все мы давайте по необходимости с этим согласимся. Но выбор (*electio*) есть обычное действие человеческого вида — как и процесс мышления (*discursio ratiōnis*). Два этих действия относятся к человеческим свойствам. Таким образом, если бы люди размышляли, движимые природным побуждением, то у всех людей об одних и тех же вещах было бы одно и то же мнение. Точно так же, если бы люди совершали выбор по побуждению природы, все делали бы один выбор. На самом же деле одни выбирают одним способом одно, а другие, иным способом, другое, точно так же, как в процессе мышления они делают различающиеся суждения. Посему небеса не приводят в движение природным побуждением нашу волю, они приводят в движение наше тело. Ощущение следует за движением тела, либо возвещает о нем. Отсюда наша воля часто возбуждается. Однако это возбуждение не является необходимой причиной для совершения выбора — мы порой покоряемся этому возбуждению, а порой нет.

Небесные тела между тем не приводят в движение человеческое тело или чувство. Сам Птолемей \* допускает частные явления в материи и говорит, что они не следуют абсолютным образом за небесными явлениями, которые являются универсальными и отдаленными причинами, но делают это в той степени, в какой этому способствуют опосредованные причины и в какой степени их принимает в одних случаях одним, а в других случаях другим образом подвижная диспозиция материи, подчиненной противоречивым причинам. Подтверждение этому мы получаем из нашего каждодневного опыта, особенно в тех вещах, которые, как только появляются на свет, начинают по большей части следовать за природой вида и неделимого, за природой места и питания, а также за природой привычки. Мы видим, сколь противоречиво их положение, а также то, сколь одинаково было их положение в момент рождения. Стало быть, Птолемей справедливо наставляет астрологов, чтобы они, скорее, высказывали общее и правдоподобное мнение, нежели разнообразные и вызванные необходимостью. Птолемей при этом добавляет, что мудрец может сопротивляться угрожающим звездам и быть благосклонным к звездам, дающим добрые предзнаменования. Стало быть, не следует доверять верящим во власть судьбы, когда они утверждают, что отдельные события происходят от predetermined причин и что за причиной следует неизбежный результат. Во-первых, от удаленной, хотя и необходимой, причины не обязательно должен происходить результат, если, конечно, не имеется сверх того опосредованной необходимой причины. Так, в аргументации, исходящей из большей необходимой посылки и соприкасающейся с меньшей посылкой, обычно не следует необходимого заключения. Между небесными причинами и земными результатами, однако, есть еще качественные превосходства стихий — простые, смешанные, активные либо пассивные, которые являются средними причинами. Они взаимно сталкиваются и подвергаются изменениям, а кроме того, могут взаимно препятствовать друг другу. Далее. Не является необходимым, чтобы тотчас следовал результат, если существует та или иная определенная и достаточная причина для производства результата, поскольку это производство результата может быть затруднено вторжением другой причины. Ведь часто существует достаточная причина для желчи, но затем появляется достаточная причина для мокроты, и эти причины могут взаимно мешать друг другу.

Наконец, мы не можем обозначить определенные причины всех вещей. Для объяснения того, что ты белый, есть своя причина. Есть также и причина того, что ты являешься, скажем, грамматиком. Но то, что белизна и грамматика сошлись вместе, на это нет никакой определенной причины. Ведь если две названных мною

причины произошли бы от некоей общей, заранее предопределенной причины, они имели бы между собой некую определенную иерархию. Стало быть, о любом результате мы скажем, что он не обязательно происходит по какой-то его собственной причине, поскольку этой причине могла помешать некая другая акцидентная причина.

Хотя кто-нибудь, возможно, захочет возвести конкурентную причину к причине более высокой, однако само препятствующее столкновение причин никто не может отнести к какой-либо причине, дабы тем самым доказать, что такого рода препятствие происходит от некоего небесного начала. Поэтому, если какие-то вещи имеют отношение к телу, они не следуют в принудительном порядке за приказом звезд. В еще меньшей степени подчиняется звездам деятельная способность души.

И пусть никто не дерзнет говорить, что умы людей приводятся в движение высшими разумами посредством неба — как некоего инструмента и посредника, ибо разумы в гораздо большей степени сходятся с другими разумами, нежели с телами. По этой причине небо не является посредником между высшими разумами и нашими. Наоборот, скорее наши разумы занимают среднее положение между высшими разумами и небом. Поэтому высшие разумы должны бы были приводить небеса в движение скорее с помощью человеческих разумов, чем наши разумы с помощью небес. Возможно, кто-нибудь скажет, что высшие разумы заставляют двигаться наши без всякого посредника. Таким образом, они будут заставлять наши разумы двигаться, если это им угодно. Пусть будет так, ибо в таком случае человеческие разумы будут божественными — если божественные разумы будут непосредственным образом приводить те в движение. Человеческие разумы по своей природе будут самыми близкими к божественным разумам, иначе человеческие разумы приводились бы в движение посредством другой, ближе стоящей к божественным разумам, природой. Но определено, что человеческие разумы будут в гораздо большей степени родственны божественным разумам, нежели своду неба, поскольку приходят в движение без его участия. А если они полагают, что небо вечно, то почему же человеческий дух также не будет вечным, если он ближе к божественным разумам? По этой причине вливание (*infusio*), переходящее в низшие разумы от высших и ангельских разумов, скорее следует назвать просвещением (*illuminatio*), чем движением (*motus*). Высшие разумы передают это просвещение свойственным им способом, а низшие также принимают его им свойственным образом, но и те и другие суть интеллекты. Стало быть, интеллектуальный свет (*lumen intellectuale*) есть то, что дается, и то, что принимается. Такого рода обязанность не препятствует нашему духу обращаться присущим ему образом к оз-

наченному свету, пользоваться им в соответствии со своей природой и с его помощью свободно мыслить и выбирать — иногда наш дух в своих намерениях обращен к худшему, а побуждение божественных разумов постоянно влекло бы его к самому наилучшему. Вследствие этого человеческий дух втягивает в свою природу божественное вдохновение (*inspiratio*). Исходящий свыше божественный дух делает человеческий дух подвижным. Тот обретает движение и затем соответствующе действует. Стало быть, ничто не препятствует тому, чтобы действие нашего духа было свободным, поскольку он не подчинен никакому приставленному к нему источнику движения. Плотин, Прокл и Авиценна рассуждают о том, что небесные движения не являются причинами низших движений, а, скорее, инструментами, послушными, как они послушны художнику, божественным движителям. Небесные движители, по мнению этих философов, дают нам знать свои помышления при помощи небесных тел и через их движения и фигуры, словно взглядами и кивками предсказывают нам, что должно произойти в будущем. Прокл и Авиценна добавляют, что божественные промысления можно истолковывать — как по буквам — по расположению небесных тел. Так птицы у гадателей по птицам и у авгуров, как считается, своим полетом и пением показывали не буквально то, что они делали, а то, что этим обозначали. Точно так же небеса каждый день своими фигурами и движениями подают нам знаки, а сами эти знаки и фигуры имеют своим источником другое место. Это самое, по крайней мере, демонстрируют нам астрологи, когда в чем-либо гороскопе рассказывают многое, что связано с отцами, дедами, братьями, женами, друзьями и недругами. Судьба их не зависит от гороскопа того, кому он принадлежит, но только обозначается. Стало быть, если телесные начала, как мы уже доказали выше, совершенно не подчиняются небесным инструментам высших движителей, то в еще меньшей степени подчиняется им сам разум. Если астрологи и предсказывают нечто, связанное с нравами и искусствами разума, то делают свои предсказания о них скорее на основании знаков, нежели причин. Высшие движители придумывают и предвещают небесными знаменами не только те вещи, чьими причинами они сами являются, но и те, причиной которых в будущем станет наш разум.

Наш разум и наша воля тогда в особенности заявляют о своей независимости, когда воспаряют настолько, что желают исключительно только себя. В этот момент и разум, и воля в известном смысле высвобождаются из круга прочих тварей и заняты почти исключительно самими собой. Это состояние наступает опять, когда, совершив круг, они возвращаются к своему действию, ибо духовное круговое движение не служит внешней цели. Кроме того, это происходит, когда наша воля по одному соображению ума хочет,

а по другому соображению ума не хочет того, что может желать и в равной степени может не желать. В этом случае наша воля становится безразличной как к хотению, так и к нехотению и не связана ни с тем и ни с другим. То же самое происходит, когда наша воля избирает полную свободу от всякого желания, ибо тогда она освобождает себя от всякого притяжения объектов. Эта уничтожающая всякое действие способность не подчиняется никакому объекту. Но все это гораздо полнее мы объясним следующим образом. Всякий раз, когда нам предлагается какое-либо благо, наш дух может рассуждать следующим образом: поскольку наивысшим благом является свобода (*libertas*), я хочу когда-нибудь ее в себе испытать. Стало быть, ныне я предпочитаю, сохраняя за собой способность выбора, пребывать в своем праве, а не подчиниться тому или иному желанию. Однако наша воля избирает свободу как благо, которой в иное время она часто предпочитает иные блага. Стало быть, мы не выбираем никакое благо по необходимости, хотя неизбежно желаем самого блага. Наконец, либо нигде движение не является свободным, либо первое движение повсюду свободно. Первое движение происходит в душе. Следует, чтобы оно было свободным, поскольку то, что изначально обладает данным качеством, обладает им по своей природе. Ибо кто усомнится, что движение нашей способности к действию начинает свой путь нисхождения отсюда, где движение вопрошания (*quaestio*) заканчивает свое восхождение? Вопрошание завершает свое восхождение, достигнув властного начала (*imperiū*) нашего духа, как например когда я говорю, что делаю вот это ради того-то, а то делаю еще ради чего-то, поскольку этого хочу, а хочу, потому что мне так угодно, а угодно и желательно, потому что так нравится. К этому можно добавить, что если бы я чего-то не хотел, то это значило бы, что я хотел того не хотеть. Именно это Платон часто называет движением посредством самого себя (*per se moveri*), а это означает свободное действие через самого себя. Отсюда получается, что свободно живет тот, кто действует свободно — он не подчиняется импульсам частичного добра или зла и пребывает в состоянии свободного покоя. Следовательно, не подвержен гибели тот, кто не подвержен внешнему принуждению (*violētia*).

## ГЛАВА 5

### *Пятое доказательство. Разум действует без участия тела*

**ФОРМА** действия следует за формой существования. Поэтому если душа в определенном смысле существует благодаря телу, то никог-



да не действует без тела или без помощи тела. Теперь получается наоборот. Стало быть, существование души не обусловлено телом. Давайте послушаем, что говорит о способе познания, с помощью которого действует, душа человека. Душа намного превосходит тело, и то, что она создает со старанием, превосходит созданное им. По этой причине никакие тела, будь они вне нас или внутри нас, не создают в нашей душе своих образов и форм. Впрочем, некими своими силами или образами они движут некий теплый живительный пар, который в определенном смысле является связующим узлом тела и души. Физики называют его дыханием (*spiritus*). Если означенные тела соединяются в материи с этим дыханием, то они при этом не соединяются с нашей душой. Разумнее предположить, что означенные тела формируют дыхание, а не душу. Душа настолько далека от того, чтобы получать форму от тела, что сама, скорее, есть форма тела и его формирующее начало. Душа является по своей природе формирующим началом для своего тела, будучи частично формирующим началом и для других тел. Стало быть, разумная душа, являющаяся источником телесных движений, сама приводит тела в движение и не является объектом, получающим движение от тел. Однако душа была бы объектом движения тел, если бы они служили формирующим началом для души.

Однако дыхание, представляющее собой бег души, получает толчки от некоторых тел. Такого рода толчки душа не может не заметить. Когда подобное ощущение или колебание дыхания делается явным для души, про нас говорят, что мы чувствуем или ощущаем (*sentire*). Из этого внезапного действия ощущения получает импульс внутренняя сила духа, направленная на иное, но похожее на только что названное действие. Ведь там, где душа через дыхание глаза видит цвет, через дыхание уха слышит звук, а через дыхание других органов постигает все другое, она некой своей силой, благодаря которой превосходит тела и обладает их семенами как в качественном превосходстве их познания, так и их питания, либо вновь зачинает в самой себе целиком связанные с дыханием симулякры запахов, цветов и всего прочего, либо снова вбирает их в себя, либо рождает некогда ею зачатые и собирает их воедино. В предшествующих наших рассуждениях мы назвали это воображением (*imaginatio*). Затем мы поставили немного выше воображения фантазию, которая почти наравне с воображением странствует среди образов тел. Далее, намного выше, мы поместили интеллект, о чем ранее уже говорилось. Когда душа что-то ощущает, платоники говорят, что душа действует посредством тела, но не оттого, что душа чувствует вместе с телом. Душа есть, как говорит Платон, источник жизни и источник чувственного восприятия. Кроме того, глазам и ушам часто предстают свои объекты слуха и зрения, но если наш

дух что-то старательно обдумывает внутри себя, эти объекты ощущаются не прежде, чем на них обратит свое внимание дух, словно не члены тела, но сама внутренняя природа нашего духа обладает силой чувственного восприятия. Однако означенная сила чувственного восприятия способна ощущать лишь до тех пор, пока тела обладают телесным дыханием. Когда действие происходит через воображение или фантазию, принято говорить, что действие происходит с помощью тела, поскольку наш дух пробегает по отдельным предоставленным отдельными телами образам. Эти образы наш дух воспринял благодаря импульсу телесного дыхания, а сам этот импульс возник под влиянием тел. Кроме того, между этими внутренними образами и дыханием существует родство, и по этой причине за возникающим внутренним вращением образов всегда следует вибрация самого дыхания. В свою очередь, эту вибрацию дыхания сопровождает вращение наибольшего числа образов. Вследствие этого о том, что дух посредством своей способности умственного восприятия выбирает что-либо или рассматривает, принято говорить, что он действует при этом без участия тела и его помощи, ибо даже без означенного импульса и без собранных из него образов наш дух созерцает и выбирает нечто совершенно чуждое ему означенным образом. Сейчас я оставляю в стороне то обстоятельство, что перипатетики располагают все способности ощущений не по их происхождению в душе, а по их форме в составном начале (*in composito*), способность же умственного восприятия помещают исключительно в душе. На основании этого перипатетики считают, что способности к ощущению действуют через тело, а способность умственного восприятия действует без его участия. Однако наши чувства обращают себя к телесным образам по природе столь долго, сколь долго по природе наш дух обитает в нашем теле.

На то, что умственное восприятие происходит без участия тела, тогда как чувственное восприятие всегда происходит при его помощи, укажут нам те признаки, которые я сейчас приведу. Во-первых, сама пользующаяся телом сила нашей души, какой бы она ни была, не овладевает своим инструментом. Ибо кто же пробует на вкус свой язык? Кто посредством воображения или фантазии познал природу дыханий и образов, которую можно познать только в результате долгих и напряженных размышлений? Иначе бы эта природа открывалась всякому, если бы ее можно было познать с помощью образов и фантазий. Второй признак. Этого рода сила души, которая, как мы сказали, использует наше тело, не ведает ни самой себя, ни собственной способности к действию. Если бы зрение из того, что оно видит, постигало бы то, что оно видит, то мы бы постоянно замечали то, что видим, когда мы видим что-либо. Но этого не происходит, ибо мы часто видим глазами присут-

ствующего человека, но поскольку в этот момент внутренняя сила нашей души направлена на что-то иное, мы не замечаем, что видим его. Это выглядит так, словно действие этого рода постигается не зрением, а некой внутренней силой в тот момент, когда эта сила ничем не связана. Кроме того, процесс зрения и ему подобные некоторым образом являются бестелесными, а прочие чувства познают исключительно телесные объекты. Если только что упомянутые силы не ведают своих деятельных сил, то они не знают и самих себя. Чем же иным могла бы быть некая определенная сила, если не началом действия неким определенным, только ей одной свойственным образом? Следовательно, если означенная сила не знает своего действия, то она не знает и способа действия, а кроме того, она не знает собственного начала действия. Стало быть, наши пять чувств не ведают самих себя.

Но и воображение и фантазия также не ведают самих себя. Ведь поскольку все души всегда пользуются этими двумя силами, то все легко могли бы познать природу этих сил. Однако в действительности те, кто долго напрягали свой ум в поисках, едва ли ее постигли.

Третий признак проявляет себя тогда, когда перед этими силами предстает некий мощный объект, который приводит нас в значительное движение. Этот объект так захватывает означенные силы, что менее сильные вещи начинают ими хуже восприниматься — как в этот самый момент, так и некоторое время спустя. Наш глаз, ослепленный прямыми лучами солнца, ни в тот момент, ни даже некоторое время спустя не воспринимает других цветов. То же самое происходит с нашими ушами после сильных громовых раскатов. То же испытывают и прочие наши чувства. Такое же происходит с нашим воображением и фантазией, когда ими овладевают какие-нибудь устрашающие образы. Эти примеры показывают, что действие этого рода сил совпадает с вибрацией дыхания, и наоборот. Так, чувство и движение находящегося в центре своих тенет паука, когда мухи прилетают к натянутым им нитям, повсюду следует за дрожанием паутины, и наоборот — дрожание паутины следует за движением паука. Это определенно доказывает, что означенные силы родственно близки к материи, поскольку они часто словно побеждаются своими объектами и их временно приводят в замешательство пребывающие в дыхании остатки телесных страстей.

Четвертый признак. Объект, обладающий большей силой, не только приводит в расстройство действие распознавания (*actus discernendi*), но от него мы словно чувствуем удар и испытываем тяжесть, как будто наше телесное дыхание было повреждено. С другой стороны, взаимодействие означенных сил также порождает некоторое затруднение.

Пятый признак. Наши чувства не воспринимают родственные себе качество и образ. Глаз не видит своего сияния или образа, через который он смотрит, а осязание не ощущает своего тепла, и даже если ему встретится чужое, родственное ему тепло, оно его не чувствует. Так обычно происходит с теми, кто страдает от неотступной горячки. Их осязание никогда ее не ощущает. Воображение и фантазия также совершенно не знают свое состояние и силу, а также полученные ими образы. Рациональное начало с трудом обнаруживает такие вещи.

Шестой признак. После седьмой или восьмой седмицы человеческого возраста, когда комплекция тела постепенно начинает клониться к земельному качеству (*terrestris qualitas*), когда дыхание становится слабым или излишне тяжелым, то слабеет зрение, понижается слух, затрудняется обоняние, деревенеют вкусовые ощущения, слабеет осязание, утрачивается привычная быстрота воображения и фантазии.

Седьмой признак. Чем больше работают ощущения, тем хуже и неразборчивее, в результате усталости, они ощущают. Если пристально посмотреть на какой-нибудь предмет в течение часа, глаза начинают застилать туман, поскольку с ослаблением или затемнением дыхания в твоих ощущениях перестают быть ясными качества и образы чувственно воспринимаемых вещей, которые ты чувствуешь.

Восьмой признак. Не все рода достигают некоего определенного рода вещей. Из пяти чувств каждое достигает своих родов качеств, а воображение и фантазия достигают свойственных им состояний означенных качеств. Эти вещи и им подобные обычно происходят благодаря использующим тело силам. С интеллектом дело обстоит иначе. Следовательно, интеллект не использует тело. Обрати внимание, что точно так же обстоит дело и с нашим разумом (*mens*). Вышеназванные силы не знают самих себя, а наш разум себя знает, ибо он знает о своем существовании, а также о том, в каком виде вещей он находится и какой силой обладает. Вышеназванные силы имеют некие инструменты, но их не ведают. Наш интеллект не имеет никаких инструментов, а если бы он их имел, то осознал бы их, поскольку он осознает самого себя и прочие вещи. В противном случае, между разумом и прочими вещами был бы помещен инструмент. Поэтому если кто-то скажет, что наш разум обладает инструментом, то мы зададим ему вопрос: является ли этот инструмент телесным или нет. Если тот ответит, что инструмент этот телесный, мы опровергнем это с помощью аргументов перипатетиков следующим образом. Всякий телесный инструмент благодаря свойственной ему форме принадлежит определенному виду тел. Если наш интеллект пользуется таким инструментом, то его суждение о телесных вещах не будет чистым. Ведь все, что

воспринимается с помощью такого инструмента, загрязняется его качеством и будет казаться не таким, каким оно было на самом деле, а таким, каким был этот инструмент. Так, например, через глаза красного цвета воздух мог бы показаться красным, а через шафрановые — шафрановым. Отсюда выходит, что глазной зрачок лишен цвета для того, чтобы чисто воспринимались все цвета. Таким образом, следовало бы, чтобы инструмент разума обходился без всякого телесного качества, чтобы сам по себе он мог чисто различать все качества. Однако он не мог бы обходиться без телесного качества, если бы был телом. Стало быть, в этом случае означенный инструмент обладал бы неким телесным качеством. Но он не получил бы того качества, которым он уже обладал. Следовательно, наш разум не смог бы познавать с помощью этого инструмента сходные с этим инструментом качества. Так, осязание, чей инструмент обладает определенной теплотой, совершенно не ощущает сходного с ним тепла. Но разум не мог бы чисто различать даже не сходные с его инструментом качества, поскольку эти качества уже загрязнились бы качествами означенного инструмента прежде, чем на них бы обратил внимание наш разум. Наконец, с помощью инструмента, являющегося телом, если бы оно принадлежало к определенному роду тел, который был бы ограничен местом и временем, наш разум не мог бы познавать ничего, что превышало бы разряд тел. Кроме того, разум не мог бы познавать все тела, а только определенного рода телесные вещи так, как каждое из пяти наших чувств посредством свойственных им инструментов ощущает отдельные рода телесных вещей. Наконец, наш разум был бы не в состоянии воспринять нечто универсальное с помощью частного инструмента. Однако по опыту мы знаем, что благодаря нашему разуму мы познаем универсальные вещи, хотя они кажутся нам противоположно различными. Мы обнаруживаем, что некие вещи сходятся вместе в некой природе, когда мы приводим отдельные вещи к единому виду. Мы полагаем, что универсальное начало отличается от начала частичного, когда начинаем сравнивать отдельную частичную вещь с вещью универсальной. Однако мы можем сопоставлять эти два начала не иначе, как через единое качественное превосходство, которое вмещало бы в себя и то и другое начало. Всякий раз, когда мы правильной умственной операцией отделяем универсальный род самых истинных вещей от всякого телесного рода так, что не обнаруживаем в универсальном роде ничего телесного, мы отбрасываем все, что может быть названо телесным.

Однако мы не можем отбросить все телесное с помощью телесного инструмента, поскольку в любом случае сам инструмент не может быть отвергнут самим инструментом. И когда мы созерцаем абстрактный вид, посредством которого мы объединяем самих себя

с абстрактными рациональными формами, а абстрактные рациональные формы с нами, применение телесного инструмента скорее вредило бы делу, нежели помогало. Ибо телесный инструмент совершенно отличен от абстрактных рациональных форм и стоит гораздо ниже их, а кроме того, гораздо больше разъединяет, нежели объединяет. Поскольку дело обстоит таким образом, наш разум не может использовать телесный инструмент. Но, может быть, он может использовать какой-нибудь иной инструмент? Совершенно не может. Ведь если кто-то захочет присовокупить к нашему разуму какой-то иной инструмент, мы спросим его, может ли наш разум воспринимать что-либо без этого инструмента или же нет. Если наш разум может это делать, то он не нуждается в инструменте. Возможно, кто-нибудь скажет, что разум не может ничего воспринимать без инструмента. Мы же, напротив, будем настаивать на том, что разум может обойтись без инструмента. Ведь уже все признают, что интеллект ведает самого себя и в этом познании не пользуется никаким инструментом. Дело в том, что если бы разум для познания себя пользовался бы каким-нибудь инструментом, то этот инструмент оказался бы посредине между разумом и сущностью самого разума, которая в этом случае постигала бы саму себя с помощью этого инструмента. При этом что-нибудь внешнее и чужеродное оказалось бы ближе к разуму, чем сущность разума. И когда потенция разума обращается (*reflectitur*) в потенцию или действие обращается в действие, между ними не положено иметься никакому инструменту, ибо обычно по сходству с крайними принимается среднее. Но никакой инструмент не подходит к потенции и действию более, чем потенция и действие. Кто также станет утверждать, что если интеллект обладает инструментом, то он его не знает? Ведь мы, кажется, хорошо его знаем в первую очередь по той причине, что утверждаем его существование. К этому мы добавим, что этот инструмент по своему качеству годен служить нашему интеллекту. Если интеллект знает самого себя, а кроме того, еще и внешние объекты, то он неизбежно хоть сколько-то должен знать тот инструмент, с помощью которого — через мыслительный процесс — он переходит от самого себя на свои объекты. Кроме того, когда через уже знакомые ему объекты интеллект обращается к своему действию, а через него к качественному превосходству и субстанции, то разве не вынужден он при возвратном движении наткнуться на свой инструмент, если этот инструмент у него имеется, поскольку тот находится между действием разума и его качественным превосходством? Там интеллект вынужден знакомиться со своим инструментом.

Но узнает ли наш разум свой инструмент при помощи какого-то другого инструмента или же нет? Если разум узнает свой инстру-

мент с помощью какого-то другого инструмента, то я до бесконечности могу спрашивать о все новых и новых инструментах. Если же разум это делает без помощи инструмента, это означает, что для процесса познания он не нуждается в инструментах, так как познает себя без всякого инструмента. Определенно, что в этом случае именуется инструментом, является, скорее, чем-то противопоставленным (*objectum quiddam est*) разуму, нежели средним звеном. И если разум в своем познании переходит от одного к другому, то переходит не от среднего звена к объекту, а от предшествующего объекта к последующему. Но, пожалуй, кто-нибудь может сказать, что наш разум познает инструмент не с помощью иного инструмента, а через свой собственный. Я, однако, тогда задам вопрос: познает ли разум свой инструмент через сущность своего инструмента или через его образ? Первое не подходит, поскольку в этом случае разум познавал бы его всегда, всякий раз, когда сущность инструмента будет сравниваться с самим инструментом. А что в том случае, если это происходит через образ инструмента? Тогда то, что именуется инструментом, скорее является познаваемым объектом, а не инструментом, с помощью которого что-либо познается. Кроме того, образ может познаваться и без всякого инструмента, поскольку инструмент неизбежно предшествует образу — в соответствии с тем, что образ занимает среднее место между инструментом и душой. Стало быть, наш интеллект без всякого инструмента познает как самого себя, так и то, что вне его. На основании того, что мы можем помыслить истинно простые вещи и истинную простоту, платоники делают вывод, что то, что внутри нас помышляет, не состоит из интеллекта и инструмента, и не составляется из души и тела, что существует только простой разум. То есть наш разум действует сам по себе, и в этом смысле Платон называет разум самодвижущимся. Следовательно, разум живет через себя и живет всегда.

Вернемся к третьему признаку. Названные выше силы приходят в замешательство от сильного объекта до такой степени, что не могут различать более слабые объекты. И наоборот, когда наш разум видит великое и трудное, он после этого гораздо легче и яснее различает меньшее и легкое. Я подразумеваю большой разум, растущий за счет питания большими объектами.

Обратимся к четвертому и остальным признакам. Когда другие силы наталкиваются на сильный объект, наш разум толкает размышление, предметом которого является либо вещь ничтожная, либо весьма значительная, так, словно наш разум неподвластен никакой определенной соразмерности жидкости. Достаточно медленно воспринимает наш разум самые крупные объекты по той причине, что не может исследовать объекты, тесно сопряженные с другими объектами. Свободные от такого сопряжения объекты

разум обнаруживает быстро, а обнаружив, становится столь удивительно ясным, что словно готов принять их. Он исполняется несравненным наслаждением, словно состоит в ближайшем родстве с этими объектами.

Кто способен не видеть, что сила нашего разума в определенном смысле беспредельна, поскольку ни один предельный объект не может ее победить? Кроме того, прочие силы не опознают родственные себе качества и образы, но может ли при этом наш разум не знать что-либо из вещей родственных себе? Наш разум определяет само понятие родства, он видит самого себя благодаря умственному постижению собственного действия. Он созерцает вид, через который умственно постигает, а также его состояние и качественное превосходство. Стало быть, наш разум обитает сам с собой. И, следовательно, является своим собственным жилищем? Вещь сохраняется благодаря некоему природному месту. По этой причине наш разум сохраняется им же самим и всегда сохраняет свою целостность. Случается, что достаточно сильные начала в том, что касается природных способностей к действию, всегда, а одаренные чувствами начала часто находятся в лучшем положении, чем другие. Что касается умственной способности, то с ней так происходит не всегда и не часто, словно умственная способность не является спутницей тела. Заметим, что с возрастом чувства утрачивают свою деятельную способность, между тем око нашего разума видит в эту пору яснее, когда уже развеялись облака пороков юности. Божественно об этом говорит Платон: «Не начинает цвести качественное превосходство нашего духа, если не отцветет прежде качественное превосходство нашего тела. Не затачивается острие ума, если не притупляется острие нашего тела. Тогда расцветает мудрость божественных дел, укрепляется предусмотрительность в делах человеческих, обретают силу справедливость и постоянство. И что еще важнее, даже сама находящаяся в душе способность чувственного восприятия не погибает от старости либо болезни, хотя при повреждении глаза его действие ограничивается из-за того, что объекты начинают восприниматься недостаточно ясно. Ведь если сломано перо, прекращается действие писания, но при этом искусство письма сохраняется в нашем духе во всей целостности и сохранности. То, что искусство письма не получает никакого ущерба, явствует из того, что оно тем временем продолжает процесс писания, и, восстановив перо, искусство письма пишет по своему усмотрению. То же самое могло бы произойти, если бы немому исцелили его язык, и если бы исцелили ногу хромого, или если бы слепому или подслеповатому исцелили глаз, словно ущерб находился в теле, а не в душе. Ведь часто, прочистив глаз, мы снова начинаем видеть. Этого бы не происходило или бы, в случае даже



исцеления тела, происходило бы поздно, если бы ослабла сама сила зрительного восприятия. На восстановление этой силы потребовалось бы еще некоторое время после времени, которое ушло на восстановление тела». Мудро говорит Аристотель. Если дать старцу глаз юноши, старец будет видеть совершенно, как юноша. Если речь идет о чувствах, приписываемых определенным частям тела, то ни повреждение этих частей, ни старение не отнимают силу чувственного восприятия. Разум не приписывается ни одной из частей тела и не теряет силу даже с повреждением всего тела. Здесь нам приходит на память знаменитая мысль, которую приводит в десятой книге «Государства» Платона Сократ, а именно — рациональный дух не гибнет от болезней тела. Ибо каким образом, говорит Сократ, наш дух может погибнуть от болезни тела, если дух не гибнет от собственной болезни? Дело обстоит так, что наше тело гибнет от собственной болезни, а не от чужой. Поэтому если тело погибает от плохой пищи или нездорового воздуха, оно гибнет не прежде, чем само впадет в болезнь и разрушается непосредственно от нее. Если бы тело не погибло от собственной болезни, оно никогда бы не погибло от чужой. Ведь если тело не пострадает от лихорадки, оно не будет страдать от плохой пищи или воздуха.

Что касается нашего духа, то он гибнет не от собственного упадка, а от несправедливости, ибо несправедливый дух не в меньшей степени является духом и духом жизнеспособным, нежели дух справедливый. Следовательно, наш дух не гибнет от болезни тела. Сюда добавляется и то, что телесная болезнь не привносит в наш дух порок, присущий самому духу, поскольку от болезни тела дух не становится менее справедливым, но часто, наоборот, исправляется и преуспевает в стремлении к добрым нравам. По этой причине болезнь тела не только не губит наш дух, но даже не наносит ему ущерба. И если иногда кажется, что от болезни тела повреждается разум, на самом деле это не так. При этом наш разум даже оттачивается: он либо действует сам в себе, либо занят человеческими делами, однако не повреждается. Когда Сократ играл с детьми или заботился о них во время их болезни, он не утрачивал своего высокого философского состояния, несмотря на то, что в тот момент он не философствовал ни каким-либо образом, ни выдающимся образом, ибо менее важные занятия требовали его внимания и отвлекали от научных размышлений. В уладах тела наш дух часто играет сам с собой, в болезнях тела руководит им и заботится о нем. В обоих этих состояниях прекращается или ослабляется то возвышенное созерцание, которое свойственно рациональному началу, поскольку в это время разум либо оттачивается, либо крайне бо-язливо хлопочет о вещах куда менее значительных. Но когда дело улажено, он вновь устремляется ввысь. Уж так задумано природой,

что когда это касается человеческих сил, мы не способны в достаточной мере одновременно заниматься вещами противоположными. Занятые пирушкой сотрапезники недостаточно внимательно внимают звучанию лиры. Пока душа занята перевариванием большого количества пищи в желудке, она ослабляет силу присущего человеку созерцания, и потому кажется, что она слабеет. Когда душа занята сосредоточенным созерцанием, она с трудом переваривает пищу. Отсюда философствующие часто слабеют телом, но не слабеют духом — они насколько слабы телом, настолько сильны умом. Следовательно, что удивительного в том, что, если тело трясется в лихорадке, душа, занятая заботой о поддержании больного тела, прекращает заниматься созерцанием и, в высшей степени занятая телесным исцелением ребенка или поддержанием тела старца, менее всего склонна пользоваться интеллектом? Когда темные пары овладевают дыханием мозга и, приведя его в состояние вибрации, вызывают в фантазии страшные картины, тогда, по причине новизны этого устрашающего зрелища, почти вся сила нашей души будет направлена на эту фантазию. Будешь ли ты удивляться тому, что в этот момент душа прекратит свое созерцание? Она вновь возвратится к нему, как только пары рассеются. Часто, когда пары кипят, бдительное рациональное начало отвергает иллюзии образов. Это случается с теми, кто испытывает головокружение. Никто из них не станет утверждать, что небо или земля обрушиваются, хотя их ощущения говорят именно об этом. С другой стороны, заболевающие бешенством от укуса собаки или возбужденные яростью демона иногда, даже в самый разгар приступа ярости, замечают грозящее им безумие. А те, кого мучит страх, вызванный кошмарными снами, сопротивляются своей фантазии, то и дело говоря себе, что это всего лишь сон.

Следовательно, наш разум не всегда нуждается в стоящих ниже него силах. Он часто оттачивается, когда эти силы бодрствуют, и становится сильным, когда они оттачивают его. Наш разум отмечает пустую болтовню этих сил и повелевает им молчать. Однако если кто-нибудь скажет, что наш разум, чтобы перейти в состояние возбуждения, нуждается в этих силах и по этой причине не может без них действовать, то я отвечу так. Поскольку душа, пока она обитает в теле, постоянно занята его поддержанием и, заботясь о многом, далеко отходит от божественных дел, она не обращается к созерцанию божественных вещей, разве что побуждается к ним некими более или менее отчетливыми их подобиями посредством следующих за ними по пятам сил, которыми пользуется в процессе созерцания. Когда же душа обратилась к божественным вещам и благодаря своему частому обращению к ним хорошо подготовилась к их созерцанию, то более уже не нуждается для этого

созерцания в услугах вышеозначенных сил. Напротив, как может, она усыпляет их, дабы они не являлись ей препятствием. Душа с удовольствием постоянно пребывала бы в этом состоянии, если бы ее не вынуждали заботы о теле. Это означает, что наш разум может сам по себе непрерывно заниматься созерцанием, и когда душу более не отвлекает забота о теле, она свободно созерцает сама по себе без помощи иных сил. Для души было бы хорошо и до того не получать от них препятствий, но пока душа пребывает в темнице тела, получается так, что из-за услуг, оказываемых ей чувствами, с помощью которых душа подготавливается к обращению к божественным вещам, наш разум при повреждении тела и затуманивании дыхания, когда объекты предстают нечетко, а в чувствах и фантазии нет ясного восприятия, в этом состоянии нелегко побуждается к созерцанию.

Так же получается, что одни оказываются намного способнее других, и происходит это по причине различия дыханий. Впрочем, я считаю, что различия людей в области изучения искусств следует относить не столько на счет таланта, сколько на счет желания, ибо любой достигает здесь труднейших высот, если только старательно к ним стремится. Кроме того, бывает, что некоторых людей именуют неразумными (*amentes*), поскольку они либо не пользуются своим умом, либо им злоупотребляют — все напряжение их души с излишком направлено на яркие иллюзии фантазии. Однако если избавиться от черной и желтой желчи, являющейся причиной этих иллюзий, такие люди тотчас приходят в себя, если, конечно, не утратили разума прежде того. Я оставляю в стороне рассуждения Оригена и Плотина о том, что человеческие души суть разумы, отпавшие от своей чистоты. Это произошло, очевидно, тогда, когда, соскользнув вниз от напряженного размышления об идеях к напряжению живительной потенции тел, они попали в тела. И чем они больше, чем глубже и напряженнее обращены к материи, тем меньше интеллектуального света они сохраняют, как говорят Ориген и Плотин. Отсюда большая разница душ в отношении нравов. Этому различию способствуют также небесные тела, образующие различные фигуры небесных созвездий. Наконец, различие духов-покровителей (*genii*) тоже приводит к различию врожденных способностей (*ingenia*). Кто-нибудь, не склонный допускать, что души по времени возникли раньше тел, но желая при этом отчасти подражать платоникам, пожалуй, может сказать, что души, по крайней мере в момент их создания и соединения с телом, приводились в определенное состояние и расположение, как это утверждают Ориген и Плотин. При этом одни ангельские разумы падали вниз, другие не падали, а из падавших одни пали больше, чем другие. Что касается человеческих разумов, то все они, находясь внизу, как

только создаются, по некоему природному побуждению имеют тягу к природе и телам, и некоторые глубже других погружаются в реку забвения, а проще говоря, в материю. Так, кажется, Памфилий, насколько он это смог, поправляет Оригена. Но об этом в другой раз.

Итак, вернемся к нашему рассуждению. Если кто-нибудь, повредив часть головы, скажем, потеряет память, перипатетики укажут, что при этом произойдет слияние образов вещей, содержащихся в дыхании мозга, но виды, содержащиеся в разуме, однако, непосредственно не повредятся, а, если можно так выразиться, получают ускорение. Ибо, де, разум, пока он обитает в теле, не должен созерцать виды телесных начал без привлечения их образов. Платоники могли бы к этому добавить, что пока напряжение души главным образом направлено на исцеление пострадавшего члена тела, память и мышление слабеют или даже вовсе прекращаются. Авиценна и Алгантел сказали бы, что ум, обращенный к низшим вещам, отворачивается от божественного разума, и по этой причине, как они полагают, пропадает все действие умственного восприятия. Поскольку Лукреций не верит в бессмертие души — в особенности потому, что силы души, как ему представляется, слабеют с приближением смерти, то следует обратить внимание на то, что жизнь тела есть смещение влажности и теплоты, а потому тело умирает, либо когда тепло уничтожает влагу, либо когда влага уничтожает тепло. Но поскольку влага есть пища тепла, а тепло — повозка дыхания, то дыхание есть то, что соединяет дыхание с телом. Когда влага постепенно начинает исчезать в членах тела, душа также постепенно покидает члены. И поскольку душа в это время меньше, чем обычно, занята управлением тела, она концентрируется в своем разуме, ясно зрит тайное и предчувствует будущее.

Пусть уходит прочь подозрение Лукреция, что душа умирает вместе с телом. В действительности душа с ослаблением тела укрепляется. И поскольку единение противопостоит разъединению, то следует думать, что наш дух более всего далек от разъединения тогда, когда более всего концентрируется в самом себе и, отложившись от своей одушевленной природы, встает вверх к разуму. Со всей очевидностью это происходит в момент смерти, которая происходит по причине разъединения. Но при смерти, которая происходит по причине уничтожения наделенной жизнью души, сила души направлена на заботу о полноте жидкостей, чувство — на суждение о страданиях, а фантазия — на созерцание видений, вызываемых парами жидкостей. По этой причине рациональное начало на время оставляет свою обязанность, как это иногда случается во сне. Оно вернется к своей обязанности после того, как постучится смерть, точно так же, как оно привыкло бодрствовать после сновидения. А что рациональное начало в это самое время никоим образом не теряет свои

силы и способности, то доказательством этому служит то, что многие люди, которых старание врачей возвращает от неминуемой смерти к жизни, либо никогда уже более не обретают телесных сил, либо обретают их спустя долгое время. Но вскоре, с очищением влаги души, хотя силы тела совсем угасли, свет духа, скорее, скрывается, словно огонь под пеплом, а не полностью исчезает. Кто решится сказать, что уход тела из жизни будет таким же, как и уход души, если их возвращение к жизни вовсе не одно и то же? Ибо тело трудно возвращается к жизни, много времени спустя, дух же возвращается легко и мгновенно. Дух в это время не теряет ничего своего, ибо немедленно вновь выдает на свет все свои природные и обретенные дары, и делает это не в меньшей степени, чем привык делать это раньше, как человек, собравший воедино все свое имущество и не растерявший его. Дух в это время готов, как змея, выползти из своей кожи. Он готов, живой и невредимый, выйти на свет из этой темницы точно так же, как когда-то вышел на свет из материнского лона. Но мудрец, покидая тело, думает, что освобождается не от какой-то своей части, а от тяжелейшего бремени.

О шестом признаке сказано уже достаточно. А вот тебе седьмой признак. Чувство утомляется от длительного труда, а разум никогда. Чем дольше ты пристально смотришь, тем хуже ты видишь. Чем дольше ты изучаешь с помощью интеллекта, тем ты яснее понимаешь. Тело и чувство утомляются от работы, разум же укрепляется. Однако от длительного размышления голова становится тяжелой, а глаза застилает туманом. Это происходит оттого, что очень часто упражнение разума сопровождается движениями фантазии, их в свою очередь сопровождает вибрация дыхания, а ту — нанесение вреда мозгу или глазам. Но сама острота ума становится при этом лучше и отточеннее. Наш разум непрерывно устремлялся бы ввысь, если бы из сострадания к вверенному ему телу не прекращал свой труд ради его восстановления. Это хорошо видно на примере тех людей, которые, напряженно что-то исследуя, от усталости с трудом двигают своим телом. При этом находящийся внутри них разум с неохотой прекращает свой труд, в то время как тело и чувство делают это с превеликим удовольствием. Создается впечатление, что не разум утомляется от процесса действия, а тело и чувство. Но неутомимое бессмертно.

Восьмой признак указывает на то, что прочие силы приписаны к какому-нибудь роду вещей, а наш разум не приписан. Что есть из числа существующих вещей, на что не могла бы направить себя острота нашего разума? Наш разум с помощью описания (*descriptio*) постигает природу и силу того, что именуют сущим (*ens*), сущностью (*essentia*) и бытием (*esse*). В этих понятиях заключено то, что является всем (*omnia*). Наш разум также обнаруживает разницу

между бытием (esse) и небытием (non esse) и таким образом знает и то и другое. Подводя под понятие бытия некие рода и виды вещей, наш разум делит тем самым бытие на принадлежащие ему части и частицы. И, что еще важнее, наш разум поднимается выше самого бытия или спускается ниже его, когда ставит выше бытия единое (unum) и благо (bonum) и помещает ниже бытия материю (materia), или, выражаясь иначе, высвобождение вещей (privatioes rerum). Если разум охватывает все, то он не связан ни с каким родом вещей. Разум не имеет вне себя ничего такого, что могло бы его погубить, поскольку он, если можно так выразиться, заключает внутри себя все. Давайте завершим наше рассуждение следующим образом. Если бы разум человека существовал каким-то образом благодаря телу, то он не мог бы ничего делать без инструмента тела или без помощи тела. Но разум действует без использования тела, посредством умственного восприятия и волеизъявления, как мы это показали, представив в восьми признаках. Следовательно, разум существует не благодаря телу. Стало быть, он существует либо сам по себе, либо благодаря божественным началам. Он существует сам по себе, он никогда не покидает самого себя, а если существует благодаря божественным началам, то благодаря вечным причинам он вечен.

## ГЛАВА 6

### *Шестое доказательство. Душа частично сходится с божественными началами, а частично с неразумными началами*

Е СЛИ бы душа проистекала из материи, которую называют рекой забвения, она никогда бы не соединилась в своем действии с божественными началами, которые не проистекают из этой реки. А то, что душа соединяется с божественными началами в действии, а также в сущности и жизни, мы постараемся доказать следующим образом. Поскольку мы видим, что лишь тогда все доходит до высшей точки в своем действии, когда достигает в своем виде зрелости и совершенства, то мы вынуждены утверждать, что Бог, являясь самым совершеннейшим из всех вещей, не празден, но делает нечто, поскольку способность действовать есть признак совершенства. Иначе, если бы он бездействовал, мы не делали бы ничего. Мы движемся, когда он заставляет нас двигаться, мы существуем, когда он заставляет нас существовать, мы живем и дышим, когда он овеивает нас своим дыханием. Но какова деятельная способность Бога? Она не берет своего начала из иного места и не стремится в какое-то иное место, дабы Бог не был вынужден за-

висеть от иного. Следовательно деятельная способность Бога есть некое непрерывное обращение к самому себе, в процессе которого Он испытывает наслаждение и радость от самого себя. Итак, Он созерцает самого себя, а созерцая себя, видит свое могущество. Рассматривая свое могущество, Он различает свои возможности. Стало быть, одним действием Он созерцает и самого себя, и свое универсальное творение. Созерцая, Он зачинает в себе всю совокупность вещей. Зачиная вне себя все, что хочет, Он порождает это. Почти такой же способностью к действию наделены его святые слуги — небесные духи. Ибо они также созерцают самих себя и плоды своих трудов. Созерцают они и Бога, и его божественные творения. Созерцание (*speculatio*) является единственной годящейся для них формой действия, поскольку созерцание есть самая совершенная из всех деятельных способностей. Это проявляет себя также и в людях. Созерцание не нуждается во внешней материи, как это имеет место в случае с обработкой материалов (*fabricatio*). Не нуждается созерцание также и в телесных инструментах, в которых нуждаются чувства. Созерцание не приводится в движение из иного места и не стремится в иное место, как в случае с другими деятельными способностями. Созерцание не придает форму чуждой материи, вместо этого оно украшает своей заботой наш разум, поскольку не ограничивается ничем иным и находит предел в себе самом. Созерцание чуждо быстрой усталости, свойственной прочим видам деятельности, оно остается неутомимым. Созерцание не докучает и не терпит нужды, как это происходит с другими видами деятельности, но наделено полнотой и легкостью, а также исполнено несравнимой радости. Если какую-нибудь из присущих нам деятельных способностей следовало бы уделить горним божественным силам, то, определенно, это было бы созерцание — простейшая из всех деятельных способностей. Из сего ясно, что в созерцании душа человека имеет сходство с божественными началами.

Мы не сомневаемся, что человеческая душа имеет сходство с животными — в питании, чувстве и состоянии тела. Прочие деятельные способности прямо противоположны сходным с ними началам и требуют сходного качественного превосходства и субстанции, ведь каково соотношение одного объекта к другому, таково соотношение деятельной способности одного объекта к деятельной способности другого. То же самое соотношение сущности и качественного превосходства одного объекта — к сущности и качественному превосходству другого. То же самое и с людьми — касательно использования тела. Деятельная способность людей по отношению к общему объекту является для них общей с неразумными существами. Таким образом, природа человека оказывается одинаковой с неразумными существами. Это и способность принимать пищу,

и способность ощущать, и мышечная сила и телосложение. Все это в человеке почти так же непрочно, как и у животных. Необходимо также отыскать в нас потенцию и субстанцию, общие с упомянутыми выше небесными началами, из которых рождается та деятельная способность, которая у нас является общей с небесными началами по отношению к общему объекту. Поэтому, как, с одной стороны, питание и ощущения, а также телесное сложение, постоянно имеющие дело с неустойчивыми вещами, сами являются неустойчивыми и общими с неустойчивыми в тех же отношениях животными, так, с другой стороны — бессмертной будет наша вращающаяся вокруг бессмертных начал созерцательная способность, являющаяся у нас общей с бессмертными началами. Ибо идентичная деятельная способность может исходить только от идентичной природы и потенции. Но кто может усомниться в том, что наше созерцание весьма схоже с созерцанием высших сил? Ведь с помощью созерцания наш дух, как и те небесные духи, созерцает себя самого и свои труды. Он также исследует высшие причины и их результаты. Он также восходит от низших результатов через средние причины до высшей причины и по кругу спускается от высшей причины к низшим результатам. Там наш дух охватывает череду божественного труда не иначе, как с помощью божественного качественного превосходства, и словно некий бог, освещает все вокруг. Наш дух не только имеет общую с божествами способность умственного восприятия, но также и волю, когда он старается обрести их блаженство. Кроме того, он обладает сходным с божествами действием, поскольку действует свободно. Он отдает приказы собственному телу почти точно так же, как те отдают их своему.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что наш дух имеет сходство с небесными духами в своей сущности (*essentia*). Если наш дух имеет общую и самую близкую с небесными духами сущность, и если эта сущность не имеет материального происхождения, то сам собой напрашивается вывод, что и наш дух не имеет материального происхождения. Кроме того, если означенные божества вечны, поскольку они всегда в неизменном порядке приводят в движение сферы мироздания, никогда не чувствуя усталости, то из этого можно заключить, что сущность нашего разума вечна, поскольку ограниченная и подвижная жизнь никоим образом не близка жизни неограниченной и неподвижной. Наш дух настолько же более сходен с названными божествами своим бессмертием жизни, нежели своим умственным постижением истины и желанием блаженства, насколько сама жизнь стоит выше умственного постижения и воли. И если воля есть напряжение способности умственного постижения, а способность умственного постижения есть вершина взрослеющей жизни, то наш дух направляется к правильному желанию



не иначе, как путем верного умственного восприятия, дорога к которому лежит через правильную и зрелую жизнь. Наш дух имеет верное желание, ибо стремится к первому и всеобщему благу. Он обладает правильным умственным восприятием, так как умственное восприятие, по определению, не может ошибаться, а кроме того, поскольку дух, как мы покажем это в другом месте, обладает истинными рациональными началами. Необходимо, чтобы наш дух обладал истинной и зрелой жизнью. Таковой является жизнь, не подверженная смерти. Этой нашей аргументации очень помогает знаменитое рассуждение Оригена, когда он говорит: «Все природы, которые являются соучастницами одного и того же начала, сходны между собой, например глаза, ибо они суть соучастники света и по своей природе одинаково к нему обращены. Все глаза одинаковы, но по различной величине доли воспринимаемого ими света одни глаза видят острее, а другие хуже. Все рациональные субстанции суть соучастницы Бога, поскольку все они обращены к нему. Следовательно они сходны как между собой, так и с Богом».

Итак, как высшие субстанции бессмертны, например ангелы, так и стоящие ниже них — например, души. Все они бессмертны, поскольку имеют сходство с бессмертным Богом. На это сходство указывает уже само обращение их к Богу. К Богу, словно звезды к Солнцу, обращены стоящие выше нас ангелы. Душа также обращена к Богу. Она, словно Луна, которая, хотя и светит заимствованным светом и потому меняет его, воспринимает его своим неуничтожимым рациональным началом. Само бытие неуничтожимо и на основании своей неуничтожимости воспринимает Бога с помощью точных рациональных начал.

## ГЛАВА 7

### *Возражение эпикурейцев и ответ по поводу надлежащего соединения вещей*

С ЭТИМ будет спорить Дикеарх или какой-нибудь эпикуреец. Для них, де, чуду подобно, что какая-либо вещь частично нетленна, а с другой стороны — частично может подвергаться порче. Мы же будем настаивать, что без этого не может сохраняться природный порядок. Существуют некоторые тела, полностью не подверженные порче, например небеса, ни сама сфера которых, ни малейшая их частица не может стать хуже, чем прежде. Существуют и совершенно противоположные им тела, а именно склонные к упадку, как то: древесина, камни, металлы и прочие вещи, состоящие из четырех элементов. Некоторые частицы дерева рано или поздно гнивают,

а затем уже вся древесина перестает быть таковой. Ведь все, что является составным, состоит из непортящегося и портящегося, так как внутри находится вечная материя, а снаружи — смертная форма. Поэтому соединение смертных начал с началами бессмертными вполне возможно и встречается весьма часто.

Но вернемся к тому, с чего начали. Существуют также средние тела — я говорю о сферах, состоящих из четырех элементов. Эти сферы отчасти неуничтожимы, а отчасти уничтожимы. По крайней мере, сама сфера элемента сохраняет свой вид, свое положение и содержание, в то время как некоторые ее частицы порой погибают в одном месте и восстанавливаются в другом. Но поскольку тела установлены либо духами, либо ради духов, то естественно, чтобы телесный порядок брал свое начало от порядка духовного или, по крайней мере, чтобы телесный порядок подражал порядку духовному. Стало быть, некоторые духи целиком бессмертны — как ангелы, у которых не меняется ни субстанция, ни сила, ни образ действия. Существуют другие духи — по общему мнению, полностью смертные. Речь идет здесь о душах неразумных существ, у которых изменяется сила, образ действия и вся субстанция в целом. Кроме того, необходимо существование духов, занимающих среднее положение между теми и другими, дабы не было пустот в общей ткани природы. Эти духи остаются неизменными во всей своей субстанции, но меняются в отдельных своих частицах. Таковы, в частности, души людей, чьи субстанции являются вечными под влиянием общего с небесными сущностями созерцания, воли и действия. Но общая с неразумными существами деятельная способность, полностью отданная заботе о смертном теле, указывает нам, что некоторые наши потенции и деятельные способности со временем прекратятся. Поскольку природные настроения разливаются в собственных природах, а различные настроения — в различных природах, то давайте посмотрим, как настроены наши души по отношению к вечным вещам и как к вещам временным. Мы справедливо говорим, что наши души составлены из двоякой природы — иначе говоря, природы вечной и природы временной. Поэтому если бы мы увидели, что какое-то тело по своей природе равно движется вверх и вниз, мы бы сказали, что это тело почти в равной степени состоит из тяжести и легкости.

Мы привели в пример три тела и три духа, а теперь давайте признаем существование трех видов одушевленных существ. Одушевленные существа, подобно одушевленному, как считает Платон, звездам, вечны как со стороны души, так и со стороны тела. И их тело, и их душа чужды смерти. Существуют также одушевленные существа, смертные и телом, и душой. Речь идет о неразумных существах. Между первыми и вторыми мы поместим людей, бес-

смертных душой и смертных телом. Однако многие помещают сюда многих сходных с человеком низших языческих божеств (daemones) и героев (heroes). Природный порядок, по их мнению, не может сохраняться, если не уделить почти полностью неизменной небесной душе совершенно неразрушимое тело, а полностью подверженной порче душе неразумного создания не уделить полностью смертное тело. Что касается человеческой души, то ей, бессмертной и одновременно в некоторой своей части подвижной, дается два тела. Одно, как утверждает Платон, эфирное, а другое, состоящее из элементов, чтобы душа человека, одетая в той своей части, которая в ней бессмертна, в эфирное бессмертное тело, спускалась вниз с небес, а на земле, той своей частью, которая в ней смертна, облекалась в смертное, состоящее из элементов, тело. Человеческой душе, поскольку она смертна, справедливо подходит подверженное порче тело по причине той ее части, которая, в соответствии с доказательством, является смертной. Следовательно, ничто не препятствует обнаружению в природе единственного одушевленного существа с бессмертной душой и подверженным порче и разрушению телом. И это одушевленное существо, определенно, есть человек, как это доказало предшествующее рассуждение, — что подтверждает мнение Анаксагора, вводящего четыре ступени вещей: бессмертную вечность, бессмертное время, смертную вечность и смертное время. Я полагаю, что первая ступень является разумом, вторая — небом, третья — рациональной душой, а четвертая — иррациональной душой. По этому поводу Анаксагор божественно сказал о человеке: «Смертная бессмертность обладает частью некоего божества». Анаксагор называет человека вечностью — как по причине субстанции души, так и по причине способности умственного восприятия, а смертным — из-за подверженной изменению части души, а также на основании ее действия и по причине состоящего из элементов тела. Платоники считают вполне разумным предположение, что в душе движение действия сталкивается с движением субстанции — поскольку и в небе, которое несет в себе образ души, два эти движения встречаются самым очевидным образом. Ибо в небе среди телесных начал не обнаруживается ничего более подвижного и, наоборот, ничего более стабильного, чем душа. Такой платоники считают первоматерию мироздания, которая так подчиняется природным формам, как наш разум подчиняется божественным началам. Они считают, что изменение вещей происходит из-за их многосложности таким образом, что те вещи, которые обладают сложной сущностью, получают движение своей сущности. Те же вещи, которые обладают только качественным превосходством и способностью к действию, подвергаются лишь частичному изменению. В завершение этой главы, скажем, что ничто не мешает,

чтобы с неразрушимой душой сочеталось подверженное разрушению тело. Дело в том, что даже тело неба считается подверженным разрушению, так как состоит из протяженных частей. Поскольку тело неба не может вместить самого себя, оно сопрягается и сплавивается благодаря качественному превосходству души. То же самое происходило бы и с людьми, если бы наши души не отступились от божественного единства, чего не сделали души небесные.

## КНИГА ДЕСЯТАЯ

### ГЛАВА 1

*Как неразрушимое является последним началом  
в иерархии тел, точно так же оно является  
последним и в иерархии разумов*

ПОСКОЛЬКУ иерархия тел помещается ниже иерархии интеллектов и зависит от нее, то иерархия тел следует за иерархией интеллектов точно так же, как след ноги следует за самой ногой, а тень за телом. Следовательно, какой порядок подчинения мы видим в области тел, почти такой же должны мы предположить и в области разумов. Мы видим, что тело, возвышающееся в иерархии тел, иначе говоря, верхнее небо, содержит в своей природе все силы всех подлежащих созданию форм. С помощью этих активных и эффективных сил небо подвигает стоящие ниже его тела к принятию разнообразных форм. Опираясь на различные силы своей природы и на различные конфигурации своего движения, небо разнообразными способами приводит в движения нижестоящие тела и придает им форму. По праву можно сказать, что высшее небо объемлет формы прочих тел либо своим действием, либо активным качественным превосходством. Мы можем утверждать, что следующие за небом тела подчиняются ему до такой степени, что в своей пассивной и воспринимающей способности обладают теми же самыми формами, которые они получают от действия неба. Однако при этом сохраняется такой порядок, при котором чем выше находящееся под небом тело, тем больше у него активной потенции и меньше пассивной. Ибо то, что ближе всего к первому, получает и претерпевает исключительно от первого и, в свою очередь, воздействует на многое. То же, что помещается на следующей ступени, претерпевает еще больше, а воздействует меньше, поскольку претерпевает от двух начал — от первого и от второго. Полученное им это начало изливает на следующие за ним начала, пока дело не доходит до некой самой низшей материи, которая получает наравне со всеми стоящими выше нее началами, но сама уже ничего никому не дает.

Итак, в своей пассивной потенции низшая материя имеет все те формы, которые она в процессе пассивности по преемству получает

от стоящих выше нее начал, но в своем созидающем качественном превосходстве она не имеет ни единой формы. То же самое представление надлежит иметь и о разумах. Бог, начало всех разумов, держит в своем едином действии все умственно постигающие виды. Бог распределяет между всеми ними, но сам не берет ничего ни от кого. Все следующие за Богом разумы получают от него все. Взаимоотношение этих разумов между собой таково. Всякий вышестоящий разум словно распределяет между ниже его стоящими разумами полученные им свет и идеи. Следовательно, чем выше разум и чем меньшему числу других разумов он подчинен, тем большему числу разумов он отдает приказы. Стало быть, получая, он претерпевает от меньшего числа разумов и в своем распределении света и идей воздействует на большее число разумов. Наконец, низший разум должен быть таковым, что оказывается противопоставленным первоначальному всех разумов. Низший разум получает от всех разумов, но не отдает никому. Низший разум, в соответствии со своей природой, держит означенные идеи в своей пассивной потенции. У него нет никаких идей в активной потенции, поскольку он не переливает имеющиеся у него идеи на некий подчиненный ему интеллект, ибо только у первого интеллекта есть активная потенция идей, у следующих по порядку разумов — активная и пассивная потенция, а у низшего разума только пассивная. Стало быть, иерархией первого неба распоряжается Бог, властью над следующими за иерархией первого неба телами обладают разумы, а управление низшей материей осуществляет низший интеллект. По своей природе низший разум получает по преемству в своем действии все умственно постигающие рациональные начала, либо их видит. Он не смотрит одновременно на все рациональные начала. Таким образом, материя принимает формы тел, переходя от власти одной формы под власть другой. Материя становится таковой без всякой предшествующей ей материи и поэтому нуждается в беспредельном Творце. По этой причине материю создает только Бог, либо материя проистекает только от Бога. Справедливо, чтобы простая потенция возникала из простого действия. Тот, кто простирает свои деятельные способности за пределы деятельных способностей других агентов, является единственным, кто может создавать материю, занимающую последнюю ступень в природе. Если только Бог может создать материю, которая является самым низшим из телесных начал, то также только Он может создать тот разум, который является самым низшим из интеллектов. Если материя есть творение, из всех божественных творений самое удаленное от Бога, то интеллектуальный род является ближайшим к нему. Если материя возникает отдельно от разума, то с еще большим основанием разум может возникать отдельно от материи. Если интеллект,

занимающий последнее место в роду интеллектуальных вещей, имеет такой порядок, какой имеет материя в роду природных вещей, и при этом материю не может производить ни одна из природных вещей, то из этого следует, что ни один из видов, принадлежащих к интеллектуальному роду, не может создавать интеллект. Поэтому если такой интеллект не зависит ни от какого другого, принадлежащего к тому же самому роду интеллекта, и не зависит от другого, стоящего выше, интеллекта, то еще меньше оснований думать, что он зависит от рода природных начал и уж тем более от материи. Отсюда следует, что самый последний разум не выводится из материи. Кроме того, из этого следует, что этот разум не подвержен порче. Ведь поскольку иерархия разумов стоит выше иерархии тел, и, кроме того, поскольку иерархия телесных вещей в конце концов спускается вниз в вечную материю, и раз эта материя не подвергается порче, то кто будет настолько безумен, чтобы допустить мысль, что иерархия разумов, которая стабильнее и божественнее тел, может завершаться разумом, который подвержен порче. Необходимо, чтобы интеллект, занимающий последнее место в своем ряду, был вечным. Он готов к принятию умственно постижимых форм, точно так же, как первая материя готова к восприятию чувственно постижимых форм.

Однако материя не подвергается телесной порче из-за некой чувственно воспринимаемой формы, ибо она и формируется благодаря таким формам. Не подвергается она порче и из-за какого-нибудь умственно воспринимаемого вида, ибо благодаря таким видам она обретает совершенство. Следовательно, последний в ряду разум не разрушается от духовной порчи из-за какого-нибудь умственно воспринимаемого вида, поскольку от этого он обретает совершенство и не гибнет от телесной порчи по причине какой-нибудь чувственно воспринимаемой формы. Ибо разум превосходит телесные виды и не подчиняется им. Не переходит в разум также и телесная порча, точно так же, как не переходит в материю порча духовная. Более того, если на разум не переходит духовное принуждение (*violentia spiritalis*), то еще в меньшей степени телесное принуждение (*violentia corporalis*) перейдет на тела благодаря их плотности. И наоборот. Если порча телесных начал не затрагивает подчиненной им материи, то в еще меньшей степени телесная порча коснется разума, который стоит выше телесных начал.

Пусть последний в своем ряду разум существует вечно (*intellectus perpetuus*). Но что это за разум? Это человеческий разум. Кто может сомневаться, что внутри нас есть интеллект? Мы можем рассуждать об интеллектах только благодаря силе собственного интеллекта. И подобно тому как глаз может воспринимать свет Солнца только благодаря своему собственному внутреннему свету, так и наша

с вами душа видит и умственно воспринимает божественные интеллекты только благодаря наличию собственного интеллекта. Но каков этот наш интеллект? До этого мне более нет дела. Каков бы он ни был, он вечен. Интеллекты, стоящие выше нашего, без сомнения, являются вечными, если наш интеллект, стоящий ниже, тоже является вечным. Я полагаю, что наш интеллект стоит на последнем месте в своем ряду, как считало большинство древних философов, по той причине, что он не одновременно совершает все свои функции, а по очереди вращает внутри себя формы, словно Протей, и, переходя от одной формы к другой, обретает понимание. Точно так же Луна, крайняя из звезд, попеременно меняет свой свет, в то время как другие звезды ведут себя иначе. Пусть, следовательно, наш разум занимает последнее место. Пусть он будет также наделен вечным существованием. Наш разум, являясь вечным, постоянно устремлен к вечным началам и всякий раз, когда его собственное тело покойно, он прикасается к вечным началам. Наш разум радуется общению с ними, словно это его добрые знакомые. Только то движение любой вещи является действительно естественным, которое происходит тотчас после устранения препятствия. Такое движение происходит по направлению к сходной с ним цели. Поскольку наш разум является последним в ряду разумов, он любит природу тел и приближается к ней так, словно эта природа состоит с ним в родстве, вдыхает в нее жизнь и ею управляет.

## ГЛАВА 2

### *Упрек Эпикура и ответ о чередности вещей*

ЭПИКУР, со свойственным ему неразумием, говорит, что, де, невозможно, чтобы божественные начала примыкали к началам смертным. Он не видит, что смертные начала не могут существовать без участия божественных и стабильных начал. Эпикуру, я думаю, было неизвестно, что всеобщая цепь вещей должна разделяться по своим частям. Поскольку в природе существуют различные и многочисленные иерархии вещей, то низшие части всякой вышестоящей иерархии постоянно соединяются с высшими частями нижестоящей, непосредственно следующей за ней, иерархии. В этом нас убеждает родство эфира с природой стихий (*elementa*). Луна, являющаяся нижней частью эфира и ближе всего стоящая к стихиям, содержит в себе некое стихийное начало (*elementale nonnihil*) как из-за частой перемены собственной фигуры, так и по причине затемнения своего светлого облика. С другой стороны, высочайший элемент огня подражает ближайшему к нему — небу, ибо движется



и блестит наподобие неба. То же самое доказывает и взаимное расположение четырех природных элементов, в котором нижняя часть огня обладает большей влажностью, чем верхняя часть, а по своей теплоте равна воздуху. Высшая область воздуха истончается и кипит, словно огонь. Где огонь наполнен воздухом, там воздух наполнен огнем, и таким образом огонь и воздух вступают в соединение. Точно так же с нижней областью воздуха и верхней областью воды, где покрытый облаками воздух становится жидким, а истонченная парами вода испаряется, словно воздух.

Поверхность земли жирная и гладкая, словно вода. Нижняя часть воды напирает на землю и часто застывает льдом, как и земля. За пределами стихий (*elementa*) — плотные пары и дым. Тела там составные, но близкородственные стихиям. После этого тела начинают основательнее склеиваться (*glutinari*). Тела эти суть губчатые низкой плотности камни, близкие к парам. Только после этого обнаруживаются твердые и красивые, как металлы, камни. Из всех металлов железо и свинец родственны камням, а серебро и золото стоят ближе к растениям (*planta*), ибо их сияние и блеск напоминают белые и пурпурные цветы.

В растениях красный цвет возвышается над металлами. Причина здесь в том, что растения красного цвета заметнее питаются и растут. Однако превосходство это незначительно, поскольку красный цвет не обладает иерархией различных своих частей. Самые благородные деревья близкородственны неразумным существам. Корни у них вместо рта, а ветви, как руки и голени, и тому подобное. Некоторые деревья обладают мужским или женским полом. По этой причине, если они расположены рядом, то они лучше цветут. Из неразумных существ устрицы и улитки превосходят растения тем, что способны ощущать прикосновения. Они прикреплены к земле и потому питаются почти так же, как деревья. Многие мелкие животные рождаются на свет, как травы, без соития. Существуют обезьяны, собаки, лошади, слоны и прочие животные, очень напоминающие человека своим обликом, жестами и действиями. Существуют также люди глупые и нерадивые, очень близкие к перечисленным выше животным. Существуют героические люди, вожди прочих людей — они одной крови с высшими божествами.

С другой стороны, следует предположить существование духов, соединенных с людьми дружеской связью (*familiaritas*). Платон считает, что все чудесные вещи были изобретены людьми, которых дружественные им божества научили магическому искусству. Точно так же некоторые близкие к нам животные, наученные человеком, производят удивительные действия, часто выходящие за пределы возможностей их вида. Названные божества и герои наиболее близки нам как по своему настроению, так и по своей

природе и положению, притом до такой степени, что испытывают свойственное людям волнение, и одни из них проявляют благосклонность к определенным людям и местам, а другие — антипатию. Египтяне, которым следуют Ориген, Нумений и Порфирий, считают, что существует множество божеств, которые увлекают души к высшим началам, но также много божеств, обращающих души в сторону низших начал. Самые худшие демоны находятся, по их мнению, на западе, плохие обитают в северной части, хорошие — в южной части, а самые лучшие населяют восточные области. По мнению египтян, высшие демоны начальствуют над низшими демонами. Над высшими демонами стоят другие демоны, которых они называют ангелами. Над ангелами стоят архангелы, над архангелами платоники помещают принципатов (*principatus*), а над принципатами некие интеллекты, которые по своему участию в божественных делах уже именуется у них богами, которые постоянно исполнены высшего бога и опьянены божественным нектаром.

Если мы признаем, что во всех родах вещей низшие начала предшествующего порядка соединены с высшими началами следующего за ним порядка и определенным образом взаимно смешаны, то почему бы нам не признать, что низший интеллект так соединен с высшей из числа душ, наделенных чувственным восприятием, что эта душа, хотя и является смертной, имеет некий образ интеллекта, что легко можно видеть на примере самых разумных животных. Почему бы нам не признать, что последний в своем ряду интеллект, хотя он и божественен, обладает тем не менее наделенной чувствительными способностями грубой природой, по вине которой клонится к земным телам? И это при том, что не только человеческому разуму, но и всем другим разумам, которые в известном смысле нечисты, подобает вступать в союз с более чистыми телами. Однако нечистыми разумом являются все рациональные души. Хотя сами эти души чисты, их разумы, однако, нечисты потому, что являются одушевленными разумом (*mentes animales*). Эти разумы, я подчеркиваю, настолько преданны делу приведения тел в движение, что отпечатывают на телах свои жизненные и одушевленные следы. Чистыми разумом являются только те разумы, которые исключительно таковы по определению. Они не изливают из себя симулякры, погруженные в тела, которыми надо управлять. Чистыми телами, по Платону, являются двенадцать сфер мироздания, восемь сфер неба, и четыре находящихся под небом стихии (*elementa*), а кроме того, некоторые наиболее ценные части в отдельных сферах. Итак, рациональные души присущи всем сферам и расположены по степеням в соответствии со своим достоинством.

Единую душу единой громады мироздания Платон называет Зевсом, а души двенадцати сфер — двенадцатью богами, прислужи-

вающими Зевсу. Более чистым частям сфер Платон точно так же приписывает души, соучаствующие в разуме. Эти части сфер суть звезды и планеты, которые Платон также называет богами. Частям огня Платон уделяет демонов и огненных героев. Ясному воздуху — воздушных героев, а туманному воздуху — водных демонов и героев. Наконец, с чистыми частями земли Платон соединяет разумы. Эти разумы, живущие в людях, он именуется людьми. Иногда демонов и героев он также помещает на земле, в то время как многочисленные толпы демонов и героев не только под Луной, но также и в небе за пределами звезд. Но во всех сферах выше демонов и героев Платон помещает отдельные главные души — демонические и героические, либо человеческие, которые не всегда следуют вечным началам, как главные души, а поочередно — то вечным началам, то началам временным. Человеческие души меняют тела и жизнь, то восходя к лучшему, то нисходя к худшему. Посему сколько имеется звезд, столько же сообществ демонов, героев и душ обитает под ними. Под Сатурном обитают сатурнийские сообщества, под Юпитером сообщества Юпитера, а под Марсом — марсианские, и далее соответственно так же. Я оставляю в стороне мнение Платона, что все существует во всем, но на земле это происходит образом, свойственным земле, в воде — водным образом, точно так же в огне и воздухе. В небе это происходит в соответствии с небесной природой. На Луне все находится во всем в соответствии с лунной природой, а в других сферах соответственно свойственным им образом, так что своим образом возникает всякая сфера и собственным, присущим ему образом, возникает весь мир.

Но давайте завершим рассмотрение нашего вопроса. Стало быть, у нас будут существовать вне тела некие вечные духи, а также противопоставленные им, находящиеся в телах, смертные духи. В результате между ними неизбежно должны находиться средние духи, которые пребывают вне тела и при этом смертны, что, разумеется, невозможно. Нужно же так: живут в теле и при этом бессмертны. Первые из названных суть высшие разумы, которых называют чистейшими ангелами. Эти разумы различаются между собой многочисленными степенями. Противопоставленные им разумы суть души животных. Середину между ними будут занимать разумные души (*rationales animae*), являющиеся чем-то вроде низших ангелов. Вполне естественно, что в каком-то теле присутствует бессмертный дух, если есть некое бессмертное тело, вроде неба или любой сферы мироздания. Все значительные тела этого мира должны обладать в качестве формы непрерывным дыханием, поскольку всем телам, как считает большинство философов, присуща вечная материя. Однако некоторые формы должны повсюду превосходить материю. К тому же самому приводит нас и мнение египтян, подкрепленное

всеми платониками, и в особенности Проклом, а именно: чтобы гармония мироздания была совершенной, необходимо существование не только бессмертных разумных одушевленных существ, но также существование неразумных и одновременно смертных существ. Кроме того, между ними должны быть разумные одушевленные существа, но при этом смертные, и не только на земле, но и в прочих стихиях. Следовательно, не только люди в своем смертном теле обладают бессмертным духом, но также многие отчасти родственные нам, а частично стоящие выше нас демоны. Их тела рождаются и гибнут, хотя и живут дольше, чем наши. Платоники считают недостойным резкий спуск вниз от небесных, одушевленных, разумных, вечных и блаженнейших начал к земным, одушевленным, пусть даже разумным, но несчастнейшим существам и самой короткой жизни. Платоники предпочитают этому нисхождение по разрядам разумных одушевленных существ, которые счастливее и долговечнее людей, однако не вечны, при том что либо их тело, либо их душа наслаждается предельным блаженством. То же самое говорят Плутарх \*, философ Деметрий \* и ритор Эмилиан. На основании множества вещей знамений, случившихся в их времена, они утверждают, что великий демон Пан, как и многие другие демоны, возопив, умерли. Таким образом, сосуществование вечного разума с человеческим телом, хотя оно и непрочно, но не так уж невозможно, как полагают Эпикур и Лукреций, тем более что наш разум является последним в ряду других разумов, как Луна стоит последней в ряду звезд, и так же, как Луна соотносится с Солнцем, так и наш разум соотносится с Богом. Луна вращается вокруг Солнца таким образом, что светит по-разному, принимает разнообразные фигуры и никогда полностью не лишается своей способности получать солнечный свет. Кроме того, Луна имеет в себе как нечто светящееся, так и нечто темное. Наконец, в ней есть нечто затененное, не позволяющее ей светить целиком. Человеческий разум так же, как Луна, всегда светит от луча божественного солнца, но по-разному в разное время. Человеческий разум изменчив и никогда не светит целиком. И даже то, что в нем светит, светит не одинаково. Помимо божественного и разумного качественного превосходства в нашем разуме присутствует некая темная часть, лишенная рационального начала. Как затененность Луны клонится к стихиям, так темная часть нашего разума клонится к телу и материи и остается лишенной света.

Стало быть, представляется сообразным с естественным порядком вещей, чтобы последний в своем ряду разум, хотя он и является вечным, мог соединяться с хрупким человеческим телом. Я оставляю в стороне мнение Ксенократа и Спевсиппа, Ямвлиха и Плутарха о том, что от вечности (*sempernitas*) вечная сила доходит не только до крайних разумов, которые обращены к ней, но и до душ

животных. Нумений доводит это вплоть до растений, а Плотин — до природы. Что касается нас, то мы, пожалуй, последуем за Порфирием и Проклом, полагая, что вечная жизнь и познание доходят до того предела, где обнаруживается непосредственное обращение к ним. Эти начала удерживают в себе рациональную составляющую вечности, они обращаются к ней своей благорасположенностью и разумным началом и делают это не только благодаря чужому общему движению, но и благодаря своему собственному. Но неужели человеческое тело одарено таким достоинством, что получило честь оказать свое гостеприимство вечному разуму? Без сомнения, мы не должны смущаться тем, что природа не дала нам орудий защиты, как она снабдила тела зверей оборонительными приспособлениями, тем самым предоставив им средства для жизни. Природа не пожелала лишать соразмерности наше тело и не смогла одарить нас бесчисленными орудиями и инструментами, предназначенными для бесчисленных действий человека, следующих в результате бесконечного размышления. Но, как говорит Аристотель, природа, дав нам разум и руки, предоставила нам тем самым все искусства и все инструменты. Зверей природа без труда снабдила некоторым числом инструментов, с помощью которых они выполняют ограниченное число действий согласно своей фантазии, по своей природе направленной на нечто определенное. Однако мы считаем наши тела удобными постоянными дворами и гостиницами для нашего разума. Эти тела удобны для разума как своей тянущейся вверх фигурой, глядящей не на землю, а ввысь и ближе обзирающей небо, словно свое родное отечество, так и совершенно удивительной красотой различных членов. Наши тела удобны для разума еще и тем, что в них более всего сильны огонь и воздух, являющиеся самыми чистыми стихиями. На это указывает и подвижность тела, и вытянутость телосложения, и прямота взгляда. Но в особенности наши тела удобны для разума по причине своей в высшей степени соразмерной комплекции, на что указывает изящная, легкая, крепкая и белоснежная мягкость нашей плоти, которая могла возникнуть только благодаря точнейшему сочетанию элементов. Орел превосходит человека зрением, многие птицы превосходят человека слухом, а собаки превосходят его своим обонянием. Но никто из животных не превосходит человека вкусовым восприятием и осязанием. Это явствует из того, что люди в большей степени, чем неразумные создания, предаются обжорству, пьянству и любовным утехам, хотя иногда их и удерживает от этого здравый смысл. Вполне естественно, что люди с большей жадностью, чем животные, тянутся к наслаждениям, которые они ощущают острее животных. Когда иссыхает мозг, три названных прежде высших ощущения становятся наиболее активными. А сухость мозга не дана человеку

от Бога. Мозг человека никогда не находится в покое, чтобы не иссохнуть быстрее, чем следует, когда бы он был сух по природе или иссушен от непрерывной деятельности. Чувство вкуса есть не что иное, как осязание нашего языка. Осязание есть универсальное ощущение как всякого одушевленного существа, так и вселенского тела. Обостренный характер этого ощущения означает, что данное тело обладает наилучшей комплекцией. Это ощущение сосредоточено главным образом в жилах. Когда жилы становятся сухими, чувство осязания ослабевает. Сохранение остроты осязания означает наличие мягкости (*mollities*), смягчающей сухость жил.

Кроме того, инструменты наших чувств никогда не должны иметь из своего действия те качества, которые получит из него само чувство, ибо зрачок лишен цвета, слух звуков, обоняние запахов, а язык вкусов. Но поскольку осязание вращается вокруг четырех качеств и стихий, то необходимо, чтобы осязание было либо полностью их лишено, что невозможно в отношении составного тела, либо находилось вдали от их выходов, дабы было видно, что инструментом осязания руководит не качество, но некая вытеснившая все качества гармония. Однако было угодно, чтобы внутри нас имелась большая плодородная масса земли и воды, дабы бурная сила воздуха и огня смирялась обилием воды и земли. Кроме того, нам был дан мозг, своим размером превышающий мозг животных, и более горячее, чем у них, сердце. Мозг предоставляет различные инструменты для нашего созерцания, а сердце дает мозгу свободное и ясное дыхание. Наша голова возвышается над телом. Это сделано для того, чтобы нечистоты тяжелых жидкостей не попадали в мозг и не загрязняли чистоту дыхания. Сверх того наш мозг обладает значительной прохладой и влажностью, а сердце наделено теплотой и сухостью, чтобы мозг и сердце благоприятно сочетались как друг с другом, так и со всеми членами тела. По этой причине человек обладает самой сбалансированной комплекцией. Если бы у человека была земляная комплекция, то у нас были бы рога, зубы, когти и твердые клювы, а снаружи нас покрывала бы жесткая шкура или чешуя. На самом же деле человеческое тело устроено так, что свободно от излишка тепла и сухости, а равно не коченеет и не лишается активности от чрезмерного холода. Кроме того, наше тело не страдает от излишка влаги, которая могла бы сделать его рыхлым и колышущимся. Напротив, наше тело обладает одновременно и утонченностью, и силой. Это легко понять, если принять во внимание ту пищу, которую мы постоянно едим. Эта пища воздушна, приятна на вкус, перетерта, мелко нарезана, она бывает жидкой или хорошо прожаренной. Звери питаются совершенно иначе. Какова комплекция, такова и пища. Какой пищей питается организм, таким он и становится.

Итак, сделаем вывод, что человек, по утверждению Анаксагора, рожден для созерцания природы, поскольку как его мозг, так и его прочее тело, устроены таким образом, что служат непрерывному созерцанию. Такое созерцание требует мягкости мозга и надлежащей комплекции тела. Мягкость необходима мозгу, чтобы уберечь его от чрезмерного высыхания, а надлежащая телесная комплекция не дает приходящим в волнение жидкостям отвлекать человека от созерцания. А поскольку умеренность нашего тела столь велика и столь высока, что воспроизводит в себе умеренность неба, нет ничего удивительного в том, что небесный дух не гнушается обитать в этом полностью схожем с небом жилище. Однако небесный дух не вливается сразу непосредственно в плоть, но приводится туда находящимися между духом и телом началами, как утверждают персидские маги. Прежде всего во время своего спуска дух облекается в небесное и воздушное тело. Затем из тела рождается дыхание, которое у людей в высшей степени является упорядоченным и светлым, как небо. Здесь, в окружении стихий, дух облекается более плотным телом. Дух наиболее близок всем стихиям и переливает себя из одной стихии в другую, поскольку, подобно жару огня, находится ближе всего к воздуху и воде, хотя жар огня через воздух превращается в воду. Бессмертная душа посредством бессмертного эфирного тела по праву соединяется со смертными телами. Дух постоянно обитает в бессмертном теле, а душа на краткое время поселяется в смертных телах. Поэтому дух справедливо называют неким богом или окутанной облаком звездой, или демоном — не жителем земли, а пришельцем. Пришелец, познай самого себя! Знай, что ты гражданин небесного отечества, что ты рожден для созерцания вещей небесных. Помни, что если твое предназначение состоит в созерцании, то твоя жизнь возрастает и совершенствуется благодаря созерцанию. И хотя от этого жизнь тела некоторым образом становится слабее, помни, что с разрушением и гибелью телесной жизни твоя жизнь не уменьшается, а возрастает.

### ГЛАВА 3

*Второе доказательство. В природных вещах с их уничтожением происходит переход к первой бессмертной материи и к последней бессмертной форме*

И ЕРАРХИЯ природных тел беспредельна. Она нисходит к первой материи и восходит к предельной форме. И чем больше материя приближается к первой материи, тем сильнее она становится, иначе говоря — материя становится истиннее и чище. Чем ближе форма подходит к предельной форме, тем совершеннее она становится. Ибо первая материя есть материя материй, а предельная форма

есть форма форм. Вот тебе пример того, о чем мы говорим. Мы делим тело одушевленного существа на члены, словно на свойственную ему материю. Любой член мы можем разделить на четыре жидкости, которые суть материя этого члена. Точно так же мы можем разделить любую жидкость на четыре элемента. Элемент мы можем разложить на простую материю, прийти к которой неизбежно, чтобы беспредельно не спускаться вниз, а затем чтобы так же беспредельно не восходить вверх. Нигде не будет иметь место смешанное действие, если нигде не будет места для смешанной потенции. С другой стороны — мы нигде не обнаружим чистого действия, если не будет возможности обнаружить чистую потенцию. Поскольку способность к действию берет свое начало от чистого действия, а претерпевание (пассивность) берет начало от чистой потенции, то в этом случае нигде не будут иметь место ни способности к действию, ни претерпевания. Следовательно, необходимо чтобы материя была простой. Во всяком случае, та материя проста, которая подчинена форме элемента и именуется первой материей, поскольку Создатель природы в самом начале получил для изготовления тел эту голую материю, затем облек ее в качества и формы элементов, а элементы привел к виду жидкостей. Затем Творец природы распределил жидкости по формам членов, а членам добавил вид питания, а виду питания дал форму ощущения, а форму ощущения, в свою очередь, снабдил формой умственного восприятия. Но умственно постигающая природа двояка. Одна из них настолько далека от тел, что не дает им от себя никакой жизни. По этой причине данная умственно постигающая природа не именуется формой материи или тела, и иерархия тел не находит свой предел в этой природе разума, как в собственной форме. У Платона эту ступень занимают высшие Ангелы (*sublimes angeli*). Но есть и другая природа разума. Она, соединенная словно союзом с телом, дышит вместе с ним.

К этой форме разума, словно к предельной форме материи, восходит прогрессия тел. Существуют два предела этой прогрессии. Нижним пределом является материя, а верхним разум. Если эти два предела максимально отстоят друг от друга, то обладают противоположными условиями. Стало быть, первая материя является чистой материей и по своей природе полностью лишена формы. Первая материя подчиняется всем формам и материям. Предельная форма — иначе говоря, разум — является чистой формой, полностью свободной от материи. Предельная форма стоит во главе всех форм и принадлежащей этим формам материи. Поскольку первая материя находится далее всего от первого бытия (*primum esse*) и предельно близка к небытию (*nihil*), Платон помещает ее между бытием и небытием. Что касается предельной формы, то она



стоит далее всего от небытия и ближе всего к первому бытию. Отсюда вытекают три вывода. Первый: предельная форма ничего не рождает из материи. Второй: предельная форма исходит только от Бога. Третий вывод: предельная форма сможет и далее оставаться бессмертной. Первый вывод делается на основании первого приведенного нами сравнения. Второй — на основании второго сравнения, а третий — первого и второго. Из первого сравнения вывод делается следующим образом: если предельная форма полностью свободна от телесной материи, являющейся причиной опасных изменений, то она находится вдали от опасности. А если предельная форма является главой подверженных изменению вещей, то она не подчиняется изменяющимся вещам и не принимает никаких изменений, кроме тех, что касаются жизни. Из второго сравнения вывод делается так: если ближайший к небытию предел не стремится к небытию, то что удивительного в том, что самый удаленный от небытия предел является самым близким к первому бытию, что никогда не вытесняется бытием и не подталкивается им к небытию? С другой стороны — природа формы совершеннее природы материи, поскольку форма приводит материю к совершенству и украшает ее. Следовательно, спускаясь постепенно вниз от материи к матери, мы приходим к вечной первоматерии тел. Точно так же, восходя от формы к форме, мы мало-помалу приходим к последней вечной форме тел — дабы наше восхождение не было менее совершенным, чем нисхождение, а высший предел менее совершенным, чем низший. Та умственно постигающая форма, к которой, словно к своему пределу, направлено усилие всей природы, настолько абсолютна и завершена, что должна находиться далее всего от смерти. Однако средние формы вовсе не обязательно должны быть бессмертными, ибо природа, как мне кажется, мало ценит средние формы, выбирая их не ради них самих, а ради предельной формы. Определенно, можно думать, что в этом деле скорее существуют некие приготовления природы к принятию предельной формы, нежели главные формы. По этим приготовлениям, словно по дорогам, идут движение и стремление природы. В предельной форме природа останавливает свое движение. Стало быть, промежуточные формы справедливо будут переходить от бытия к небытию, а предельная форма покоиться в бытии, дабы предел природы бесконечно сохранялся.

Но мы говорим, что все усилие всеобщей природы направлено преимущественно на возникновение умственно постигающего одушевленного существа, и возникновение это происходит из сочетания интеллекта и тела. Мы также говорим, что умственно постигающее одушевленное существо может прилагать божественную деятельную способность к тому, чтобы в нем присутствовал

интеллект, а поскольку интеллект зависит от самой вечности, мы говорим, что он будет вечным. А что мы можем сказать об умственно постигающем одушевленном существе? Маги не сомневаются, что это существо также удержалось бы в свободе от желаний, как пишет Платон в «Хармиде», если бы дух сохранил свою, то есть божественную, воздержанность. Ибо от духа, по их мнению, происходит как гармония, так и дисгармония тела. Тому же самому учит закон Моисея и христианский закон. Но то, что утратило всеобщий порядок по причине неупорядоченного движения духа, следует привести обратно в порядок, поскольку порядок главенствует. С этим соглашается не только Моисей, но и Зороастр, Гермес и Платон. Но об их мнении поговорим в другом месте. Теперь же завершим предпринятое нами рассмотрение. Стало быть, пусть будут два извечных предела телесной иерархии — нижний и верхний. Древние теологи считали, что верхний предел и предельная форма являются разумной душой. С этими теологами соглашается Аристотель в двенадцатой книге трактата «О божественных вещах». Рассуждая о побудительных и связанных с формами причинах, он говорит, что причины, приводящие в движение материю, по крайней мере, не опережают формы, и что еще подлежит изучению, остается ли после материи какая-нибудь форма. Как считает Аристотель, если после материи остается нечто и это нечто есть душа, то остается не вся душа целиком, а ее интеллект. Он же во второй книге «Естественных вопросов» говорит, что философ, занимающийся изучением природы, в своем исследовании доходит до той формы, которая одновременно и отделена от материи, и находится в ней. Он там же дает понять, что эта форма есть не что иное, как душа человека. Точно так же излагают все перипатетики.

Мы считаем, что и древние теологи, и Аристотель пришли к этой мысли следующим образом. Ведь как соразмерное соединение является пределом, к которому направлены все естественные движения и соединения, так и разумная душа, в основе которой лежит соразмерное соединение, является пределом всех естественных форм. С другой стороны — состояние предельной формы таково, что эта форма не является полностью абсолютной и к тому же не полностью погружена в тела. Если бы разумная душа была полностью свободной и для ее деятельности не требовалось бы тело, то она не была бы формой для тела. Если бы разумная душа была полностью погружена в тело и не могла ничего делать без тела, она не была бы предельной формой. Ибо в большей степени понятию предельности отвечала бы такая форма, которая была бы способна одновременно и соединяться с телом, и не соединяться с ним. Разумная душа такова, что, находясь между ангельской, полностью отделенной от тела, а потому ничего не совершающей посредством тела субстанцией,

и другой, полностью соединенной с телом и действующей исключительно через него формой — такова душа животных, — она является некой средней формой, частично соединенной с телом, а частично от него отделенной, которая действует частично посредством тела, а частично посредством самой себя. Такова всякая разумная душа, поскольку она и управляет телом, и созерцает. Она, без сомнения, есть также человеческая душа. Питание и чувственное восприятие она выполняет с помощью инструментов тела, а действия умственного восприятия и выбора она совершает сама. Так, Ангел отделен от материи, как своей субстанцией, так и образом действия. Он полностью пребывает в вечности, поскольку полностью неподвижен. Души неразумных существ соединены с материей, субстанцией и образом действия и целиком пребывают во времени, так как их субстанция и образ действия подвержены изменению. Разумные души, поскольку частично должны быть соединены с материей, а частично отделены от нее, не могли бы быть отделены от материи, если бы были соединены с ней через свою субстанцию. Они непременно отделены своей субстанцией от материи или способны от нее отделяться, поскольку не ведут свое происхождение от материи и не получают его от телесных агентов и инструментов. Однако разумные души соединены с материей по своему образу действий, конечно, не всех, а самых низших, и эти действия совершаются не через насилие, а через любовь. Поэтому разумные души, по мнению халдеев, находятся на границе вечности и времени. По своей субстанции разумные души находятся в вечности, а по образу своих действий — во времени. Разумные души, находящиеся в вечности, пребывают неизменными, а находящиеся во времени изменяются, ибо необходимо, чтобы между тем, что вечно, и тем, что временно, находилось нечто частично вечное и в то же время частично временное. А между тем, что есть всегда, и тем, что возникает время от времени, должно быть нечто, возникающее всегда. Таким свойством обладает небо, неизменное в своей субстанции и одновременно подвижное. С другой стороны, таким свойством обладает материя мироздания и сама, если можно так выразиться, телесность. Кроме того, почти таким же свойством обладает душа, которая постоянно течет среди действий и их результатов, сохраняя при этом свою субстанцию. По этой причине душа склоняется к телам, которые текучи по своей субстанции. Такая душа является предельной формой тела, поскольку управляет телом и придает ему форму. Однако душа почти выходит за границы телесной природы и находится на самом ее краю, и если она слегка перешагнет границы тела, то полностью его покинет. Определенно, душа в большей степени отделена от тела, нежели соединена с ним. Душа соединяет с телом свою часть, или, говоря иначе, низшую потенцию, общую

с неразумными существами и растениями. Однако часть эта значительна и имеет большое сходство с божественными началами. В этой части полностью находится рациональное начало разумной души. Это рациональное начало отделено от тела в своей сущности, равно как и в способности к действию. И всякий раз, когда душа действует, увлекаемая побуждением, она, по природному побуждению, сначала поворачивает себя к отделенным разумным началам, что признают все перипатетики. К отдельным и соединенным формам душа поворачивает себя не сразу и не прямо, а неким вторичным и косвенным действием. Когда душа породила из этого своего обращения умственно постигающие виды, она оглядывается назад.

Итак, кто не в состоянии увидеть, что разумная сила в большей степени отделена, нежели присоединена? Ибо разумная сила поворачивает себя к отделенным началам прямо и в первую очередь, а к соединенным началам вторичным и косвенным действием. Разумная сила тогда более всего достигает того, чего хочет, когда далее всего отходит от тела. Наоборот, когда разумная сила через ощущения нисходит к телам, тогда она впадает в ошибки и приводится в смущение бесчисленными страстями. Однако разумная сила не может походить на смертные вещи, поскольку их присутствие ввергает ее в ошибки и смущение. Напротив, разумная сила, как учит Платон в «Федоне», подобна божественным вещам, поскольку чем ближе она к ним находится, тем больше светлеет и радуется. Но любая вещь испытывает покой в месте, указанном ей природой, и испытывает стеснение в чуждом для себя месте. Поэтому платоники считают, что в смертных телах как таковых нет места для природной умопостигающей способности. Стало быть, лишь мало не достаёт для полного отделения души от тела. Итак, душа есть предельная форма, поскольку выше нее нет другой формы тела. Ниже нее находятся многие формы, расположенные таким образом, что, постепенно приближаясь к этой душе, они словно поднимаются над материей.

#### ГЛАВА 4

##### *Возражение Эпикура и ответ на это возражение о формах, более всего схожих с Богом*

ЭПИКУР говорит, что мы грезим во сне, когда утверждаем, что формы выходят за пределы поддерживающей их материи. По его мнению, формы настолько поглощаются материей, что становится невозможным, чтобы какая-нибудь, пусть даже самая выдающаяся, форма создавала что-либо за пределами материи. Что же каса-

ется нас, то мы считаем, что все творения природы, как пишет Платон в «Филебе» и подтверждает Аристотель, создаются некоей божественной умственно постигающей способностью. Эта способность, переворачивая небеса, словно собственные инструменты, и заставляя, как говорит Платон, двигаться небесную колесницу, придает форму этой низшей, состоящей из элементов материи. И как в искусстве творения форма имеет три ступени — первая ступень находится в духе художника, вторая — в приводимых им в движение инструментах, а третья — в обретшей форму материи, точно так же формы вещей, которые Бог порождает или создает при помощи либо производящих, либо подготавливающих движений неба, сначала пребывают в самом Боге, а затем, словно в ручейках неба, наконец в этой низшей материи. Однако эта материя, по той причине, что ее приводит в движение разумная божественная способность, должна принимать и выражать собой некую точнейшую форму разумной божественной способности. Мы видим, что это происходит и в природе, и в искусствах. Жизненная природа души с помощью природного тепла, словно некоего инструмента, приводит в движение материю употребленной нами пищи и делает ее дающей жизнь. Эта уделенная пище жизнь подражает форме не означенного тепла, а души. Ибо тепло не порождает из самого себя жизни. Так же живописец с помощью своего инструмента-кисти создает на стене некую форму, и форма эта сходна не с его кистью, а с его духом. Сначала дух живописца зачинает в себе эту форму, а затем рождает на свет.

Следовательно, форма творения, как в отношении природы, так и в отношении искусства, представляет собой форму действующего начала. В этом мы обнаруживаем три ступени формы. Мы видим, что одна из этих форм находится ближе к материи, чем к действующему началу, а другая — ближе к действующему началу, чем к материи, но при этом замечаем, что между ними не существует средней формы. Вот тебе первый пример из области природы. Душа с помощью своего инструмента — природного тепла — придает перваренной пище троякую форму. Более грубым частям пищи душа придает форму костей, поскольку из этих плотных частей пищи она порождает и питает кости. Наиболее тонким частям пищи душа, по большей части, придает форму духа, поскольку с их помощью она возвращает духовные силы. Наконец, средним частям пищи душа придает форму мышц и нервов. Все это создается означенным выше природным теплом, но делается благодаря качественному превосходству души, а не на основании собственного качественного превосходства тепла. По своей природе это тепло способно лишь жечь и растворять. Для дел подобного рода душа смягчает природное тепло с помощью своего качественного превосходства.

Форма костей является самой удаленной от души и ближайшей к материи формой. Кости не обладают чувственным восприятием. Форма мышц и нервов стоит ближе к душе, нежели форма костей, поскольку в мышцах и нервах возникают чувственные ощущения. Я имею в виду пять наших чувств, которые, однако, не слишком далеки от тела, поскольку действуют только в присутствии внешних тел. Наконец, форма дыхания. Она стоит ближе всего к душе. Эти дыхания служат воображению и фантазии — выдающимся силам души. Пример этого ты найдешь в природе. А вот тебе пример из области искусств. Инструменты, которыми пользуются художники, обладают своей, соответствующей их назначению, природой и формой. Однако все эти инструменты лишены красоты умственного восприятия художника. Тем не менее с помощью этих инструментов дух художника создает три вида вещей. Одни из них стоят очень близко к художнику, другие отстоят от него далее всего, а третьи занимают среднее положение. Определенно, все творения художника, предназначенные для визуального или слухового восприятия, почти полностью демонстрируют весь талант художника. Произведения, предназначенные для остальных трех наших чувств, выказывают его талант в гораздо меньшей степени, ибо в услаждении обоняния и вкуса, а также в создании мягких постелей и приятных омовений усилия мастера едва просматриваются. Но в живописных полотнах и архитектуре замысел и умение художника прямо-таки сверкают. В этих вещах можно видеть расположение и конфигурацию духа самого художника. Ибо дух так выражает себя в этих творениях, как отражается в зеркале лицо смотрящегося в него человека. Но особенно одаренный художественным талантом дух являет себя на свет в речах, пении и звуках, ибо в этих жанрах яснее всего находит свое выражение расположение ума и воля, и каково настроение художника, такое же вызывают обычно у нас и его творения. Голос со слезой заставляет плакать, голос, исполненный ярости, вызывает ярость, веселый голос приводит в состояние веселья. Стало быть, жанры, относящиеся к визуальному или слуховому восприятию, ближе всего разуму художника, а относящиеся к остальным трем чувствам, как уже было сказано выше, отстоят очень далеко.

Среднее положение занимает деятельность, относящаяся к телесным упражнениям, служащим забаве или войне. Ибо кем природа и искусство приводятся в надлежащее расположение для создания своих творений, если не Богом, изобретателем природы и искусств? Бог так приводит в надлежащие состояния свои телесные творения, что сам порождает в подчиненной ему материи три ступени форм, а именно ближайшие ему формы, отдаленнейшие и средние. И поскольку все, что приводит материю в движение, делает это не иначе, как вознося ее ввысь, к образу своего лика, поскольку

замысел Божий не может ошибаться, то неизбежно где-то в материи, которая дольше другой приводилась в движение, яснее засияет лик Бога-Творца. Лик Божий сияет там настолько ярче, чем сияют в прочих материях лица других художников, приведивших эти материи в движение, насколько Бог сильнее других в увлечении за собой материи и приведении ее в движение. По этой причине лик Божий должен блистать в материи с такой схожестью, с какой не может блистать в ней другой. И сколь долго бы ни тратил свои силы смертный человек, он не сможет создать совершенный образ. Создаваемый образ, определенно, был бы совершеннее, если бы он был вечно подобным, иначе говоря, если бы этот образ возвысился до бессмертия. Следовательно, некая форма в материи становится бессмертной. Если эта форма будет обладать названным качеством, она будет формой предельной. А поскольку эта форма является предельной, она далее всего отстоит от материи и ближе всего находится к Богу и поэтому более всего подобна Богу. В том, что разумная душа именно такова, не может быть никакого сомнения. Но давайте подробнее осветим этот вопрос.

## ГЛАВА 5

### *Более подробный ответ на вопрос о степенях форм*

БОГ, определенным образом приводя материю к видам природных вещей, сначала разделил и расположил ее в соответствии с первыми качествами, а именно — в соответствии с плотностью или ее отсутствием, легкостью, тяжестью, теплотой, прохладностью, влажностью и сухостью. Все это скорее называется качествами и приготовлениями материи, нежели главными формами и видами, ибо любое из названных качеств имеет отношение ко многим видам и может то усиливаться, то ослабевать. Однако виды вещей, как считают физики, изменяются иным образом — происходит частое возрастание и убывание при полном сохранении видов. Кто станет отрицать, что для многих видов животных и растений общими качествами являются теплота и прохладность, что эти качества изменяются у животных в сторону увеличения и уменьшения при полном сохранении тех же самых видов животных? Существуют, стало быть, качества и приготовления, в высшей степени похожие на материю, ибо, подобно материи, они подчиняются большему, чем один, числу видов и при этом своим присутствием не разделяют виды вещей между собой. Все эти качества именовются состояниями материи и ее приготовлениями к принятию видов. Материя открывает качествам объятья подобного рода благодаря родственной ей

и общей со многими вещами качественной протяженности (*extensio qualitatis*). Подготовленная благодаря качествам к принятию видов, материя тотчас получает от Божественного разума — Творца всего мироздания — формы и виды элементов. Так материя получает вид огня, будучи предварительно подготовлена с помощью теплоты, сухости, отсутствия плотности и присутствия легкости. Она получает вид земли — посредством прохладности, сухости, густоты и прочих отдельных качеств. Эти формы элементов превосходят означенные выше приготовления тем, что являются их пределами, а также тем, что разграничивают собственные виды, и тем, что в известном смысле обладают большей прочностью. Ибо скорее может измениться прохладность воды, нежели вид воды. Точно так же обстоит дело со всем остальным.

Существуют, однако, виды, полностью погруженные в материю (*materiae proorsus immersae*), поскольку они не разлагаются на иные виды и главные формы. Напротив, эти виды быстро облекаются в созданную с помощью качеств материю, ближайшую к бесформенному лону материи. Поэтому, по причине пассивной природы материи, эти виды едва ли являются участниками хотя бы одного-единственного действия. Какое иное действие огня, кроме как жечь? Эти виды действуют только в той мере, в какой им оказывают помощь названные выше приготовления материи, поскольку они не совершают ничего за пределами возможностей тепла, холода, сухости и прочего. Кроме того, эти виды обладают одним движением и одним местоположением. Однако среди форм элементов существует некая иерархия. Так, форма огня, поскольку она по причине удивительного отсутствия плотности намного свободнее от материи, чем прочие формы, успешнее их в действии и стоит вдали от загрязнения пассивностью. Затем разум собирает четыре элемента воедино и с помощью различных их смещений создает различные виды камней, металлов и подобных им минералов, которые именуются смешанными. Формы этих минералов в том отношении превосходят формы элементов, что распадаются на другие формы, имеющие преимущество перед прочими, и возникают в материи только после тщательной проработки (*diligentius elaborata*), а кроме того, они способны воздействовать на что-либо. Напротив, формы элементов и диспозиции материи не обладают такими возможностями. Отнюдь не благодаря качествам элементов яшма вызывает роды, сапфир отгоняет вредных призраков, останавливает потоотделение, способствует дружеским отношениям, изумруд укрощает похоть, а аметист уменьшает опьянение. Ибо и многие другие обладающие похожими качествами минералы делали бы то же самое. Однако указанные камни делают это на основании некоего качественного превосходства, дарованного таким видам душами



сфер. Но они не далеко отстоят от материи, поскольку такого рода качественное превосходство является телесным и приходит к означенным минералам через тела сфер. Но пусть они и выполняют функцию, о которой мы сказали, однако в результате не остается никакого творения, выполненного ими на основе их качественно-го превосходства. Они обладают одним-единственным движением и местоположением. И то и другое определяется преобладанием в их смешении того или иного элемента. Вообще же, среди этих форм более успешными являются те формы, в смешении которых чистые элементы господствуют над грубыми элементами.

Далее следуют формы растений, которые превосходят только что названные формы тем, что с помощью качеств элементов, словно посредством инструментов, они создают живое творение, которое вышеназванные формы создать не могут. Они порождают в своем виде похожие на себя растения, что не дано делать формам смешанных элементов. В процессе питания, вопреки природе тяжелых элементов, которые превалируют в их смешении, формы растений совершают движения во всех направлениях. Они получают тело с различающимися между собой членами — я имею в виду ветви, сучки, стволы и корни. Это выглядит так, словно данным формам присущи многие качественные превосходства, для исполнения обязанностей которых необходимо множество различных инструментов. Они обнаруживают также сходство с некоторыми небесными качественными превосходствами и движениями. Сходство с небесными качественными превосходствами проявляется в том, что они создают то, для создания чего недостаточно качеств элементов. Сходство с небесными движениями состоит в том, что формы растений повсюду совершают круговое движение, двигая свои тела, наподобие небес. Они начинают свое движение от находящегося внутри начала и выстраивают все свои члены, ориентируясь на свой некий главный член. Это выглядит так, словно погонщик мироздания (*agitator mundi*) собирает все сферы в одно и то же место. Однако формы растений слишком тяготеют к материи элементов. Формы растений не смогут ничего сделать, если не будут пользоваться формами элементов, то есть не будут пользоваться нагреванием, охлаждением и прочими вещами подобного рода. Сюда присоединяются души неразумных животных, превосходящие души растений тем, что схожи с небесной природой не только в движении, но также, некоторым образом, и в познании. Небесные качественные превосходства способны познавать все. Души животных также способны кое-что познавать и обладают связанной с дыханием способностью к действию, ибо чувственные ощущения и образные представления суть действия духовные, возникающие с помощью духовных образов представленных объектов. Действие

чувственного восприятия не происходит на основе некоего качества элементов. Дело в том, что когда наши чувственные способности что-то воспринимают, они делают это не с помощью нагревания и охлаждения. Однако обсуждаемые нами формы постоянно вращаются вокруг материи, поскольку выполняют свои действия чувственного восприятия с помощью телесных инструментов. Они воспринимают только телесное и частичное и постоянно подчиняются потребностям тела.

Наконец, над всеми этими формами возвышается душа человека, которая подобна небесным разумам не только в познании, но и в самом роде познания. Ибо человеческая душа умственно постигает точно так же, как постигают и небесные разумы. Для выполнения этого действия не годятся ни качества элементов, ни телесные инструменты, составленные из этих качеств. Это обстоятельство в особенности свидетельствует о том, что природа человеческого ума свободна от оков материи, поскольку по жребию она получила свободную от общения с материей деятельную способность. Дело в том, что материя затрудняет способность познания. Это явствует уже из того, что формы элементов, в том числе смешанных элементов и растений, стоящие по соседству с материей, ничего не познают. У животных означенные части служат многочисленным чувственным восприятиям, до уровня которых не поднимается менее тонкая материя. Такой частью является голова. Чувственное восприятие становится острее там, где инструмент наделен большей степенью чистоты и где больше всего дыхания. Поэтому зрение, будучи чище по сравнению с нашими прочими ощущениями, чувствует быстрее и острее и, таким образом, глубже запечатлевает для нас признаки вещей. По этой причине мы лучше узнаем что-либо спустя долгое время, полученное с помощью зрения, чем с помощью иных наших чувств. И в области форм увиденное чаще преподносит нам себя, нежели нами услышанное.

Материя не только мешает силе познания, но также затемняет познаваемую вещь. Поэтому, когда масса вещей подавляет наше чувство, мы или совсем перестаем чувствовать, либо делаем это с трудом. В первую очередь нам представляются формы вещей, посредством которых мы некоторым образом понемногу умственно постигаем материю. Кроме того, мы угадываем высвобождения (*privationes*) материи через ее состояния (*habitus*) и неминуемо угадываем материю через ее отношение к форме. Однако не все формы мы мыслим по их отношению к материи. Это означает, что материя зависит от рода форм и что существуют некие формы, свободные от материи. С другой стороны — мы лишь тогда наиболее ясно и твердо познаем вещи, когда мыслим саму суть вещей, абстрагируясь от материи. Если материя служит препятствием не только

качеству познания, но также и объекту познания, значит, душа, которая некоторым образом чувствует и образно представляет, не состоит из материи. Более того, душа не является количественно разделенной формой, если в самом процессе познания наличествует взаимное и удивительное единство, и проникновение (*penetratio*) в суть дела происходит между познаваемой формой и познающей потенцией. Этому могла бы полностью воспрепятствовать количественная сторона дела. И если из соображений низшего порядка мы делаем вывод, что душа не состоит из материи, то по соображению высшего порядка — я говорю о нашей умственно воспринимающей способности — мы можем заключить, что душа не зависит от материи. То, что способно познавать без помощи материи, существует независимо от материи, а то, чье познание не обусловлено состоянием материи, стоит вдали от пассивности материи. Ведь если бы душа человека была такой формой, которая стремится вернуться к материи как своему истоку, она могла бы познавать формы только по их соотношению с материей. На самом же деле, душа, словно хозяйка материи, подчиняет материю формам, путем соотнесения ее с формами, и, словно уподобляясь Богу, возводит последующие формы к первой форме и самому Богу. Та душа, которая в этом деле более всего возвышается над материей тем, что возвышает материю над собой, оказывается ближе всего к Богу, поскольку возводит к нему все формы. Отсюда совершенно ясным становится то, что мы уже давно стараемся найти, а именно — что из всех телесных форм разумная душа более всего схожа с Богом. Ни одна другая форма не может походить на него больше, чем она, поскольку ни одна другая форма в области материи не может стать в большей степени предельной. Душа стоит высоко — на самом краю телесного порога.

Однако необходимо, чтобы в природе нашла свое выражение в высшей степени богоподобная форма — если только божественный Творец намерен возвысить ее над природой, как говорит об этом Платон в «Тимее». Платон утверждает, что разум, находящийся в теле, отделен от разума, находящегося вне тела. Разум внутри тела Платон сравнивает с ликом высшего разума, отражающимся в зеркале возвышенной материи. Поразмыслив над тем, до какого сходства с самим собой возвышает огонь материю и каковы ступени этого процесса. Сфера огня обладает тремя качествами: теплотой, светом и стремящейся ввысь легкостью. Сфера огня приводит в движение низшие тела: в самые грубые и неразумные тела она вливает только тепло, как это по большей части происходит с камнями; в тела, отличающиеся большей чистотой, огненная сфера вливает свет и тепло, что легко можно наблюдать на примере горящих дров; наконец, в самые тонкие тела помимо света и тепла огненная сфера вливает еще и стремящуюся ввысь легкость, примером чего могут

служить бумага и льняная ткань, субстанцию которых огонь тотчас вбирает в себя так, словно она наиболее всего схожа с ним. По этой причине форма огня в камне темная и слабая; в дровах слабая, но ясная; в льняной ткани ясная и подвижная. Почти тем же самым образом божественный разум уделяет низшим телам, словно тепло, жизнь; телам более высокого ранга — словно свет — чувственное восприятие; самым лучшим телам — интеллект, подобный легкости, с помощью которой душа поднимается к Богу. Божественный луч проникает во все. Он находится в камнях, однако не живет в растениях, а если и живет, то не блистает в них. Он блистает в неразумных существах, но не отражается сам в себе и не возвращается к своему источнику. Божественный луч находится в людях, живет в них, блистает, отражается в самом себе. Он отражается, увидев самого себя, и возвращается к своему источнику — Богу, счастливо узнавая в нем свое происхождение. Но как восхождение вверх огня имеет определенный предел, которого он может достичь, и достижение этого предела означает, что для огня наступает состояние покоя в его сфере, так прямое восхождение нашего разума к Богу имеет установленный предел, которого наш разум способен достигнуть. Этот предел будет не чем иным, как упокоением в Боге (*quies in Deo*). Но этого упокоения наш дух достигает не прежде, чем покинет этот мир.

## ГЛАВА 6

### *Возражение Лукреция и наш ответ по поводу того, что наш разум может действовать отдельно от тела*

НЕЧЕСТИВЦЫ пред ликом Божьим, Лукреций и Эпикур, вторгнутся, по своему обыкновению, в наше рассуждение не с разумными доводами, но с восклицаниями. Что касается нас, то мы утверждаем здесь два положения: во-первых, что Бог создает душу подобной себе, а во-вторых, что Бог создает душу в материи. На первое наше положение Лукреций возразит так: если дух столь божественен, то, во-первых, его соединение с телом с целью создания вида одушевленных существ противоречит его собственной природе, а во-вторых, даже если дух соединяется с телом, то почему разум ничего не созерцает, если в это время его фантазия не занята размышлениями. Против нашего второго положения Эпикур выскажется так: если Бог создает душу в материи, то, следовательно, он создает ее из материи, а потому создает ее смертной. На первое возражение мы ответим сейчас, в другом месте ответив с еще большей полнотой. Сейчас мы дадим ответ следующим об-

разом. Предельное во всей Вселенной качественное превосходство умственного восприятия пробуждается с помощью действий чувств и фантазии ради собственного созерцания, но чувства и фантазия действуют при этом через телесные дыхания. Отсюда следует вывод, что если предельное качественное превосходство соединяется с телом для создания на земле человеческого вида, то это ничуть не противоречит природе, тем более что наш разум является не простым, а одушевленным разумом, и предельным разумом, дающим жизнь разумам и телам. Если во врожденной природе разума не возникает никакой склонности к телам, то специфической природе предельного разума такого рода склонность свойственна естественным образом, поскольку одушевленный разум создается на границе разумов и душ. Именно по этой причине одушевленный разум склонен давать жизнь ближайшим к нему телам. А поскольку каждая вещь действует в соответствии с образом действия своей субстанции, в то время как субстанция человеческого разума полностью бестелесна, но при этом соединена с материей, то из этого следует, что субстанция человеческого разума хотя и постигает умственно бестелесные начала, но, пока обитает в теле, совершает умственное постижение в совокупности с чем-то телесным, а именно в совокупности с симулякром фантазии, и по этой причине по большей части нуждается в такого рода симулякрах. Но когда субстанция человеческого разума с оставлением тела сводится к самой себе, она начинает процесс умственного постижения в самой себе.

В действительности этот разум иначе относится к симулякрам фантазии до того, как эта фантазия зачинает в себе универсальный вид. После того как фантазия сделает это, разум будет относиться к симулякрам фантазии иначе. Сначала разум нуждается в симулякрах фантазии, чтобы они подтолкнули его к порождению универсального вида. А если он в них нуждается и после этого, то нуждается, как полагают перипатетики, как в некоем фундаменте вида, либо его спутнике. Кроме того, новый симулякр, соответствующий означенному универсальному виду, часто формируется в фантазии по воле интеллекта. В этом симулякре отражается вид универсального разума, как в созданном образе отражается образец. Возможно, разум, как полагают платоники, не нуждается в симулякре фантазии, поскольку ему, чтобы породить и удержать вид, достаточно лишь приглашения со стороны симулякра фантазии. Но такова природа пары глаз, прикрепленных к одному и тому же корню, либо подвешенных на одном и том же крюке, что они одновременно открываются и одновременно закрываются и смотрят в одном и том же направлении. Точно так же разум и фантазия, являющиеся двумя глазами одной души, ближе всего в ней находящиеся. Они одновременно раскрываются и созерцают одним

и тем же образом. И пока фантазия размышляет о данном человеке, разум размышляет об универсальном человеке — и наоборот. Это есть природное сцепление. Однако, если закрыть один глаз рукой, можно видеть и одним глазом. Точно так же разум, охваченный горячим стремлением, может склоняться к универсальным видам и без участия фантазии. Часто, в случае какого-нибудь возбуждения, разум сохраняет спокойствие, а фантазия в это время напряженно странствует по телесным началам. Кроме того, душа, созерцая саму себя, способна взирать на свое действие, силу и сущность без помощи симулякра фантазии. В особенности это происходит тогда, когда душа замечает, что она умственно воспринимает и понимает то, на что она обратила внимание. Душа повторяет эти действия без конца, когда, как некоторые думают, она замечает свой способный к умственному постижению вид и свое действие, которое душа замечает через сам вид и само действие. В этом деле у души нет никакой нужды в симулякрах и инструментах.

Кроме того, душа может оценить природу самого симулякра, не прибегая к инструменту. Поэтому если кто-то станет упрекать умственно постигающую способность в том, что она, в процессе своего рассмотрения оснований природных вещей, потворствует (*indulgere*) их симулякрам, то — ради нашего обсуждения — мы допустим это предположение, так как подобно тому как общность (*communio*) сопровождает понятие человечности (*humanitas*) применительно к отдельным людям, так и мысль (*cogitatio*) того или иного человека сопровождает понятие человечности. Однако мы с трудом согласимся с этим, когда вопрос касается божественных дел. Всякий раз, когда мы созерцаем ангельские сущности, нам нет нужды всматриваться в телесные симулякры. Дело в том, что такие сущности не склонны к той или иной материи, а кроме того, наши созерцания, в которых мы с помощью познания ставим себя в равное положение с означенными сущностями, не обязательно связаны с телесными образами. Ибо познание их наш дух заимствует не в собственном смысле слова от тел, но либо от врожденных идей (*ideae ingenitae*), когда он повернут к самому себе, либо от привнесенных идей (*ideae infusae*), когда наш дух поднимается над самим собой. Кто-нибудь, пожалуй, может сказать, что при рассмотрении божественных вещей наш разум нуждается в поддержке со стороны симулякров. Наш разум, де, испытывает при этом рассмотрении большие препятствия со стороны этих симулякров и часто впадает в ошибки, когда они либо встречаются на пути рассмотрения, либо вторгаются в него, и если, де, наш разум не хочет заблуждаться, он должен рассеивать симулякры, словно облака. Но возможно, наш дух, когда он с помощью чувственного восприятия удаляется от самого себя, прикасается в этот момент только к чувственно вос-

принимаемым качествам, а когда с помощью фантазии возвращается к самому себе — к созерцанию не поддающихся чувственному восприятию интенций чувственно воспринимаемых образов. Когда наш дух, опираясь на разумное основание, возвращается к самому себе, он прикасается к не поддающимся чувственному восприятию рациональным основаниям, склонным к не поддающимся чувственному восприятию интенциям. Когда же наш дух с помощью разума возвышается над самим собой, он, подобно ангелу, прикасается к не поддающимся чувственному восприятию рациональным основаниям, которые уже отделены от образных интенций.

А что, если философский разум взирает и в мироздании, и в самом себе на некое ангельское и божественное познание, свободное от симулякров? Прежде всего, философский разум признает, что такого рода познание неизбежно должно существовать, и размышляет в самом себе, к какому предмету относится это познание, каково оно и почему оно существует, а также каким образом оно совершается. Наш разум следует за этим познанием и в соответствии с его формой усваивает его с помощью описания. Описание этого рода, определенно, есть некий акт зачатия (*conceptio*), который совершает душа, будучи полностью свободной от симулякров. Ибо душа не может созерцать и через симулякр определять познание, свободное от симулякра. Далее. Душа обращается к этого рода зачатию, когда замечает, что уже зачала. Это обращение души еще более свободно от симулякров. Затем душа раз за разом повторяет это обращение и при этом шаг за шагом все далее удаляется от симулякров. Я оставляю в стороне эти известные вещи, а именно, что разум, оставив в стороне неделимые начала, созерцает, разделяет, составляет, определяет и снабжает доказательствами не только виды, в высшей степени наделенные видовыми качествами, но также подчиненные виды и рода — как подчиненные, так и главные, и, наконец, трансцендентные. Во всем этом наш разум, определенно, не только стремится проходить мимо симулякров, но и побуждается это делать.

Кроме того, следует заметить, что низшая сила души соединяется с телом в большей степени, нежели средняя, а средняя в большей степени, нежели высшая. Когда высшая способность к рассуждению старательно собирается в самой себе с помощью действия человеческой воли и способности умственного восприятия, в этот момент низшая сила души по большей части отрывается от телесного труда, поскольку в это время обычно оставляет свои обязанности управления, приведения в движение, переваривания пищи, распределения переваренной пищи в организме и его очищения, что составляет половину или даже большую часть души. Если дело обстоит таким образом, то необходимо, чтобы средняя потенция

отодвигалась от материи. Это можно наблюдать на примере людей, оторванных от созерцания, которые в этот момент почти лишены чувственного восприятия. Из этого следует, что при этом действии высшая потенция полностью покидает телесные начала и что из-за ее качественного превосходства прочие силы все более и более покидают телесные начала. Ибо то, что растет, может однажды достигнуть высшей степени зрелости, когда достигает зрелости то, с возрастанием чего совершался процесс роста. Следовательно, отделение духа от тела усиливается с усилением интенции к созерцанию, а когда интенция к созерцанию становится полной, становится полным и отделение духа от тела. Интенция к созерцанию становится полной тогда, когда все прочее уже оставлено в стороне, и помыслы и любовь пылающего разума направляются исключительно к первому истинному и благому началу. В этот момент дух полностью отделяется от тела и достигает предела этого отделения, разлучающего нас со смертными началами. Это отделение духа от тела будет не расставанием с жизнью, но последованием (*consecutio*), идущим следом за Первой Жизнью. Те вещи, которые взаимно сопровождают друг друга, делают это и в пути, и с наступлением предела пути. По этой причине одна и та же гавань принимает и удаляющуюся от тела душу, и душу созерцающую. Эта гавань есть сама истина (*veritas*). Истина вечна, более того, истина есть сама вечность (*aeternitas*). Все это сказано в адрес Лукреция. Обратимся теперь к Эпикуру.

## ГЛАВА 7

*Возражение Эпикура. Ответ Эпикуру по поводу того, что Бог создает разум исключительно из самого себя и через себя*

КАКИМ образом, спрашивает Эпикур, Бог может произвести душу в материи, если не будет производить ее из самой материи? Мы же зададим Эпикуру такой вопрос: каким образом Солнце производит свет в воздухе, в то время как оно создает свет не из самого воздуха? Лицо создает образ в зеркале, но создает его не из самого зеркала. Разум говорящего создает обозначение своего голоса в воздухе, однако не создает его из самого воздуха. Равным образом, Солнце рождает тепло в воздухе, но свет при этом рождает не из воздуха, хотя и в самом воздухе. И разум говорящего рождает звучание из воздуха, но обозначение звука он рождает не из воздуха, но в самом себе. Так же и Бог, он извлекает формы из недр материи, а интеллект, который является предельной формой, простирает над ликом материи. Бог не вытаскивает интеллект из-за пазухи.



Эпикуру следовало поразмыслить о том, что у материи нет никакого качественного превосходства, которое было бы способно формировать ее саму, ибо не имеющее формы не формирует себя. Эпикуру следовало бы знать, что материя обладает качественным превосходством, способным к принятию форм, и подготовлена к их принятию. Такую подготовленность мы называем началом форм (*inchoatio formarum*), а теологи прежних времен называли первозданным хаосом. Бог, как учит Тимей, приложил к этому хаосу формирующее качественное превосходство. Однако это качественное превосходство не было собственностью, принадлежащей материи. Напротив, Бог приложил к материи это формирующее качественное превосходство как некий собственный инструмент, для того чтобы обеспечить небесное и элементарное втекание (*influxus*) в это качественное превосходство. Это божественное втекание, исходящее от Бога, проникающее небеса, спускающееся вниз через стихии (*elementa*) и заканчивающее свой путь в низшей материи, и есть само формирующее качественное превосходство, которое Платон именует рациональным основанием божественного умственного восприятия. Благодаря вливанию этого рационального основания по необходимости существует вся громада мироздания, то есть материя, необходимая для тел по причине разума.

Кроме того, мироздание существует благодаря формам, которые в своей превосходнейшей иерархии выражают собой божественный разум и божественную доброту. Это качественное превосходство перипатетики называют то инструментом Бога, то природой, то семенной потенцией (*potentia seminaria*). Этому формирующему качественному превосходству подчинена способная воспринимать формы природа материи. Бог с помощью этой формирующей способности, разлитой по пространству мироздания, приспособливает означенные формы к качественному превосходству самой материи. Одни из этих форм мы определили как ближайшие к материи, а другие — как средние. Но здесь всякий платоник заметит некую иерархию из четырех форм и степеней субъекта. Разумные души изливают свой блеск благодаря единственному и чистому лучу Бога над чистым ликом неделимой материи. Неразумные души выталкиваются на свет с помощью небесного и одушевленного втекания, приданного божественному лучу из еще не подвергшихся расширению недр материи. Формы элементов и формы, родственные смешанным началам, выводятся из лона материи, уже подвергшегося расширению, с помощью родственных им качеств элементов. Что касается расширения, то оно происходит по причине неограниченности размеров. Эти формы, за вычетом разумных душ, как мы полагаем, прикреплены к материи потому, что обладают только таким действием, в котором они могут по своей природе участвовать в качестве

инструмента тела. Целью этих форм, зависящих от тела, всегда является его польза. Небесный либо стихийный формирующий инструмент приспособливает эти формы к качественному превосходству материи, восприимчивому к принятию форм. Доказательством этого положения является то, что ни одна из этих форм не возвращается к Богу, словно Бог является для них чуждой, а не ближайшей причиной. Разумную душу Бог создает без применения инструментов, как мы предполагаем, по той причине, что разумная душа самым непосредственным образом обращается к Богу. Это положение мы в дальнейшем докажем. Стало быть, инструменты применяются не для создания человеческой души, а для приготовления материи, которой будет обладать душа человека. Когда материя приготовлена, Бог без всяких инструментов создает человеческую душу. Это положение Платон доказывает в книге о природе, где он утверждает, что разумную душу создает исключительно Творец мироздания, а неразумные души создаются его служителями, содействующими этому творению. Аристотель также следовал в этом положении за своим учителем. Во второй книге об одушевленных существах он говорит, что когда рождается человек, то интеллект вливается в него извне, и что только тот интеллект является божественным, чье действие исполняется без участия телесных начал. Человеческий интеллект не извлекается из внутреннего лона материи, как извлекаются, по мнению Аристотеля, прочие формы. Следовательно, Бог вливает интеллект сам, без всякого инструмента. Примерами могут служить солнечный свет и душа. Свет Солнца с помощью тепла, как своего посредника, разогнав тучи, проясняет воздух, но проясненный воздух освещает сам. Душа, переваривая пищу с помощью природного тепла, подготавливает ее к форме жизни. Когда пища приготовлена и сварена, душа дает форму жизни уже не с помощью тепла, а сама. С другой стороны, душа языком, как инструментом, ударяет воздух. От этого удара воздух начинает звучать и с помощью этого звучания обозначать мысли. Означенный звук словно является неким одушевленным существом, состоящим из тела — из приведенного ударом в движение воздуха, и из обозначения мысли — словно из души. Обозначение мысли скрывается в голосе, словно в душе, и является как бы неслышимой жизнью услышанного голоса. Но откуда дается голосу обозначение мысли? Оно дается самой душой говорящего человека. Но неужели душа дает голосу обозначение мысли с помощью языка? Нет, ибо язык есть тело, и исполняет только телесную обязанность, состоящую в чувственном восприятии. Сам по себе язык не дает никакого обозначения мысли, когда кто-нибудь говорит, а душа его при этом не нацелена на обсуждаемый предмет. Обозначение мысли есть вещь бестелесная и чувственно не воспринимаемая. В противном случае, тот, кто слышит голос,

тотчас бы понимал, какую мысль этот голос обозначает. По этой причине чувственно не воспринимаемое обозначение мысли становится словно некой душой голоса в приведенном ударе в движение воздухе, словно в теле.

Обозначение мысли происходит исключительно из познавательного процесса души, и послушный язык не имеет в этом деле никакого значения. Поэтому, когда ты читаешь Платона вслух, приведенный ударом в движение воздух разделяется на множество частей. Этот процесс занимает три отрезка времени. Но смысловое обозначение не делится на части, поскольку оно, до того как будет явлено, мгновенно возникает в неподверженном разделению разуме говорящего человека. Смысловое обозначение часто выражает огромнейшие по объему вещи, с массой которых в силу их огромности оно не может сравниться. Часто оно выражает движение и время без движения и времени. Когда смысловое выражение реализуется в звуке, то при произнесении части большая часть остается непонятной слушателю, смысл сказанного воспринимается не постепенно. Лишь тогда, когда произнесены все слоги, становится понятен смысл. Смысл сказанного часто навсегда остается в сознании слушателя, даже если забыты слова, с помощью которых это было сказано, — точно так же, как это было в сознании говорящего, прежде чем он начал говорить. А потому смысловое обозначение, творимое говорящей душой без посредника, бестелесно.

Душа голоса проста и в некотором смысле бессмертна, а звук, произведенный с помощью языка-посредника, рассыпается на части и исчезает. Если Солнце и душа создают что-то в материи без инструментов, то в гораздо большей степени Бог способен дать любую форму материи без вмешательства каких бы то ни было инструментов. Та душа будет разумной, которая мыслит и совершает выбор без всяких инструментов. Она не могла бы этого делать, если бы выполняла свою функцию при помощи инструментов. Если разумная душа создается Богом без посредника, она возникает от Бога с помощью одного лишь Бога. Бог есть Вечность. Следовательно, разумную душу создает сама Вечность, а то, что исходит из Вечности, является вечным. То, что ближе всего к высочайшему положению, крайне устойчиво и далее всего от смертного изменения. Смертное изменение есть высочайшая степень изменения. Так обстоит дело и в прочих родах, кроме того рода, который таков сам по себе. Существуют и другие рода, которые таковы через иное. Так обстоит дело в иерархии вечности за пределами Бога, который вечен сам по себе. Существует много родов, которые вечны благодаря Богу. Тимей учит, что таковы те рода, которые Бог создает без посредников. Следовательно, душа человека бессмертна. Она помещена в это тело, словно воздушное смысловое

обозначение, произносимое Богом. Если кто-нибудь сможет заметить это обозначение смысла, он постигнет разум говорящего Бога.

## ГЛАВА 8

### *Возражение Панеция \* и ответ Панецию по поводу того, что душа возникает из Бога без посредника*

ВОЗМОЖНО Панеций согласится с нами, что Бог может создавать в материи нечто без участия в этом процессе материи и инструмента, однако он не уступит в том, — если только мы вторично не докажем это, — что Бог точно так же создает и нашу душу. И душа новорожденного рождается от души его родителей, и тело от их тела, поскольку часто рождаются дети, и телом, и разумом похожие на своих родителей. Это предположение Панеция не имеет, как кажется, большого значения, поскольку дети часто появляются на свет, будучи непохожими на своих родителей ни телом, ни духом. А те, кто похожи на родителей нравом, впитывают эти нравы скорее в ходе обычного общения, нежели получают их от рождения. Те же, кто не приобретают родительские нравы из общения со своими родителями, тем не менее подражают этим нравам и делают это не оттого, что дух рождается от духа. Причина в том, что дух в нежном возрасте льстиво заискивает перед собственным телом, ибо многое в нем его притягивает к себе по причине общности с родителями. Но с возрастом дети меняются нравом по своему собственному усмотрению — в лучшую или в худшую сторону. Таким образом, предположение Панеция следует отвергнуть. Но поскольку от нас требуется более ясное доказательство того, что душа происходит от Бога, то доказательством для нас послужит следующее.

Когда на пути разумной души встречается что-нибудь, она не только исследует, что это за вещь и какова она, но также стремится узнать происхождение этой вещи. Разумная душа не прекращает свои поиски, пока не обнаруживает искомой причины. При этом разумная душа не останавливается на первой попавшейся причине, но доискивается до причины второго порядка, не прекращая своего поиска до тех пор, пока не доберется до конечной причины. Каждая отдельно взятая вещь пребывает в своих собственных пределах. Собственный предел каждой вещи есть ее собственная причина, поскольку в этом пределе вещь обретает свое совершенство, а все вещи стремятся к природному совершенству как к собственному пределу. Если кажется, что все вещи стремятся к общему пределу, то они могут достигнуть его только в соответствии со своими возможностями и с тем, насколько эта общая цель

им подходит и близка. Такое случается, когда вещь берется в своей ближайшей, свыше определенной, причине. Воздух не стремится к Венере или Юпитеру, даже если ведет от них свое происхождение. Однако огонь стремится в поднебесье, где находится его дом и истоки. Так же и прочие вещи — они не стремятся к какой угодно причине. Ибо всякая вещь прекратила бы свое стремление не прежде, чем трансформировалась бы в Бога, который есть первоначало всего. Или, если бы вещи никогда не трансформировались бы в Бога, они тщетно и понапрасну находились бы в движении. Стало быть, все вещи ищут не любую причину, но только свою собственную, ибо каждой из них достаточно сохранять свой вид целым и неповрежденным. Каждый вид сохраняет его собственная, достаточная и установленная свыше причина. Однако Наивысшая Причина могла бы изменять вид отдаленной от себя вещи, обращая его в природу более высокого порядка, находясь в которой означенная вещь переставала бы быть тем, чем она была раньше, и в результате погибала бы. Но вещи стремятся к тому, чтобы оставаться в целостности и сохранности в привычном им положении. До тех пор пока вещи пребывают в привычном положении, они сохраняют свое подобие первопричины.

Но к чему я говорю все это? Для того чтобы ты понял, что всякая вещь, достигнув своей ближайшей причины, тотчас успокаивается и прекращает дальнейший поиск. Но вследствие этого наш разум, который находит покой только в первопричине, не имеет для себя иной причины, кроме нее. Доказательством здесь служит то, что человеческий разум обращается к Богу без посредника. Ведь если вещи обращаются к своей причине так, как они двигаются вперед, то те из них, которые прошли путь с помощью посредника, обращаются к своей причине через посредника. Те вещи, которые прошли путь без посредника, также обращаются к своей причине без посредника. Душа обращается к Богу без посредника, поскольку она взирает снизу вверх на Бога, предстоящего перед ней не в виде некоего создания и не в образе чувственного восприятия и фантазии. Душа созерцает Бога абсолютным и неприкровенным, стоящим выше всего сотворенного мира. Бог предстает перед душой таким, когда она понимает, что Бог до того беспределен, что намного возвышается над всем, что может попадать в поле зрения познания, и в этом интервале между ним и душой нет ни единой тварной сущности. Но каким образом душа могла бы сохранять без помощи посредника свой взор, пристально направленный на Бога, если бы прежде этого Бог не создал качественное превосходство, позволяющее взирать на него без посредника? Поэтому, если покажется, что душа нуждается в этом деле в посредниках на том основании, что она восходит к Богу по созданному — сообразно

с божественным планом — устройству мироздания и по иерархиям ангелов, знай, что душа не пользуется всем этим в качестве посредников, чтобы узреть Бога так, как люди видят Солнце, отраженное в чане с водой, или через затемненное стекло. Напротив, душа, чтобы возвратиться в свою крепость, из которой когда-то пала ниже самой себя, поднимается туда словно по ступеням и, вернувшись, видит Бога без посредника. Далее, душа, как было сказано, восходит к Богу по созданному сообразно с божественным планом устройству мироздания. При этом душа принимает приглашение, не заботясь о том, чтобы обратиться к своему рациональному порядку. Ангелы своим вдохновением побуждают ее оставить привычный род мыслей и возвратиться к свету, влитому в нее когда-то божественным образом. Обернувшись туда, душа при помощи божественного света снизу взирает на Бога, словно человек, при свете солнечных лучей созерцающий не цвета тел, но само Солнце. О таком человеке Зороастр сказал:

К свету взойди, созерцая лучей отцовских сиянье,  
Душу светом там разум наполнил, разлитым повсюду.

Как и когда наш дух приходит в это состояние, мы можем представить так: наш дух настолько отделяет себя от всякого помышления о сотворенных вещах, что, поднявшись ввысь над всеми ними, сколь высоко они бы ни находились, устремляется через бесконечное пространство к Божественной высоте. И пока наш дух так помышляет о Боге, он вмещает его в себя по мере своих сил. Таким образом, наш дух способен вмещать в себя Бога, не нуждаясь при этом в посреднике. Но такая способность дается только самим Богом. Ведь только тот, кто наделяет формами, сам их и распределяет, а кто наполняет формы, тот их и увеличивает. Так, способность видеть внутренний, от рождения данный луч, с помощью которого мы видим свет Солнца, наш дух ежедневно обретает от самого солнечного света.

Итак, воспринимающая способность Бога не нуждается для восприятия Бога ни в каком посреднике, находящемся за пределами самого Бога, точно так же, как луч для восприятия солнечного луча не нуждается в посреднике, поскольку и луч от луча, и божественная способность восприятия от Бога не отделены никаким посредником.

До сих пор мы доказывали наш тезис, беря за отправную точку, главным образом, интеллект. Теперь мы поведем наше доказательство, исходя из принципа воли. Всякое стремление завершается исполнением побудившей его причины. Жажду стремления утоляет своим исполнением то же самое дело, которое ее и вызвало своим действием. Воля может насытиться только обладанием беспредельным благом. Ибо воля до тех пор стремится ко благу,

пока интеллект предлагает ей это благо. Интеллект находит общее рациональное основание блага отделенным от сдвливающих тисков участвующей в нем вещи, и по этой самой причине общее рациональное основание блага остается беспредельным в самом себе. Кроме того, общее рациональное основание блага распространяется в беспредельность, поскольку доброта (*bonitas*) может бесконечным числом способов соединяться с бесчисленными вещами. Если воля до тех пор стремится к благу, пока интеллект предлагает ей это благо — а интеллект предлагает беспредельное благо и бесконечные блага, то выходит, что воля стремится к бесконечному числу благ. Следовательно, наша воля может насытиться только беспредельным благом. К тому же, как объектом нашего интеллекта является само сущее (*ens*), именуемое истинным (*verum*), так объектом нашей воли является само сущее, именуемое благом (*bonum*). Но поскольку любая сила может удовлетвориться только тем, в чем обнаруживается целостное основание ее объекта, то получается, что наша воля и интеллект могут насытиться исключительно Богом. Ибо в нем одном находится целостное разумное основание истины и доброты. И поскольку Бог переходит от одних истинных начал к другим истинным началам, то целостное разумное основание истины и добра переносится от одних благ к другим.

Известно, что состояние покоя блага получают исключительно от Бога, поскольку в нем они обретают свою полноту. Состояние (*habitus*) останавливает движение, а беспредельное состояние способно останавливать неограниченное движение. Наконец, настоящим интеллектом является тот интеллект, который способен умственно постигать вещи такими, какие они есть на самом деле. Настоящей является та воля, которая стремится к вещам в той мере, в какой они достойны ее стремления. Но существуют вещи, которые приводит в порядок Бог, и достойны стремления те вещи, которые упорядочиваются для Бога. Следовательно, ни интеллект, ни воля не могут находить покой в самих вещах. Интеллект разделяет вещи в Бога, а воля относит их к Богу. Для интеллекта, по его собственному природному побуждению, объектом созерцания должен быть Бог, а для нашей воли Бог должен быть исключительно объектом любви. Если одной только беспредельной доброты достаточно для того, чтобы насытить нашу волю, то в этом случае беспредельная доброта, без сомнения, создает природу нашей воли, поскольку и сама воля обращается к беспредельной доброте без посредника. Она делает это наиболее очевидным образом тогда, когда интеллект, вместо того чтобы предлагать воле то одно, то другое благо, показывает ей сразу массу всевозможных благ или исток самой доброты, из которого проросли всходы всего множества благ. Наконец, ни один результат не простирается за пределы

собственной причины. Человеческий дух преступает любую предельную вещь, поскольку при встрече с каким угодно истинным или благим предельным началом интеллект может в гораздо большей степени воспринимать, а воля — стремиться к запредельной цели. Следовательно, ни одна предельная вещь не может служить причиной нашего духа. Это положение можно, как кажется, подкрепить в особенности тем соображением, что частичная побудительная причина не может вызывать стремления к универсальному началу. И поскольку качественное превосходство интеллекта направленно к универсальному истинному началу, то не вызывает сомнения, что ни одна сотворенная вещь не создает волю и интеллект и не приводит их в движение. Всякая созданная вещь является лишь частичным истинным и благим началом. А разве не может наш дух отвергнуть любое частичное благо, хотя бы он и не мог при этом отвергнуть универсальное благо? Что же еще это может означать, кроме того, что наш дух подчиняется исключительно действию и власти универсального блага?

Итак, давайте сделаем вывод на основании действий и изменений интеллекта и воли, что человеческая душа появилась на свет из рук Бога, и что она была создана из ничего и без всякого посредника. Кроме того, в человеческую душу вкладывается та беспредельная божественная сила, которая создала душу. Эта сила оказывается, словно от природы, свойственной душе. С помощью этой силы душа всякий раз, когда хочет, обращается к Богу. Платоники полагают, что в не меньшей степени необходимо беспредельное качественное превосходство — чтобы всякий обращался к беспредельному Богу и признавал, что Бог является беспредельным в определенном виде беспредельности, и любил его также за то, что по его воле из ничего может возникать нечто. Своим беспредельным качественным превосходством Бог создал душу из ничего. Благодаря беспредельному качественному превосходству Бога душа прикасается к божественному качественному превосходству, которое и породило душу из ничего. Это беспредельное качественное превосходство либо было однажды влито в душу, либо, скорее, вливается в нее непрерывно и сохраняется в ней Богом. Человеческая душа является сопричастницей беспредельного качественного превосходства и она, если можно так выразиться, способна с его помощью прикоснуться к беспредельности. Мы знаем, что беспредельность Бога является одновременно цельной и всеобъемлющей, а беспредельность времени постоянно исчезает и постоянно возникает вновь — отчасти уже истекла, а отчасти будет течь в будущем. В данный момент временная беспредельность распоряжается только мгновением. Вечность безмерно превосходит мгновение. По этой причине бесконечность Бога стоит на бесконечной дистанции выше временной



бесконечности. Душа прикосновенна к временной бесконечности, а следовательно, далеко ее превосходит. По этой причине душа выходит за все временные пределы и живет непрерывно. Это более всего подтверждается тем, что если Бог не создает душу с помощью ангельских и небесных качественных превосходств, то еще меньше оснований думать, что он создает душу с помощью материальных семян. По этой причине душа не подвержена губительным изменениям. Поэтому, если ты хочешь почитать отца своего, почитай исключительно само благо. Ты спрашиваешь, кто твой отец? Не природа тела твой отец, о душа! Твое превосходство над телесной природой столь же велико, сколь велико твое повиновение отцу. Чем больше ты противишься телу, тем лучше ты становишься. Благом для тебя является находиться вместе с отцом, а злом — быть вместе с телом. Не какой-то там дух породил тебя, душа. Деятельная способность духа подвижна. Если бы тебя, душа, создала деятельная способность духа, то субстанция твоя была бы полностью подвержена изменениям. В этом случае ты остановила бы свой бег в этой изменчивости духа и не требовала бы себе устойчивой природы. Твои мысли не поднимались бы над духом. Но и не простой интеллект породил тебя. Ведь в этом случае ты не могла бы прикасаться к высшей простоте (*simplicitas*) и твоему интеллекту не хватало бы последовательности рассуждения. Но ныне, душа, ты всходишь выше, чем любой интеллект, в своей любви — и умственном восприятии — к самой жизни, к самой сущности, к самому абсолютному бытию. Тебя, душа, не удовлетворяет твоя способность умственного восприятия, если при этом ты плохо понимаешь благо или вовсе не понимаешь его. Но тебе, душа, без сомнения, достаточно самого блага. Ведь так же, как ты ищешь благо, душа, ты ищешь и все остальное. Следовательно, твоим создателем, душа, является благо, а вовсе не прекрасное тело, прекрасный дух и прекрасный интеллект, но благо, я повторяю, само благо, состоящее в самом себе, беспредельное простерающееся за пределами всякого субъекта. Это беспредельное благо дарует тебе беспредельную жизнь. Жизнь эта длится из века в век, либо, по крайней мере, от некоего начала до вечности.

## ГЛАВА 9

*Каков объект, такова и потенция*

ЧЕТЫРЕ следующих вещи, а именно сущность, качественное превосходство, деятельная способность и объект выстроены в таком порядке, что из сущности вытекает качественное превосходство, из качественного превосходства — деятельная способность, а она,

в свою очередь, требует себе объект. Сущность разворачивает свое действие через некое качественное превосходство, точнее говоря, через свое качественное превосходство вокруг подходящего ей самой объекта. Не следует думать, что от сущности проистекает иное качественное превосходство, нежели родственное ей, что качественное превосходство выдает иную деятельную способность, чем природную, и что деятельная способность занимается иного рода объектом, чем тем, который схож с ней, удобен для нее и подходит для ее способа действий. Почему природное качественное превосходство сущности в своей деятельной способности стремится скорее к этому, чем к иному объекту? Это происходит по той причине, что данный объект родственно с ним связан, доступен и удобен. Ведь если бы не было большего притяжения к этому объекту, чем к другим, то качественное превосходство сущности не стремилось бы ни к какому отдельному объекту — либо в одинаковой мере стремилось бы ко всем объектам. Так, внутренний луч зрительного качественного превосходства видит с помощью солнечного луча окрашенные в различные цвета лучи. Внутренний воздух ушей с помощью внешнего воздуха вбирает в себя нарушенный воздух, иначе говоря, звуки. Обоняние, рожденное в туманных испарениях воздуха, благодаря разлитому в плотном воздухе испарению яблока, воспринимает ароматное испарение, содержащееся в самом яблоке. Чувство вкуса, погруженное во влагу слюны, через растворенную во рту пищу, прикасается к ее вкусовым признакам — жидким по природе либо уже превращенным в жидкое состояние. Осязание, приспособленное к земляным жилам, с легкостью ощущает земные и твердые начала, а кроме того, легко ощущает телесные качества. Ты видишь, что объекты всегда совпадают с природными деятельными способностями и качественными превосходствами.

То же самое ты будешь вынужден признать и в отношении разума, а именно, что разум свободен от материи, поскольку объект разума также свободен от материи. Но таковым является рациональное основание и идея каждой универсальной вещи. Объект такого рода платоники и перипатетики называют первым объектом, поскольку объект такого рода предстает первому и прямому взгляду. Уравненным объектом (*obiectum adaequatum*) платоники и перипатетики считают весь объем сущего, поскольку наш интеллект пробегает в своем процессе абстрагирования, разделения, сопоставления и определения по универсальному сущему. Сущее имеет общее со всеми бестелесными и телесными началами. Вместе с тем сущее является беспредельным. И пусть никто не впадает в ошибку, заявляя, что наш разум больше совпадает с универсальным разумным основанием в какой-либо иной вещи, чем в отделении (*separatio*). Нам следует думать, что в отделении наш интеллект более всего соответ-

ствует универсальному рациональному основанию именно в том, что он неизбежно сам способствует своему умственному восприятию.

Но что же, собственно, делает наш интеллект? Определенно, он отделяет и себя самого, и универсальное разумное основание от пассивности материи. Ведь ничто в большей степени не препятствует умственному восприятию интеллекта и умственной восприимчивости универсального разумного основания, чем соединение с пассивной материей. Поэтому если не только такая потенция стремится к такому объекту, но в еще большей степени такой объект своим присоединением делает потенцию такой, если ясное по природе зрение стремится к свету и с появлением света становится еще яснее, то получается, что разум не только далек от материи и значителен, ибо по природным причинам усиленно стремится к вещам отдаленным и значительным, но становится еще значительнее и еще больше отдаляется от материи, так как начала, которые значительны и отдалены от материи, толкают, захватывают и похищают материю. И насколько разум может отделить себя от материи, настолько же он способен избежать пассивности материи, ибо разум по своей природе жаждет рационального основания как всякой вещи, так и сущего, которые были бы свободны от пассивности материи. Разум может достичь своей цели с помощью той же самой природы, которая побуждает его к этому. И наконец, само идеальное основание разума, которое, если оно находится в Боге, безусловно, пребывает и в вечности, способно возвышать поднимающийся к нему в меру своих сил разум за пределы места и времени.

## КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ

### ГЛАВА 1

*Первое доказательство. Разум вступает в соединение с вечным объектом и созерцает абсолютные виды и вечные рациональные основания*

АБСОЛЮТНОЕ рациональное основание вещи есть тот объект нашего интеллектуального восприятия, который мы умственно воспринимаем с помощью первого и прямого действия. То, что умственно воспринимается с помощью действия, в большей степени посредством интеллектуального вида находится в единстве с нашим интеллектом, нежели то, что воспринимается зрительно с помощью действия посредством зрительного вида. Степень единства определяется тем, что связь (*copula*) более чистых начал всегда крепче, чем менее чистых. С другой стороны, это соединение увеличивается тем, что зрительно воспринимаемый объект находится вне самой зрительной способности. Рациональное основание умственного восприятия присуще всей материи мироздания, которая благодаря ему получает возможность принимать формы и привязана к какому-либо месту во Вселенной. Поскольку рациональное основание умственного восприятия не имеет в мироздании собственного местоположения, оно, без сомнения, пребывает во внутренних поках разума, которые ему более всего близки по природе. По этой причине разум испытывает воздействие со стороны рационального основания умственного восприятия. Если из умственно воспринимающего интеллекта и из интеллектуального вида или обозначенного через этот вид рационального начала возникает нечто единое и при этом означенный вид и рациональное начало, каким оно является, отделены от места, времени и прочих пассивных атрибутов материи, то и интеллект в своем действии будет далек от тех же самых атрибутов материи. Такого рода действие есть действие, непосредственно свойственное самому интеллекту. Собственное действие чего-либо является спутником его же сущности (*essentia*), и, наоборот, сущность является спутницей действия. Стало быть, интеллект отделен от всякого соприкосновения с материей не только собственным действием, но также и собственной сущностью. Универсальное рациональное основание, насколько это в его си-

лах, способно охватывать универсальное место и время. Однако для того, чтобы обозревать материю, универсальное рациональное основание вынуждено склоняться к месту и времени. Точно так же и разум, по своей природе сопряженный с универсальным рациональным основанием, хотя и склоняется для созерцания тела к частям времени и места, тем не менее охватывает, насколько это в его силах, и время, и место.

Вид не может быть абсолютным в соответствии с качественным превосходством обозначения (*significandi virtus*), если разум, который одновременно является и субъектом, и источником, не является абсолютным. Дело в том, что всякий субъект в соответствии со своей природой принимает качества и, таким образом, источник вливает свой аромат в вытекающие из него ручейки. Отсюда следуют два положения. Первое: субстанция разума не возникает из недр материи. Второе: субстанция разума бессмертна, поскольку она едина с означенным видом и универсальным рациональным основанием. В соответствии со своей универсальностью субстанция разума избегает места и времени. Приведем к этому следующие дополнительные аргументы. Совершенством интеллекта является его умственно постигающая способность. Из этого выходит, что интеллект, находящийся в действии, и умственно постигающая способность, также находящаяся в действии, суть нечто единое. Интеллект, когда он только намеревается умственно воспринимать благодаря своей потенции, еще не будет соединен своей потенцией с подлежащей умственному восприятию вещью. Но когда интеллект уже совершает действие умственного восприятия, он вступает в соединение с предложенной умственному восприятию вещью. Интеллект соединяется с этой вещью, поскольку, как утверждают перипатетики, форма означенной вещи окунается в наш разум. Но те начала, у которых имеется единая форма, сами суть единое начало. Следовательно, из умственно воспринимающего интеллекта и умственно воспринимаемой вещи возникает единое начало, поскольку форма означенной вещи, насколько это в ее силах, формирует наш разум. Стало быть, то, что соответствует умственно воспринимаемому началу как таковому соответствует, как таковому, нашему интеллекту, так как приведение в совершенство и приводимое в совершенство принадлежат к одному роду и постоянно связаны между собой взаимной пропорцией.

Умственно воспринимаемое начало как таковое является необходимым и постоянным. Дело в том, что при рассмотрении чего бы то ни было мы не предполагаем подверженных порче начал, считая, что обладаем знанием о вещи только в том случае, если твердо держим точное и необходимое ее основание. Те начала, которые являются необходимыми, мы совершенным образом постигаем с помощью нашего интеллекта, а начала, лишь соприкасающиеся с ними

(contingentia), мы постигаем несовершенным образом. Ведь когда наш интеллект выносит суждение о соприкасающихся началах, он часто ошибается. Если наш интеллект не остерегается ошибки, он начинает сомневаться, но и то и другое действие — и впадение в ошибку, и сомнение — несовершенны. Стало быть, когда наш интеллект мыслит начала, соприкасающиеся с необходимыми началами, он по праву имеет обыкновение сомневаться и опасаться, как бы они тем временем не изменились и как бы не пришлось судить о них сначала так, а потом иначе из-за того, что такие начала поминутно изменяются. Например, пока мы говорим, что Платон сидит, вполне возможно, что он в это время уже встал. В противоположность этому, универсальные определения вещей всегда неизменны, например: человек есть одушевленное разумное существо. Свойства (proprieties) видов, определяемые непосредственно, являются также неизменными, поскольку всякое рациональное основание поддается рациональному осмыслению. Ибо такие определения и свойства будут всегда одинаково верны, даже если на земле не останется ни одного живого человека. Эти свойства и определения наш интеллект ясно различает, крепко удерживает и утверждает без всякой ошибки или сомнения. И если он умственно воспринимает те умственные начала, которые мы называем соприкасающимися, то он легко понимает их с помощью этих рациональных оснований. И даже когда наш интеллект мыслит о вещах подверженных порче, он рассматривает эти вещи не как таковые, а как вечные.

Если наш интеллект пользуется вечными рациональными началами и единственно от них обретает свое совершенство, то он, без сомнения, вечен. Если наш интеллект воспринимает вечные рациональные основания и сам состоит в некой пропорции к тому, что он воспринимает, то, определенно, наш интеллект находится в соответствии с этими рациональными началами, которые не имеют ни своего начала, ни конца. Но если разум имел бы начало и конец, то не состоял бы в пропорции с воспринимаемыми им началами, поскольку его отделяли бы от них противоположные условия. А потому разум либо всегда был и будет, либо, даже если он однажды начал свое существование, он никогда его не прекратит.

## ГЛАВА 2

### *Возражение эпикурейцев и ответ им о единстве разума с абсолютными видами и вечными рациональными основаниями*

И ПУСТЬ не введет нас в смущение какой-нибудь эпикуреец, говоря о восприятии глазом солнечного луча, так что, де, если

глаз погибнет, луч солнца останется неповрежденным. Точно так же означенный универсальный вид, иначе говоря, вид, обозначенный как универсальный, а также вечный разум берутся из интеллекта; но интеллект рано или поздно погибает, однако вид или рациональное начало сохраняется. На это мы ответим, что глаз не воспринимает солнечный луч, поскольку он не способен удержать его даже на мгновение, и что с заходом солнца наш взор тотчас утрачивает свет. Если бы глаз воспринимал свет, он мог бы удерживать хоть на какое-то время какую-нибудь его часть, подобно тому как вода, даже если убрать из-под нее огонь, еще некоторое время немного удерживает полученное от огня тепло. Следовательно, мы можем утверждать, что свет находится около глаз (*lumen oculis adesse*), но не присутствует внутри глаз (*lumen oculis inesse*) и не воспринимается глазами. Однако разум, как утверждают, воспринимает универсальное рациональное начало человека и прочих рациональных существ по той причине, что удерживает это универсальное рациональное начало даже в отсутствие человека. Добавь к этому, что свет не знает от наших глаз, что он является светом, и того, что он является видимым светом. Свет таков по своей собственной природе, благодаря которой наши глаза получают зоркость и способность видеть. Но универсальный человеческий вид получает свою универсальность не от отдельных персон человеческого рода, поскольку все, что присуще отдельным персонам, носит частный, партикулярный характер. Однако нашему разуму свойственен означенный универсальный вид. Следовательно, свой универсальный характер означенный вид получает от разума. Но каким образом это происходит? Аристотель объясняет это так. Наш разум обладает двумя способностями, из которых одна является деятельной способностью, а другая — воспринимающей способностью. Деятельная способность приводит в действие универсальные виды, а воспринимающая — берет эти универсальные виды, когда они уже зачаты деятельной способностью. Следовательно, когда фантазия созерцает в себе симулякр такого человека, как Сократ, то свет деятельного качественного превосходства толкает означенный симулякр точно так же, как солнечный луч толкает воду. И как этот солнечный луч, отраженный водой на противоположную стену дома, создает на этой стене блестящий и дрожащий круг, точно так же свет деятельного качественного превосходства, толкая созданный фантазией партикулярный симулякр человека и отражаясь от этого симулякра на поверхности воспринимающей способности интеллекта, порождает в ней некий вид, который уже более не является Сократом, находящимся в данном месте в данное время. Напротив, этот образовавшийся вид представляет собой лишь природу человека, одинаково общую отдельным персонам

человеческого рода, свободную от жестких границ места и времени, где и сам вид является универсальным и универсальной является природа, передаваемая этим универсальным видом. В этом проявляется удивительная сила человеческого интеллекта.

Кто создает вид, свободный от материи, места и времени, и по этой причине получает вечный и созданный определенным образом в нем самый вид, тот, благодаря своей сходной с этим видом природе, понимает, почему сам он не свободен от материи, времени и места и не является вечным. Наконец, если эти столь отделенные от материи, времени и места вещи, к которым прикасается наш интеллект, являются таковыми по своей природе, то точно таков и наш интеллект. Ведь когда интеллект прикасается к отделенным от материи, времени и места началам, в тот момент он находится там, где находятся сами эти начала. Следовательно, наш интеллект и сам отделен от материи, времени и места. А если означенные начала самой природой были отданы во власть пассивных начал, а наш интеллект своей силой освобождает их от этой власти, это означает, что он в первую очередь и в значительной степени свободен для того, чтобы делать свободными прочие начала. Скажи на милость, почему форма какой бы то ни было вещи еще до своего полного отделения от материи не может стать единым началом с нашим интеллектом, если интеллект намного раньше превосходно отделился от материи? Что касается того, каким образом возникает единство вида и интеллекта, то ответ на этот вопрос легко получить из приведенного нами сравнения, в котором шла речь о солнечном луче и воде: рожденный отразившимся в воде лучом блестящий и дрожащий круг на стене не вступает в единство с этой стеной, поскольку природы этого блеска и этой стены совершенно противоположны. Однако если этот круг света падет на зеркало, то единство будет гораздо сильнее. Наконец, если свет солнца возвратится туда, откуда вышел упомянутый выше луч, который породил блестящий круг, то произойдет полное слияние воедино. Чем является, по мнению перипатетиков, порожденный интеллектом вид, если не искрой того симулякра, который вобрала из вещей фантазия, и того действительного качественного превосходства, при помощи которого наш разум породил означенный вид? Что такое наш разум, если не некая искра более высокого разума? Следовательно, означенный вид вливается в наш разум, как искра вещей вливается в искру более высокого разума, как вышеназванный сверкающий круг вливается в породивший его своим лучом солнечный свет. Поэтому единство разума и вида возникает точно так же, как из двух соединившихся вместе искр, возникает единое пламя, или как из лучей, испускаемых двумя свечами, возникает свет, или как из уже известного нам блестящего круга и света солнца возникает единое сияние. То, что



таким образом благодаря своему виду объединяется с вечными началами, бесспорно, является вечным, в особенности еще и потому, что, возможно, в своем умственном восприятии интеллект не только соединяется с понятой им вечной вещью, но и сам является вечной умственно постигающей вещью. Ибо интеллект, в некотором смысле, является тем же самым лучом, который с небесной выси падает на воду, блесит в воде и отражается в воздухе. Разлитый в самом себе луч, если он получит способность видеть, тотчас же узреет свой разлитый, отраженный от воды, блеск. С солнечным лучом будет то же самое, если он отразится от золота или серебра. Он всегда узрит свой блеск, хотя на него будут различным образом воздействовать предметы, от которых он отражается.

Если нам нужен более подходящий пример двух названных выше сил интеллекта и означенного единства, давайте помыслим следующее. Под словом «мышелов» мы часто подразумеваем кота, которого в народе именуют еще «глазастым мышеловом». Глазу кота, почти, как и нашему разуму, присущи две силы. Ему свойственна стеклянная прозрачность и искра. Первая сила есть сила воспринимающая, а вторая — сила действующая. Искра кошачьего глаза ночью светит вовне и извлекает из встречающихся у него на пути тел образ того или иного цвета. Глаз кота делает ясный оттиск этого образа на своем качественном превосходстве, а качественное превосходство с помощью этого оттиска воспринимает встретившееся ему тело. Но, быть может, не столько качественное превосходство глаза воспринимает противопоставленное ему тело, сколько собственный луч, который сначала был развернут, а затем свернут обратно, и при свертывании обратно, он внедряется в кошачий глаз, неся в себе изображение встреченного тела. По этой причине, хотя и кажется, что луч видит то один цвет, то другой, на самом деле он всегда видит самого себя, отсвечивающего различными цветами.

Что же препятствует тому, чтобы наделенное деятельной способностью качественное превосходство, которое есть не что иное, как луч нашего разума, так или иначе выпрыгивающее вперед в тех или иных симулякрах нашей фантазии, отклонялось от них к самому себе и видело себя самого в различных изменениях, спровоцированных различными симулякрами? Где присутствует означенный вид, или, назовем это так, — рациональное начало, которое мы представляем себе абсолютным и непрерывным, там нет, быть может, ничего иного, кроме обращенного на самого себя луча нашего интеллекта. Луч интеллекта легко замечает самого себя тогда, когда направляет себя на симулякры. Так и лицо может видеть себя только тогда, когда оно смотрится в зеркало. Но и в этом случае отражение лица может быть различным — в зависимости от формы и качества зеркал. По этой причине и луч разума, отражаясь от симулякров,

приходит в наш разум в разных вариантах, и вариации эти зависят от разнообразия симулякров. Но об этом мы поговорим подробнее в последующих наших рассуждениях.

### ГЛАВА 3

*Возражение Эпикура и ответ о том,  
что виды от рождения присущи  
нашему разуму*

ЭПИКУР, возможно, стал бы утверждать, что те виды, которые ежедневно зачинает в себе наш интеллект, не являются вечными, поскольку их бытие начинается вместе с их рождением, а их завершение настает тогда, когда их предадут забвению. Мы же полагаем, что у нас есть, чем возразить на это с помощью мысли нашего Платона, который говорит, что если означенные виды рождаются на свет, то их порождают вечные рациональные начала духа, и что эти виды несут с собой вечные идеи, превосходящие человеческий дух. Доказательство первое. Поскольку чувственное ощущение и умственное восприятие являются деятельными способностями, связанными с жизненными процессами, то они непременно исходят от внутреннего жизненного начала, причем, я это подчеркиваю, они исходят из активного начала, ибо существуют некоторые деятельные способности, общие как для живых, так и для лишенных жизни начал, а именно — рождение (*generatio*), изменение (*alteratio*) и перемена места (*mutatio loci*). Не имеющие жизни начала скорее испытывают на себе эти деятельные способности, чем действуют с их помощью, так как они не порождают себя, не изменяются и не меняют своего места. Живые начала используют, воздействуя на самих себя, означенные деятельные способности, поскольку изменяют себя в процессе питания и роста и порождают нечто в самих себе, а кроме того, своим суждением и стремлением меняют свое место. Если природа должна лучше вооружать живые начала для исполнения присущей им деятельной способности, чем для исполнения общих деятельных способностей, то она лучше вооружает то начало, которое является действующим, чем то, которое является пассивным, и передает ему активность, предназначенную для общих деятельных способностей, но в гораздо большей степени дает эту активность для его собственных деятельных способностей, а именно — дает ему чувство и умственное восприятие. Природа располагает чувство и умственное восприятие так, чтобы живые начала скорее бы действовали с их помощью, нежели были бы объектами их воздействия. По этой причине ни наш разум, ни чувство, для своего восприятия не нуждаются, как считает большинство

платоников, в получении формы от внешних тел. Напротив, как часть, дающая жизнь, с помощью врожденных семян изменяет, рождает, кормит и растит, точно так же внутреннее чувство и разум с помощью маленьких врожденных форм, приведенных в движение внешними формами, судит обо всем. И это суждение есть не что иное, как переход маленькой формы от потенции к действию, ибо никакая деятельная способность действующего начала не должна выходить за предназначенные ей пределы.

Итак, жизнеспособность (*vitalitas*) и постоянно пребывающая внутри деятельная способность (*operatio*) зависят не от внешнего, лишённого жизни первоначала, а от внутреннего и жизнеспособного первоначала. Признаком того, что внутреннее чувство весьма действительно (*efficax*), служит то, что это внутреннее чувство сравнивает, разделяет, движется в различных направлениях и своим настроением и состоянием поворачивает тело к противоположным между собой качествам. О том, что наш разум в высшей степени действителен, говорит нам также Боэций \* в своей полемике против стоиков, утверждая, что действие разума простирается за пределы чувственных ощущений и что помимо познания природы объектов наш разум придумывает универсальные правила. Синтезируя (*componendo*), наш разум спускается вниз, анализируя (*resolvendo*), он восходит вверх и, соотнося себя с самим собой, опровергает ложные предположения при помощи истинных. Наконец, когда об одной и той же вещи другие силы души судят по-разному — ибо воображение или фантазия выносят суждение одним образом, а рациональное начало другим — сообразным со здравым смыслом являлось бы то, чтобы само суждение следовало за формой и природой судящего, а не объекта его суждения. Поскольку выносимое судящим суждение выступает в качестве действия, то, вероятно, всякий судья делает свое дело на основании собственной, а не чужой власти.

Второе доказательство. Но давайте, возвратимся к вопросу о разуме. Подобно тому как тела не отпечатывают в нашей фантазии симулякры отдельных вещей, как мы доказали это в другом месте, точно так же симулякры не отпечатывают в нашем уме виды универсальных вещей. Напротив, наш разум собственными силами создает виды универсальных вещей так, как сама по себе создает симулякры фантазия. Но каким образом симулякр, который мы также называем фантазией, может создать вещь, которая была бы свободнее и объемнее его самого? Симулякр есть явление единичное и связанное условиями материи. Вид, напротив, универсален, и поэтому в большей мере свободен и объемен, нежели симулякр. И если этот вид, называемый также универсальным видом, не зависит от симулякров, то в еще меньшей степени он зависит от внешних вещей, которые не имеют иных посредников для формирования

нашего разума, кроме симулякров. С другой стороны — у одного духовного вида должна быть одна духовная причина или, по меньшей мере, одна объединенная причина, духовным образом приведенная в надлежащий порядок.

Но отдельные, находящиеся вовне, начала многочисленны и по своему характеру телесны. Однако ни одно из них, взятое само по себе, принадлежа к телесной природе, не сможет породить бестелесный вид, несущий на себе отпечаток всеобщей природы. Однако все отдельные начала, даже если будут собраны все вместе, не смогут породить бестелесный вид, ибо они пребывают в состоянии рассеяния и не обладают иерархией, которая позволила бы им, сплетаясь между собой, создавать единую цепь причин. Подобно тому как соединение камней представляет собой груды камней, а не что-то единое и простое, так и в собрании отдельных начал возникнет, пожалуй, скорее, некое смешение симулякров, нежели один, и при этом простой, вид. Кроме того, в любом отдельном начале обнаруживаются три вещи: природа вида, привходящие, не являющиеся необходимыми для вида, обстоятельства, и само означенное начало, составленное из того и другого. Так в Сократе есть человечность (*humanitas*), которую мы называем природой вида, есть белезна (*albedo*), есть того или иного качества фигура, которые все вместе по отношению к виду носят случайный характер и именуется привходящими обстоятельствами. Из тех и других образуется личность Сократа. Неужели под влиянием этих личностей в нашем разуме возникает оттиск того общего вида, который есть не что иное, как сходство и единообразие всех людей? Определенно, такой оттиск возникает в нашем разуме не под влиянием свойственных отдельным личностям привходящих обстоятельств, ибо в этом случае такой отпечаток отражал бы не субстанцию человека, а его привходящие обстоятельства. Не возникает такой оттиск также и под влиянием самой подчиненной привходящим обстоятельствам природы. Ведь природа есть не вся личность какого-либо человека, но всего лишь часть этой личности. Поэтому такая природа не является предикатом человека. Кто может сказать: Сократ есть человечность (*humanitas*)? Вместо этого мы говорим: Сократ есть человек (*homo*). Таким образом, предикатом Сократа является человек, причем «человек» является предикатом всего Сократа, а не только его «человечности» или относящихся к Сократу привходящих обстоятельств. «Человек» является предикатом и Платона, и всех прочих людей. Где только наш разум в общем виде произнесет слово «человек», представляя его себе как цельную личность, этот «человек» окажется намного больше, чем та или иная природа каждой отдельной личности. То, что постигает, отлично от постигаемого и больше его. Постигающее начало не зависит

от начала постигаемого, которое намного уже, чем постигающее начало. Тем более что в единичных людях — единичная природа, а то, что единично, не может создавать универсальные начала. Но неужели во всех цельных личностях существует означенный вид? Нет. Ведь этот вид имеет равное отношение к бесчисленному числу лиц, однако мы нигде и никогда не наблюдали бесчисленное число лиц и не знаем такой личности, которая бы помимо себя самой охватывала бы бесчисленное число других личностей. Кроме того, никто не может уверенно и надежно выводить общее правило на примере нескольких отдельных лиц. Всякий, кто тшил бы сделать это, неминуемо бы впал в ошибку точно так же, как если бы кто-нибудь, наблюдая отдельные, обитающие на земле живые существа, увидев, что они дышат, сделал бы из этого вывод, что всякое одушевленное существо дышит.

Следовательно, поскольку вид порождается не отдельными личностями и не их симулякрами, то остается думать, что вид возникает от интеллекта. Интеллект порождает вид не из фантазии или фантазмы (*phantasma*), ибо фантазма является единичной в своем бытии и своем обозначении, и если бы она вдруг стала материей или местом, предназначенным для пребывания вида, то сообщила бы виду характер единичности. Впрочем, существует сомнение, может ли интеллект порождать вид через фантазму, словно через причину, являющуюся посредницей между интеллектом и предназначенным к рождению видом. Но этого, как мы полагаем, не может быть хотя бы потому, что средняя, наиболее близкая к результату, причина больше подходит для результата, нежели отстоящая от него дальше. Так обстоит дело и с рождением человека, поскольку Солнце порождает человека при посредничестве человека, однако при этом рождающий человек стоит ближе к рождаемому человеку, нежели Солнце. Следовательно, если бы фантазма была главной причиной появления вида, то порожденный на свет вид имел бы больше сходства с фантасмой, нежели с интеллектом, из чего последовали бы две нелепости. Первая состояла бы в том, что такого рода вид, появившись на свет, признал бы фантазму и фантазию, поскольку они были бы ближе всего данному виду, а не интеллект своим природным местом пребывания. Вторая нелепость заключается в следующем. Если бы интеллект в интересах принятия вида усвоил бы данный вид, он в большей степени помышлял бы нечто единичное, а не универсальное, поскольку означенный вид, находясь в близком родстве с единичной фантасмой, возвещал бы в первую очередь все единичное. Не следует слушать тех, кто помещают фантазму в качестве некоего инструмента между интеллектом и видом. Разве качественное превосходство наделенного деятельной способностью разума не связано в большей степени

с воспринимающим началом, нежели с фантасмой? Следовательно, каким образом действующее начало (*agens*) будет формировать воспринимающее начало с помощью чужеродной фантазмы, между тем как инструмент, предназначенный для формирования, должен находиться между тем, что формирует, и тем, что является объектом формирования, а чужеродная им фантазма не может становиться между двумя этими родственными началами? Поэтому, когда интеллект порождает означенную форму, он порождает ее не из симулякра, не в симулякре и не с помощью симулякра. Но, возможно, интеллект вводит в симулякр некий луч или силу фантазии, с помощью которой сам симулякр, словно формирующее начало, порождает такого рода форму разума, которую мы называем умственно воспринимающим видом (*species intelligibilis*)? Однако мы считаем, что это невозможно. Воспринятая симулякром сила, определенно, будет связана теми же самыми условиями материи, какими связан и сам симулякр. Стало быть, симулякр не сможет породить умственно воспринимающую форму, которая по определению должна быть свободна от всех условий материи. А если кто-нибудь скажет, что наш интеллект абсолютным образом берет эту форму, хотя фантазма порождает эту форму как абсолютную, то мы сделаем из этого вывод — желательный для нас, что интеллект не подчиняется фантазии, как объект формирования подчиняется формирующему началу, поскольку интеллект обладает формами, превосходящими те формы, которые способна предложить фантазия. Отсюда же следует, что умственно воспринимающая форма рождается исключительно от интеллекта, и при том рождается без посредника. Ведь если разум рождает эту форму и, порождая, принимает ее в себя без посредника, то, определенно, порождает ее сам по себе и без всякого посредника. Из всего этого следует вывод, что наш интеллект формирует сам себя. Если бы интеллект был совершенно лишен формы, то не мог бы формировать самого себя. Если это так, то требуется, чтобы прежде этих форм или понятий, которые в течение всей жизни в каждое отдельное мгновение порождает в себе интеллект, во внутренних покоях духа были сокрыты другие, родственные по природе духу формы, равные по числу видам вещей уже созданных в мироздании, для которых интеллект мог бы порождать формы означенных видов.

Третье доказательство. Определенные вещи нуждаются в определенных для них семенах. Природа не создает из чего угодно все что угодно; она не создает чего-либо из ничего. По этой причине сущность души, которая едина и почти все в равной степени воспринимает, может производить множество разных по своему виду форм и притом производить одни формы в одно, а другие в другое время только благодаря множеству маленьких, находящихся у нее

внутри и различных по своему виду форм. Благодаря этим маленьким формам душа порождает в разное время то одни, то другие формы и выводит их наружу.

Четвертое доказательство. Очень часто интеллект внезапно извлекает эти формы на свет движимый исключительно природным побуждением, без всякого предварительного раздумывания или проявления воли. Но возникающие по природному порядку результаты предпочитают ту форму, какой обладают их причины, ибо горячие начала возникают от нагревающего их огня. Дело в том, что причина, создающая естественным образом нечто из своего бытия, создает, пусть даже недостаточным образом, объект такого качества, какого качества она сама. Стало быть, разум, который естественным образом порождает через свое бытие универсальные виды всех вещей, от своего возникновения получил, как нам кажется, в своей сущности все универсальные виды. В результате подобное порождает подобное. Ведь если из названных видов налицо имеется единственная созидательная причина, то есть интеллект, и единственный субъект, а именно тот же самый интеллект, то никоим образом невозможно определить, почему в соответствии с видом возникает множество различных видов. Можно лишь предположить, что интеллект по различным основаниям извлекает для себя то те, то другие природные виды, ибо различие симулякров недостаточно для создания такого разнообразия. Для его создания симулякры могут лишь предложить благоприятное время для действия. Это происходит, когда присутствие симулякров побуждает наш разум к извлечению видов. Это означает не что иное, как превращение покоящихся видов в виды уже готовые к действию.

Пятое доказательство. Если божественный разум, исполненный всеми идеями, по полноте своей сущности создает душу без посредника, то и душа должна выходить оттуда исполненной идеями. Поскольку Бог не испытывает никаких препятствий при создании души, то, конечно, Он делает ее настолько совершенной, насколько ее можно сделать совершенной в том роде, к которому она принадлежит. Определенно, душа получается еще совершеннее в том случае, если она спускается в столь тяжелую юдоль уже наполненная понятиями, чем если бы она спускалась туда ничем не наполненная. Однако душа с самого начала восприимчива к понятиям в той своей части, в которой она подобна ангелам, ибо как в своей временной части она постоянно в своих поисках движется в различных направлениях, так в своей вечной части она изначально полна понятиями, поскольку стоит гораздо ближе к Богу, чем первая материя. Поэтому если материя принимает все виды и берет их себе, как только оказывается к этому готовой, то душа неизбежно также должна принимать все виды. Свою готовность к принятию

всех видов она обретает сразу же, как только получает от Бога свое бытие. Поскольку сущность души проста, она не подвластна времени, а потому не может возрастать или с течением времени получать большую степень готовности к принятию понятий. Поэтому Зороастр выразил это так:

Провидения знаки дал всем душам отеческий ум.

А Орфей сказал:

Ибо все Протею дано природы началом.  
*Orph. Hym. XXIV, 6.*

Орфическая теология называет Протея третьей сущностью и местом обитания разумных душ. Также и Архит из Тарента в книге «О мудрости» говорит, что человек — самый мудрый из всех одушевленных существ — ибо в кого Бог влил идеи всех вещей, тот благодаря этим идеям и при помощи собственного разума может создавать понятия вещей, давая вещам языковые имена. Таково мнение Архита из Тарента.

Доказательство шестое. Определенно, в материи сокрыты, если мне будет позволено выразиться на манер Платона, начатки (*incipitationes*) всех предопределенных к принятию форм. В природе, внутри которой материя движется к формам, также прячутся семена форм. Поэтому и в природной комплекции дерева заключено семя для создания похожего дерева. В этом семени целиком заключено дерево, которому надлежит появиться на свет. То же самое происходит и в природной комплекции, и в семени одушевленного существа. Следовательно, в той части души, которая питает тело и пользуется природой как инструментом для приведения в движение и формирования материи, присутствуют превосходным образом рациональные основания всех форм. Так, из находящегося в душе рационального основания головы возникает находящееся в материи семя головы. Из этого семени вырастает конкретная форма головы, которую можно наблюдать воплощенной в материи. То же самое относится к грудной клетке, рукам, ногам и всему прочему. Если эта низшая часть души родит и даже дает форму телам, сама при этом не становясь объектом формирования для тел и содержа в себе рациональные основания предназначенных к появлению на свет форм, то неужели бесплоден наш разум, являющийся высшей частью души? Или, может быть, тела будут давать ему свои формы? Или ему недостает рациональных оснований для создания видов? Разумеется, нет. Напротив, низшая часть души, наиболее близкая к телам благодаря изначально свойственным ей рациональным основаниям порождает на свет отдельные телесные начала. Точно так же наш разум, который ближе всего стоит к совершенным разумам,



изначально владеет данными ему рациональными основаниями, с помощью которых он производит на свет свободные от пассивности тел виды.

Седьмое доказательство. Если душа будет занимать среднее положение между божественными и телесными началами и если она окажется соучастницей и тех и других начал, то она будет иметь внутри них рациональные основания умственно постигающих и чувственно постигающих форм.

Восьмое доказательство. Душе не подобает уступать в своем качестве телам. Следовательно, если тела до приводящих качеств уже обладают природными качествами, то в гораздо большей степени наш дух располагает в разуме собственными формулами еще до того, как он воспримет инородные качества. Материи присуща двоякая общность: общность естественная и общность приводящая. Естественной является та природа, в которой отдельные начала соединяются вместе под покровом одного и того же вида, например человечность (*humanitas*), внутри которой объединяются все люди. Человечность, как считает большинство ученых, является непрерывной общностью людей и превосходит каждую отдельно взятую человеческую общность. Означенное универсальное понятие, которое человеческий разум, исключив из рассмотрения все отдельные частные сообщества, применяет для определения природной общности, является пришедшим извне — не только касательно материи, но и касательно разума. Если материя еще прежде этой приходящей извне общности обладает другой природной общностью, то в таком случае и превосходящий материю разум точно так же, прежде этой общности, обладает другой общностью. Дело в том, что в разуме должна присутствовать некая общность, превосходящая общность, присущую материи. Однако природная общность совершеннее, чем общность, возникающая по случаю. Стало быть, общие формы присущи нашему разуму прежде тех, которые разум создает под воздействием телесных вещей. Но когда мы рассматриваем врожденные формы, нам часто начинает казаться, что мы из-за нашей неосведомленности, по ошибке, наблюдаем внешние, и приводящие формы, подобно людям во сне, повредившимся умом или больным глазами, которые думают, что видят летающее в разных направлениях перед их глазами то, что на самом деле находится внутри них и созерцается их внутренним взором.

Девятое доказательство. Почему неразумные существа, видя отдельные вещи, не могут измыслить для них общего понятия, а человек на основе своей рациональной природы, благодаря которой он отличается от неразумных существ, делает это? Разве не потому, что он несет на себе отпечаток таких фигур? Ведь если человек способен создавать формы с помощью собственного вида и присущей

ему природы, то он, определенно, может создавать их посредством природы, способной давать формы. Но кто осмелится сказать, что подобная природа может быть лишена своеобразия?

Десятое доказательство. Поскольку мы создаем в науках совершенные доказательства на основании неких превосходных и обширных начал, у нас есть обыкновение указывать на некоторые особенности видов. Из числа тех понятий, которые наново создает наш дух, то оказывается в большей степени удаленным от субстанции, которое обладает большим объемом, и по этой причине понятие вида ближе к субстанции, нежели понятие рода. Из этого следует, что среди понятий то считается лучше, которое носит менее общий характер. Стало быть, нашему духу присущи и иные понятия помимо тех, которые обладают большим объемом и совершенством, из которых создается истинное доказательство. Но поскольку доказательство вытекает не только из универсальных понятий, но и из универсальных причин, а кроме того, так как врожденные понятия нашего разума не являются причинами доказанного результата, и, с другой стороны, поскольку телам не могут быть присущи универсальные формы, то из всего этого следует, что выше форм, присущих телам и нашим разумах, следует искать иные формы, заключенные во всеобщем творце — Божественном Разуме. Названные формы являются универсальными причинами всего того, формулы чего содержит в себе человеческий разум. С помощью этих формул, словно с помощью подобия причин, человеческий разум в процессе доказательства относит к универсальным причинам, словно к причинам полученных результатов, свои заключения. Но об этом мы поговорим в другом месте.

Одиннадцатое доказательство. Само это доказательство постоянно приносит нам нечто недостаточно нам известное, проистекающее из более понятных для нас оснований, а те, в свою очередь, из других более понятных оснований, пока дело не доходит до неких непосредственным образом понятных нашему разуму оснований. Это так, чтобы наше продвижение по этому пути не стало бесконечным или в блуждании от одного и того же к одному и тому же не превратилось в порочный круг. Однако то, что само по себе известно нашему разуму, сверкает перед умственным взором благодаря самой природе нашего разума. Что касается отдельных видов вещей, то относящиеся к ним доказательства возникают из собственных оснований этих вещей, и в разных случаях они бывают разными. Поэтому, в соответствии с различными видами и различными случаями, нашему разуму предстают различные, познанные природным светом нашего разума начала. Но уже в самих началах полностью содержатся все следствия. Отсюда следует, что наш разум по своей природе изобилует всевозможными познаниями.

Двенадцатое доказательство. Подобно тому как деревья и одушевленные существа, а также их члены произрастают из свойственных им семян, точно так же науки возникают из собственных внутренних начал, дабы наш разум не оказался бесплоднее природы, выводящей свои порождения из присущих им семян. Порождают соответствующие семена, а не импульсы случайности.

Тринадцатое доказательство. Когда с помощью вопросов и ответов мы ищем истину, каким образом наш разум мог бы прийти к основному выводу, если бы прежде того не было бы сделано некое допущение? Но какое правильное допущение можно было бы сделать относительно неизвестного нам? Посему, если бы наше разумное начало, как говорит Аврелий Августин, не находило бы в нас уже прежде познанное, чтобы, опираясь на него, идти дальше к непознанному, мы вообще ничего не могли бы познать. Стало быть, до нашего процесса размышления у нас должно быть некое понимание, от которого мог бы оттолкнуться наш мыслительный процесс.

Четырнадцатое доказательство. Разве наш мыслительный процесс не является подвижным? Разве в отыскании истины он не переходит от одного к другому, а обнаружив нечто, не переходит от этого к еще не найденному? Всякое движение начинает свой путь с состояния покоя, иначе говоря, начинает путь от стабильного начала, стремясь достичь другого стабильного начала. Такого рода движение есть не что иное, как соединение понятий между собой. Однако любая вещь имеет свое начало и свой конец. По этой причине мыслительный процесс (*ratiocinatio*), являясь прогрессией понятий, сводится к понятиям. Поскольку мыслительный процесс подвижен, он имеет некие стабильные понятия и, побуждаемый ими, ищет то, чего хочет. По соответствующим признакам он находит то, что ищет, собственным светом проверяет то, что находит, и, убедившись в основательности найденного, успокаивается. Он возвращается с поверкой туда, откуда получил искомое. Стало быть, нашему разуму свойственны некие стабильные и постоянные понятия, которые суть начало и завершение нашего мыслительного процесса.

Пятнадцатое доказательство. Это касается не только процесса нашего мышления, но и процесса умственного восприятия и понимания. Подобно тому как наше чувственное восприятие, которое познает благодаря приходящим извне акцидентальным формам, постоянно соприкасается с акциденциями, как о том говорят платоники, так и наш разум, определяя сущности вещей, постигает через сущностные формы. Поскольку наше чувственное восприятие, доверяющее обманчивым и ускользающим образам вещей, часто ошибается и не отличает вещественный образ от истинной вещи, оно нуждается в суждении нашего разума. По этой причине наш разум должен опираться, если можно так выразиться, на

сущностные рациональные начала. А чтобы и самому не впасть в заблуждения, ему требуется руководство некоего более высокого качественного превосходства.

Шестнадцатое доказательство. Кроме того, если мы познаем ангелов и не можем это сделать через почерпнутые нашими чувствами виды, которые по причине своей зависимости от тел не отражают ангельские — не склоняющиеся к телам — формы, то из этого следует, что мы познаем ангелов через врожденные виды. Ибо как иначе мы можем судить о том, что ангелы являются не склоняющимися к телам природами, если не по их менее всего зависимым от тел видам?

Семнадцатое доказательство. Наконец, посередине между божественным и чувственным познанием находится интеллектуальное познание и по этой причине оно занимает между ними среднее положение. Бог познает через свою неподвижную сущность, чувственное восприятие познает через подвижные качества, иначе говоря, через внешние виды. По этой причине наш разум познает через неподвижные качества, которые обычно называют врожденными видами. Наконец, универсальный порядок требует, чтобы как чистые разумы взирали на самих себя, а чувства только на иные объекты, точно так же душа — соучастница разума и чувств — взирала бы не только на находящиеся вне ее формы, но также и на саму себя. Но там, где мы по привычке говорим на аристотелевский манер, что наш разум порождает новые виды, мы можем также говорить на манер Платона, что врожденные виды извлекаются на свет из внутренних покоев нашего разума. Природа родственных между собой сил такова, что они взаимно сопутствуют друг другу в действии, равно как и в своей экзистенции, и взаимно побуждают друг друга к деятельности. Родственными силами являются обоняние и вкусовое ощущение, и по этой причине наш дух через ощущение запаха часто побуждается к принятию вкусовых ощущений. Родственными силами являются качественное превосходство нашего страстного желания и природа гневливости. В результате мы легко из похоти впадаем в гнев. Родственная связь наших глаз приводит к тому, что оба они одновременно поворачиваются к одному и тому же объекту. Родственное сопряжение чувства и фантазии ведет к тому, что когда чувство занимается чем-либо, тем же самым начинает заниматься и наша фантазия. По причине той же самой родственной общности наш разум выводит свои виды на свет в тот самый момент, когда наша фантазия выносит свои виды вперед для действия. В этот момент виды нашего разума не рождаются на свет в собственном смысле этого слова, но раскрываются шире, будучи прежде тесно сжатыми, расцветают и приносят плоды, в то время как прежде были лишь теплыми, а те, которые до того лишь сами по себе светились на вершине разума, сияют ярким светом наружу

и блистают в сопровождающем наш разум рациональном начале, которое к этому моменту становится еще яснее.

Итак, то, что Аристотель мог бы назвать творением в видах, Платон назовет блистанием (*conuscatio*), с помощью которого глаз озаряется видами рационального начала. Это первое блистание в разуме и есть само умственное восприятие, а следующее за ним озарение — это не что иное, как бег рационального начала в различных направлениях. Сущности вещей определяются умственным восприятием, а уже получившие определение сущности разум выстраивает в определенном порядке и приводит к ним доказательства. Разум не может создавать истинные определения сущностей посредством акцидентных симулякров. Вместо этого он создает эти определения с помощью изначально влитых внутрь него рациональных начал всех вещей.

Восемнадцатое доказательство. Эти рациональные начала вещей влиты в наш разум, я это подчеркиваю, посредством принадлежащих Богу рациональных начал вещей. Эти принадлежащие Богу вещественные рациональные начала суть сама божественная сущность, умственно воспринятая Богом под различными рациональными началами. Стало быть, в Боге находятся формы всех вещей, и там они суть не что иное, как сама сущность Бога. При этом все эти формы находятся в Боге в своем состоянии и действии. Так же все формы присутствуют и в ангеле. Но ангелы являются не самой сущностью, а некими относящимися к сущности рациональными началами, постоянно сопровождающими сущность. В ангеле все формы процветают в своем состоянии и действии, поскольку на основании этих форм ангел своим действием одновременно постигает все. Кроме того, все эти формы содержатся в разуме человека. Поскольку они находятся в человеческом разуме, они именуются сущностными рациональными началами (*essentiales rationes*) — все одновременно по своему образу, как в ангеле, а не по своему одновременному действию, поскольку человек не может одновременно заниматься всеми вещами.

Человеческий разум называется низшим интеллектом, имея некоторое сходство с материей. Однако поскольку человеческий интеллект все же стоит выше материи, он обладает формами эффективного вида (*effectivo habitu formae*). Материи такого не позволено. То, что именуется состоянием (*habitus*), на самом деле есть действующая сила разума (*vis mentis agens*), поскольку она сама побуждает себя к действию. Кроме того, эта сила обладает способностью воспринимать внутрь себя (*sarax*), поскольку она способна воспринимать совершенство действия. Наконец, все формы находятся в материи. Там они также именуются сущностными рациональными началами по той причине, что являются либо побудительными

началами (*fomites*), либо некими свойствами (*habitudines quaedam*), либо респектами (*respectus*), постоянно сопровождающими сущность материи на ее пути к формам. Означенные сущностные рациональные начала являются потенциями форм, а именно — я хочу это подчеркнуть — потенциями, способными вмещать внутрь себя формы, но отнюдь не производящими потенциями. При этом сами они являются формами, однако формами несовершенными. По этой причине все сущностные рациональные начала также постоянным образом находятся в материи, что происходит в соответствии с их потенцией, а вовсе не в связи с их способностью производить нечто состоянием или действием.

Девятнадцатое доказательство. Кто сможет отрицать то, что наш дух с самого нежного возраста начинает стремиться к истине, доброте, честности и пользе? Но никакой интеллект не стремится к непознанному. Следовательно, нашему интеллекту свойственны некоторые из названных вещей еще прежде того, как он начинает отыскивать в своем духе те понятия, с помощью которых, словно с помощью форм и рациональных начал, он стремится к истине, доброте, честности и пользе. То же самое можно доказать на примере поиска и обнаружения. Если Сократ начнет искать Алкивиада \* в толпе людей, имея намерение непременно найти его, то его разуму потребуются образ Алкивиада, чтобы знать, кого именно из числа людей он ищет, а найдя, быть в состоянии знать, что среди множества людей это именно Алкивиад. Точно так же наш дух не мог бы пуститься на поиск вышеназванных четырех вещей и не смог бы никогда их найти, если бы не имел о них — я имею в виду истину (*veritas*), доброту (*bonitas*), честность (*honestas*) и пользу (*utilitas*) — ни малейшего понятия, опираясь на которое он мог бы найти то, что он ищет, а найдя то, что искал, опознать и отделить от противоположных им начал. Мы утверждаем это, исходя не только из нашего стремления, поиска и нахождения, но также на основании нашего суждения. Ибо всякий, кто оценивает кого-либо как своего друга или недруга, прекрасно знает, что такое дружба и что такое вражда. Каким образом мы могли бы ежедневно выносить суждения и притом верно судить о многих вещах как об истинных или ложных, плохих или хороших, как мы обычно это делаем, если бы изначально нам не были определенным образом известны понятия истины и доброты? С другой стороны — каким образом могли бы многие несведущие люди часто верно оценивать произведения архитектуры, музыки, живописи и прочих искусств, а также творения философов, если бы природа не наградила их некой формой и внутренним смыслом этих вещей? Сравнение также позволяет нам делать это. Всякий, сравнивая мед и вино и говоря, что одно из них слаще другого, знает, каков вкус сладости, и всякий, срав-

нивая Спевсиппа и Ксенократа с Платоном и считая, что Ксенократ больше, чем Спевсипп, похож на Платона, без сомнения, знаком с образом Платона. Точно так же, когда мы верно судим о том, что из множества благ какое-то превосходит другое, что одно благо лучше или хуже другого по степени большего или меньшего присутствия в них самой доброты, мы, конечно же, хорошо знаем, что такое доброта. Кроме того, когда мы часто верно оцениваем, какое из множества мнений философов и прочих ученых мужей является более истинным и заслуживает большего одобрения, это означает, что мы имеем некоторую способность в созерцании истины. В результате мы хорошо понимаем, какие вещи наиболее похожи на правду. Существует много историй о том, как некоторые, не имея наставника в юности, опираясь по большей части на ничтожные начатки знаний, полученных позднее от сведущих людей, в конце концов становились великими учеными. Как мы уже заметили, такое не могло бы произойти, если бы природа не оказывала таким людям своего большого содействия. Сократ убедительно продемонстрировал это молодым людям Федону, Менону и Теэтету, доказав, что мальчики, от природы склонные к наукам и искусствам, если задать им правильно сформулированный вопрос, способны дать верный ответ в различных областях знаний.

#### ГЛАВА 4

*Подтверждение ранее сказанного  
и дополнительное рассуждение  
об идеях*

ВПРОЧЕМ, на основании трех вышеназванных книг Платона — я имею в виду «Федона», «Менона» и «Теэтета» — а кроме того, на основании «Парменида», «Тимея» и книги «Пир» мы сможем продолжить нашу аргументацию следующим образом. Если об одном человеке сказать, что он больше на целую голову, говоря это в прямом смысле, а о другом, что он меньше на целую голову, то подобное суждение будет абсурдным. Во-первых, потому, что человек будет и больше, и меньше в отношении одного и того же. Далее, нечто из одного вида переместится в другой, а именно из вида головы перейдет в вид большего или меньшего. Правильнее будет, что то, что снабжено головой (*capite capitatum*), является таковым в большей или в меньшей степени. Наконец, абсурдно называть нечто большим, определяя это через нечто меньшее. Следовательно, если необходимо указать формальную причину, то большее нужно характеризовать по отношению к величине (*maioritas*), а меньшее — по ее отсутствию (*minoritas*). Сходным образом, когда

мы утверждаем, что десять больше девяти, мы делаем это не на основании единичности в собственном смысле этого слова, поскольку по единичности (*unitas*) в собственном смысле слова мы называем единицу, а по основаниям множественности (*pluritas*) мы называем всякое число, большее единицы. Иное число — по причине его малости (*paucitas*) — мы полагаем меньшим, нежели единица. Точно так же мы утверждаем, что двойственное число (*numerus dualis*) возникает не от деления единицы надвое (бывает, утверждают, что двойственное число возникает из соединения двух разных вещей). И вообще, не следует полагать, что от противоположных причин может возникнуть одно и то же. Потому мы, скорее, станем утверждать, что двойственное число возникает в соответствии с формой при участии самой двойственности (*dualitas*).

Однако оставим это в стороне как не представляющее особых трудностей и перейдем к вещам, куда более сложным. Если самым началом прекрасного являются цвет или фигура, то каким же образом цвет или фигура в результате будут отвратительны? Точно так же — каким образом многие субъекты могли бы быть прекрасны (*pulchritudo*), если бы каждому из них не была присуща единая, руководящая, природа красоты? Ведь то, что присуще, зависит от руководящего этим. Равным образом существует различие между самой добротой (*bonitas*) и вещами, которые от общения с добротой становятся добрыми (*res bonae*). Одно дело красота (*pulchritudo*), а другое дело — красивые вещи (*res pulchrae*). То же самое можно утверждать и о прочих видах (*species*), которые Платон именуется идеями (*ideae*). Существует множество красивых тел, но сама красота едина. Ведь все первое и высшее в любом роде вещей является исключительно единым. С другой стороны — красивые вещи имеют двоякую природу: во-первых, они имеют телесную материю, участницу красоты; во-вторых, они обладают качеством (*qualitas*) красоты. Но сама красота есть не что иное, как красота, поскольку все, что таково в каком-либо роде, таково по своей сути. Точно так же тела отчасти прекрасны, а отчасти отвратительны; они определяются как бесформенные (*deformia*) на основании их собственной материи, которая есть нечто совершенно иное, нежели красота. Красота (*pulchritudo*) не допускает своей противоположности — безобразности (*turpitude*). Будучи противопоставлены, они взаимно избегают друг друга, а прекрасные тела подвергаются изменению, делаясь то прекрасными, то, наоборот, отвратительными. Красота, однако же, неизменна, являясь не чем иным, а лишь красотой, и пока она остается красотой, она пребывает неизменной. Красота не обращается в свою противоположность и никогда не теряет своей точки опоры и основания, поскольку сама служит собственной опорой и основанием. Прибавь к этому, что телесные начала одним



людям могут казаться прекрасными, а другим лишенными красоты, но нельзя даже помыслить, что саму красоту можно было лишить красоты. Кроме того, красивые тела подвержены делению, а красота неделима. Красота велика, иначе не могла бы формировать крупные тела. С другой стороны, она и не велика, иначе не могла бы соотноситься с малыми телами. Наконец, красота бестелесна, иначе она не относилась бы к духовным началам. Красота также не временна, ибо, в противном случае, не была бы присуща вечным вещам. Красота в гораздо большей степени свойственна душе и разуму, чем телам. Но и в душах, и в разумах красота не первична, поскольку те, если не обретают форму от блага, блеск которого и есть красота, являются сами по себе бесформенными. А с другой стороны — души стремятся к истине, ибо та прекрасна. Но красота не стремится к самой себе. Она заслуживает любви не в расхожем смысле слова. Красота стремится быть не только одушевленным и разумным началом, но также началом благим и благообразно устроенным. Где нас влечет к себе высшее благо, там находится и величайшая красота. Стало быть, сама идея прекрасного превосходит тела, души и разумы. Она едина, проста, чиста, неизменна, неделима, бестелесна и вечна.

Такова природа всех идей, что мы подтвердим другим примером. Человек рождает на свет другого человека, но не рождает саму специфическую человечность (*humanitas specifica*), которую можно предполагать и в том, и в другом, ибо в таком случае тот, чье существование обуславливается человечностью, мог бы породить на свет самого себя, что в действительности невозможно. Кроме того, ограниченная природа не может породить безграничную природу. Следовательно, человек не является непосредственной причиной существования человечности, однако представляет собой достаточную причину для того, чтобы продолжать свой род в принадлежащей человечности материи. Однако для существования общей человеческой природы неизбежно должна существовать общая, самостоятельно действующая причина. Это доказывает в высшей степени стабильное и упорядоченное устройство человеческой природы. По этой причине выше действующих внутри своих видов отдельных начал неизбежно должно находиться универсальное действующее начало, присматривающее за видом и направляющее его. Это явствует также из примера тех начал, которые появляются на свет без наличия явно выраженных семян, о чем мы говорили в другом месте.

С другой стороны, многие из платоников следующим образом представляют свои доказательства, исходя из объектов нашего разума. Наш разум естественным образом воспринимает формы, умственно постигает либо уже разделенные рациональные начала, либо постигает их, сам производя их разделение, из чего следует,

что сами общие формы вещей и отделенные от материи рациональные начала являются природными объектами нашего разума. Но поскольку объекты такого рода приводят интеллект в движение, формируют его и придают ему совершенство, они находятся на достаточно высокой и истинной ступени универсума. Они далее всего отстоят от выдуманных образов, дабы наш разум — судья над истиной и исправитель наших чувств — не оказался дальше от истины, чем наши чувства. По этой причине означенные рациональные начала заслуженно считаются более возвышенными, истинными и действительными природами, нежели наш интеллект, который они формируют. Но неужели эти рациональные начала следует именовать началами интеллектуальными? Да, но не в собственном смысле этого слова, поскольку рациональные души являются душами интеллектуальными в соответствии со своим участием в интеллектуальной деятельности, а ангелы обладают этим качеством в соответствии со своей формой. Наконец, означенные рациональные начала и идеи являются интеллектуальными по собственной причине, а умственно постигаемыми — в соответствии со своей формой. Ибо интеллектуальное начало стоит в таком отношении к началу интеллектуально постигаемому, в каком стремящееся, подвижное и поддающееся формированию начало стоит к объекту стремления, началу дающему движение и форму. Но где они все находятся? Платоники, как известно, помещают по родам менее общие идеи внутри более общих идей. Затем они помещают все рода идей в самом первобытие (*ens primum*), наиболее общем и совершенном виде всякого бытия, которое называют высочайшим умственно постижимым началом. Это начало является умственно постижимым по своей форме, а интеллектуальным — по своей причине. Этому началу в соответствии с его формой платоники подчиняют как можно большее число интеллектуальных разумов, которые, однако, в соответствии со своим участием являются умственно постижимыми. Интеллектуальным разумам платоники подчиняют рациональные души, которые являются рациональными по своему участию, но никоим образом не являются умственно постижимыми. Кроме того, они считают, что само бытие и само умственно постижимое суть одно и то же, поскольку бытие является природным началом, соотносимым по равенству с самим интеллектом, ибо бытие есть объект интеллекта. Кроме того, само умственно постижимое платоники помещают под самим первоначалом вещей (*primum rerum principium*), ибо умственно постигаемое таково, что определенным образом открыто для постижения, а первоначало вещей недоступно для умственного постижения.

Само первоначало платоники называют единством (*unitas*) в собственном смысле этого слова и добром (*bonitas*). Поскольку един-

ство несет в себе далеко отстоящее от всего прочего превосходство (*eminentia*) и свет (*lux*), а умственно постижимое начало несет в себе некий свет, уже приспособленный в определенной мере к интеллектам, то платоники почитают единство как нечто совершенно отличающееся от умственно постижимого и как начало, стоящее гораздо выше него. С другой стороны, поскольку разумы в равной мере стремятся как к постижению, так и к объекту постижения — и не к любому объекту, и не как придется, но к благу и благим образом, — то в конечном счете они стремятся к благу. По этой самой причине разумы предпочитают благо, иначе говоря, предпочитают Высочайшего Бога сущему (*ens*), каковое сущее и является умственно постигаемым началом. Я оставляю в стороне то обстоятельство, что умственно постигаемое начало предполагает наличие постигающего его интеллекта (*intellectum*), а благо имеет в виду нашу волю (*voluntas*). Стало быть, благо не только отлично от умственно постигаемого начала, но и превосходит его своим качеством. Ибо то, что увлекает за собой нашу волю, превосходит то, что постигается нашим интеллектом. Поэтому существует мнение, что наш интеллект может в меру своих сил воспринимать сущее (*ens*), а благо (*bonum*) притягивает к себе нашу душу, воздействуя при этом на нашу волю, а затем привлеченную к себе душу благо разливает в самом себе. Далее считается, что если каким-то образом мы получаем прикосновение со стороны нашей, уже захваченной благом души, то в силу единства разума объектом прикосновения становится голова (*caput*). Это единство разума (*unitas mentis*) Бог, являющийся главным единством Вселенной, вселил в нас с самого начала. Впрочем, давайте вернемся к нашему предмету рассмотрения. Внутри блага существуют идеи, разграниченные между собой исключительно способами взаимных отношений, а внутри умственно постигаемого начала они различаются между собой по форме, а кроме того, еще и абсолютными формами (*formae absolutae*). В следующих за ними разумах, которые либо отделены от тел, либо соединены с ними, идеи постепенно все более и более различаются между собой по степени их участия (*participatio*) в умственно постигаемом начале. В природе находятся низшие семена форм, которые вливают в нее идеи. Наконец, в материи находятся тени идей. Платон в письмах называет благо Богом-отцом, а умственно постигаемое начало именуется Богом-сыном. Плотин называет умственно постигаемое начало Богом от Бога (*deus de deo*), светом от света (*lumen de luce*), а также разумным началом и словом Божьим. С другой стороны, Платон в «Послезаконии» утверждает, что чувственный мир был украшен благодаря рациональному божественному началу, или слову, которое он именуется умственно постигаемым миром. Но поскольку

идеи вначале являются единой формой, затем становясь многочисленными формами, и так как считается, что в первой форме отсутствует абсолютное различие форм, то по этой причине Платон видел в луче света линии и цвета, идущие по кругу вокруг центра. В письмах Платон говорит, что многоформенные, полностью разделенные идеи скорее существуют вокруг первоначала вещей, нежели в самом этом первоначале. В седьмой книге сочинения «О государстве» Платон говорит об идее блага (*idea boni*), иначе говоря, о самом благе (*ipsum bonum*), в форме которого все идеи являются единой формой. Это благо есть прекраснейшая причина идей, тех самых идей, которые в последующих книгах предстают как многочисленные, полностью отличные друг от друга формы.

Плотин и Прокл доказывают существование идей приведенными выше аргументами и, с одной стороны, помещают их в так называемом «первом боге», а с другой стороны — в так называемом «втором боге». Однако некоторые другие философы подходят к определению идеи следующим образом. По их мнению, во вторичной материи отражается тень идей, а над материей блистает лик всех идей, источником которых является Бог — творец всех вещей. В этом нас самым убедительным образом наставляет платоновский «Тимей», десятая книга сочинения «О государстве» и диалог «Парменид». Ведь если разум и природа наполнены формами и посредством этих форм создают то, что являют нам искусства природы, то уж, определенно, и сам Бог, который дает формы природе и разуму, не может быть бесформенным. Бог действует через формы, которые мы называем идеями. Плотин и Прокл называют эти формы не только образцовыми (*exemplares*), но также и сущностными (*essentiales*). Они считают, что Творец мироздания не пользуется в процессе своего творения ничьими советами, так как иначе такого свойства творение было бы несовершенным. Тот, кто при создании своего творения нуждался бы в советах, сначала внутри себя замыслил заведомо несовершенное творение, а затем начинал бы спрашивать о том, как ему сделать свой труд совершенным. Подобное чуждо совершенному разуму. Точно так же, если бы подверженный изменениям промысел устанавливал устройство мироздания, то не существовало бы ничего постоянного, и мироздание не обладало бы неизменным и непрерывным движением. Стало быть, Бог создает и устраивает мироздание с помощью своего бытия (*per esse suum*). Это так, поскольку действие такого рода является самым первым, самым всеобщим и самым простейшим из всех действий. Поэтому действие такого рода там, где только оно происходит, совершается по самой первой, самой всеобщей и самой счастливой причине, и именно ей соответствует в первую очередь. Но всякая причина, творящая с помощью

самого бытия (*quae ipso esse facit*), на следующей ступени создает такого качества результат, какой уже имеется на первой ступени.

Поскольку мироздание есть сцепление (*complexio*) всевозможных видов, то из этого следует, что Творец мироздания некоторым способом, совершеннее которого нельзя помыслить, является сцеплением всех видов, и что Он владеет всеми образцовыми и сущностными, выражаясь на манер Плотина и Прокла, формами. Эту мысль Плотин и Прокл доказывают так. Если искусство подражает природе и создает творения на основании смысла самих творений, то, следовательно, и природа обладает смыслом своих творений. С другой стороны, поскольку природе недостает собственного смысла и поскольку ее создает и приводит в движение Бог, то природа получает свое смысловое наполнение от идей Божественного Разума. И чем более внутренним для самой природы является ее смысловое содержание в сравнении со смысловым содержанием искусства, каким оно является для самого искусства, тем более внутренним должно быть для Бога его божественное смысловое содержание в сравнении со смысловым содержанием природы, каким оно является для самой природы. К этому Плотин и Прокл добавляют, что чувственно воспринимаемые формы на самом деле не полностью являются такими, какими их именуют. Равенство и сходство, несомненно, повсеместно соучаствуют в неравенстве и несходстве. Однако истинная красота не может находиться в субъекте, который сам по себе безобразен и отвратителен. Точно так же и истинное благо не может находиться там, где наличествует ущербность и склонность ко злу. Плотин и Прокл даже не допускают существования в горнем мире истинной линии и поверхности. Там, по их мнению, существует лишь точка центра и полюсов, поскольку то, что обладает неделимым смысловым содержанием, не может находиться в делимых вещах. Однако наш разум имеет и порождает истинные формы, с помощью которых отвергает другие формы как ложные, замечая, насколько далеко отстоят они от истинных. По этой причине душа мироздания в гораздо большей степени обладает истинным смысловым содержанием форм и способна порождать это смысловое содержание. Ибо там, где выше уровень качественного превосходства и способности умственного восприятия, там в большей степени происходит зачатие и порождение форм. Наконец, Творец мироздания порождает в себе самом куда более определенные и совершенные формы и, пользуясь словами Прокла, пока Бог, взирая на самого себя, порождает самого себя, Он одновременно порождает в себе все. К этому добавляется и то, что члены мироздания, поскольку их соединяет между собой некий непрерывный порядок, соединяются друг с другом и управляются отнюдь не по воле случая, но разумным началом. Означенное разумное, все

приводящее в порядок, начало не может не ведать само себя. В противном случае, высшее рациональное начало было бы иррациональным, если бы не имело никакого представления о себе самом. Ибо то рациональное начало, которое в процессе познания постигает себя, находится на более высоком уровне, нежели то, которое само себя знает. Следовательно, первое рациональное начало умственно воспринимает себя устройтелем Вселенной. Из этого следует, что ему всегда известно, какими способами и по каким рациональным соображениям устроены отдельные части этой Вселенной. Посему рациональные начала всех вещей находятся во власти высшего рационального начала. Зависит ли это от того, что Бог, когда готовился сотворить мироздание, познал все ее части в совокупности? Дело, определенно, обстоит не так, ибо в этом случае Бог должен был бы соотнести свое сущностное действие и обращение к самому себе с вещами, положенными внешне (*ad externa*), и таким образом Бог находился бы в зависимости от чего-то внешнего по отношению к нему. Следовательно, как Солнце, излучая свет, освещает мироздание, так и Бог, умственно постигая и желая самого себя, познает и создает мироздание.

Кто, пожалуй, не в состоянии увидеть, видя самого себя и творя все, что субстанциональные формы, являющиеся образцами и причинами всего, находятся в своей собственной субстанции? Ибо иерархия природы предусматривает, чтобы от внутреннего действия происходило действие внешнее и результат был бы полностью сходным с самим действием. Таким образом от свечения происходит освещение, а от освещения просвещение, сходное со свечением и освещением. Точно так же, растения и животные рождаются из семян, в которых, однако, должны иметься рациональные начала, так как из семян рациональным образом появляются на свет одушевленные существа. Однако эти рациональные начала присутствуют в семени только в потенции, ибо семя обладает единством формы (*semen unifornie*) и поэтому почти лишено формы (*semen rene inforne*), в то время как то, что рождается из семени, многоформенно и прекрасно (*multiforme atque formosum*), а если семя подвергается делению, то рождающееся из него оказывается многочисленным. Это происходит так, словно в каждой части этого семени целиком содержится то, что рождается на свет. Отсюда ясно, что в самом семени скрыта семенная сила, что она в некотором смысле бестелесна и что в этой силе находится первоначало движения и порождения. Но качественному превосходству сложного одушевленного существа должны быть свойственны многочисленные семенные рациональные начала. Это качественное превосходство (*virtus*) мы называем природой (*natura*). Одно и то же, являясь одним и тем же, не может породить рядом с собой большого разно-

образия. Более того, во всем этом должно присутствовать действие. Таково семя в своей потенции. Несовершенное начало может быть превращено с помощью действия в нечто обладающее необходимым совершенством не иначе, нежели как посредством того, что таково по своему действию и обладает бóльшим, чем несовершенное начало, совершенством. Стало быть, отдельным частям одушевленного существа, различающимся между собой по виду, свойственны отдельные рациональные основания. Эти рациональные основания возникают в этих частях в своем месте, в своем времени и в своем порядке. В случае гибели, если такое происходит, эти рациональные основания в большинстве случаев вновь возрождаются. Но неужели семенные силы в семенах одушевленных существ являются высшими причинами? никоим образом. Дело в том, что не от одной из этих сил не происходит сам вид. Напротив, из этих сил возникает нечто частичное, подчиненное виду. Любая из этих сил, подчиняясь своему виду, ведет свое происхождение от иного. Поэтому нам следует обратиться к универсальной природе, в которой находятся универсальные рациональные основания всех видов. Я имею в виду природу Земли, прародительницу всего земного. У возникающих повсеместно и спонтанно растений и одушевленных существ часто отсутствуют телесные семена, откуда следует, что их произведение на свет нуждается в наличии бестелесных семян.

Чтобы продолжить наше рассуждение, сохраняя при этом надлежащий порядок, давайте соотнесем отдельные виды земных существ со всеобщей природой Земли, сделав так же и при рассмотрении прочих элементов. А затем давайте соотнесем природы четырех элементов с природой Луны, в которой присутствуют рациональные основания всего, что имеет отношение к стихиям, и сравним природу Луны с природой стоящей выше нее сферы и так далее. Наконец, давайте соотнесем все природы с универсальной природой, в которой неизбежно присутствуют рациональные основания как всех природных начал, так и всех типов природы. Я говорю здесь как об образцовых рациональных основаниях, а также о производительных рациональных основаниях, так и о том, как универсальная природа с помощью определенных правил производит прочие природы и управляет ими. Природа не может быть рациональным основанием и высшей причиной вещей. С одной стороны, природа иррациональна (что явствует на примере нашей природы), ибо она не может приводить в движение ни саму себя, ни что-либо иное. С другой стороны — природа есть причина, находящаяся в соединении с результатом точно так же, как если бы плотник, обрабатывая древесину, сам находился бы при этом внутри этой самой древесины. Существовала бы необходимость в такой причине, чтобы то, что приводится в движение от иного, одновременно

и внешнего, и общего по отношению к нему, обладало неким родственным — внутренним по отношению к нему — качественным превосходством, получаемым от отдельной причины. Дело в том, что природные вещи приводятся в движение надлежащим, ясным и подходящим для них образом только при помощи присущего им, явного и пригодного для них качественного превосходства и, наконец, с помощью самой главной причины, которая стремится безраздельно господствовать над своим творением. Так вот, эта причина должна быть отделена от своего творения своей сущностью, бытием и качественным превосходством. Точно так же мы можем наблюдать, как тепло находящегося в вышине Солнца смешивается с воздухом, однако солнечные лучи никогда не являются участниками этого смешения. И хотя природа иррациональна, она должна тем не менее обладать рациональными основаниями телесных начал, с помощью которых она могла бы, сохраняя рациональный характер, надлежащим образом приводить отдельные вещи к соответствующему им пределу, приводить их в движение и давать им форму. Несмотря на свою иррациональность, природа должна подчиняться тому, что рационально само по себе, и получать свою форму от рациональных оснований.

Определенно, неразумно отдавать иерархию мироздания во власть иррациональной природы, поэтому существует необходимость, чтобы рациональные основания вещей находились в вышестоящей причине и пребывали в ней столь рациональным образом, что означенная причина, созерцающая саму себя и все относящееся к ней, могла бы отдавать себе ясный отчет как о самой себе, так и о своих рациональных основаниях. Определенно, было бы абсурдным, чтобы эта стоящая выше причина не могла отдавать себе ясный отчет о самой себе и о своих рациональных основаниях, если отдавать себе отчет и о самих себе, и о своих делах, и о всем мироздании способны мы сами. А поэтому если Создатель мироздания ведает обо всем, то Он, определенно, не заботится о том, чтобы постигать прочее, поскольку его познание, без сомнения, опережает все прочее, произведенное на свет его познанием, ибо кто не знает, что внешнее творение следует за внутренним действием? Стало быть, Бог, созерцающий самого себя, знает все. Отсюда выходит, что в Боге находятся виды всех вещей. Через эти виды Бог все знает и все создает. Подводя итог сказанному, добавлю, что если в материальном мире все материи в конце концов сводятся к единой внутренней материи, то в еще большей степени все формы в мире форм неизбежно сводятся к единой внутренней форме. А поэтому необходимо вновь обратиться к доказательству того, что всякая жизнь скорее порождает свое потомство рядом с собой, нежели в отдельности от себя. Так, вегетативная жизнь в деревьях и в одушевленных су-



ществах зарождает в собственном теле семя, схожее с деревом или с одушевленным существом, и делает это прежде, чем изринет его вовне и произведет вовне дерево или животное. Так, чувственно воспринимающая жизнь, превосходящая вегетативную, порождает в себе с помощью фантазии симулякры и стремление к вещам, делая это прежде, чем производит их во внешней материи. Однако первый плод фантазии, пребывая в самой душе, ближе к душе, чем плод вегетативной жизни, находящийся не в душе, а в теле. Так рациональная жизнь, стоящая выше жизни чувственно воспринимающей, порождает в самой себе, словно плод, рациональное основание как вещей, так и самой себя и делает это прежде, нежели извлечет его на свет посредством речи или действия.

Плод, порожденный душой, для нее ближе, чем плод, порожденный фантазией. Дело в том, что рациональная сила отражается на своем плоде, а через плод на самой себе. Так, жизнь ангела извлекает понятия о самой себе и вещах в самой себе прежде, чем помещает их в материю мироздания. Плод этот находится ближе к ангелу, чем к рациональному основанию, поскольку появление его не вызвано внешними причинами, и он не подвержен изменениям. Поэтому Божественная жизнь является самой изумительной и самой плодотворной из всех видов жизни. Она порождает в себе, словно плод, всю громаду мироздания до того, как породит ее вовне. Однако такого рода плод, который Орфей называет рожденной в голове Зевса Палладой, должен быть, если так можно выразиться, гораздо ближе Богу, чем понятие ангела для ангельского разума. В Ангеле — по причине того, что бытие отлично от умственного восприятия, — порождаемое умственным восприятием понятие отлично от сущности самого ангела. В Боге бытие и умственное восприятие тождественны, поэтому то понятие, которое Бог порождает в процессе созерцания самого себя, как точнейший образ его самого, тождественно самому Богу. А поскольку это рождение сопровождается наслаждением (*voluptas*), то Тимей у Платона говорит, что Бог удивительным образом наслаждается своим творением. Во внутреннем плоде Бога, являющемся универсальным семенем мироздания, присутствуют собственные семена всех частей этого мироздания, которые, будучи внешними по отношению к Божественному плоду, порождаются в мироздании. Означенные семена сходны между собой по своей сущности во избежание того, чтобы Бог стал сложной субстанцией. Эти семена отличаются между собой своими собственными рациональными основаниями, дабы ничто в мироздании не было единичным и лишенным разнообразия.

Далее. Поскольку Бог обладает внутренней жизнью, а вещи, которые следуют за ним, обладают предельной жизнью, то божественное качественное превосходство не предназначено исключительно

для питания тех начал, прислуживать которым могут предельные вещи. Оно способно без участия означенных начал сверх того создавать бесчисленные творения, в том числе и бестелесные. Тебе не кажется необходимым, чтобы формы этих божественных творений, которые Бог может создавать без инструментов и конкретных субъектов, были бы, по крайней мере, так разделены между собой отношением (*relatio*), чтобы обладать собственным рациональным основанием? Ведь поскольку от единицы, насколько вообще она имеет силу, не может возникнуть множество без участия посредника, то нет никакого иного рационального основания, по причине которого подобные формы могли бы в большом множестве исходить из Бога, кроме многогранной, если мне будет позволено так выразиться, и воплощенной во множестве форм мудрости Божьей. Даже то, что совершают прочие причины, они совершают как инструменты первопричины — действия их направляет первопричина. Бог направляет эти другие причины к порождению в материи определенных форм своими способами, делая это с помощью пребывающих в Боге определенных рациональных оснований форм, точно так же, как инструменты искусства и природы направляются к формам через формы действующего начала. И как формы искусства и природы более заметны в действующем начале, нежели в создаваемом объекте или инструментах, так и формы всего мироздания своеобразным образом получают более заметное выражение в Боге, чем в следующих за ним причинах и материи. Гермес Трисмегист считает, что мироздание является многоформенным образом многоформенного Бога. А Платон в «Тимее» говорит, что когда божественное качественное превосходство в своей доброте пожелало сделать мироздание как можно краше, оно решило придать ему форму образца, превосходящего все прочие. По этой причине божественное качественное превосходство создало мир наподобие самого себя, создав отдельные части мироздания на манер своих собственных идей. Этим пресекается ярость некоторых собак, лающих на Платона за то, что он будто бы поместил идеи вне божественного умственного восприятия.

По ночам небо образует фигурами своих созвездий единый, звездный, текущий поток. Эти образы не являются звездами, хотя и кажутся таковыми детям, они не остаются неизменными, а непрерывно обновляются, как текущая вода, хотя народ считает, что эти образы неизменны. Точно так же Единый Бог — полнота, изобилующая идеями, — непрерывно творит с помощью симулякров идей текущую материю. Эти симулякры у платоников, разумеется, не являются истинными видами, хотя некоторые физики считают их таковыми. Эти истинные виды никогда не пребывают в покое, как говорит Гераклит, поскольку материя продолжает свое течение,

хотя несведущие люди полагают, что истинные виды сохраняют покой. Это есть тот способ, с помощью которого временные вещи, как утверждает пифагореец Парменид, становятся сопричастниками вечных идей. Определенно, как и вечность, которая является единым моментом, постоянно остающимся одинаково одним и тем же, совокупное время, текущее через бесчисленные моменты, измеряется состоянием покоя — словно неподвижный центр, обегающий по кругу все свои точки поверхности. Так же и идея, вечно остающаяся единой и тождественной себе, отмеряет все те временные вещи, которые, взаимно принадлежат к одному и тому же виду, являются соучастниками единой и тождественной себе идеи. То, что я скажу об одной из идей, имеет силу для всех идей. Красота (*pulchritudo*) является мерой всех красивых вещей, поскольку все последующие вещи считаются более или менее красивыми в зависимости от близости к первой красоте или удаленности от нее. То, что отпадает от всей красоты, отпадает от всей сущности, а то, что обладает всей красотой, обладает и всей сущностью, поскольку первая сущность и первая красота тождественны. Все, что в каком-либо виде оценивает человек, он оценивает, соотнося объект с его видом. Например, когда он полагает, что Солнце или огонь красивы, он сопоставляет абсолютным образом два красивых начала с единой красотой. А когда человек говорит, что Солнце превосходит красотой огонь, он соотносит эти два начала с той же самой идеей красоты, но не абсолютно, а сопоставительно. В обоих сопоставлениях красивое Солнце и красивый огонь человек измеряет одной и той же идеей, но в первом сопоставлении человек оценивает оба объекта с помощью всей идеи, а во втором он оценивает один из этих объектов через степень принадлежности к этой идее другого объекта. Не следует слушать некоторых варваров, считающих, что красивые вещи нельзя оценивать по степени их близости к чистому действию, поскольку, де, чистое действие бесконечно и по этой причине одни вещи не могут подходить ближе к чистому действию по сравнению с другими вещами. Они утверждают, что это может устанавливаться по степени удаленности вещей от чистой красоты. Нам представляется, что эти люди заблуждаются по следующей причине. Если чистое действие является бесконечным в утвердительном смысле (*affirmatione*), то точно так же чистое удаление от красоты является бесконечным в негативном смысле (*negatione*). Сравнение красивых начал не производится в отношении полностью беспредельной Божественной сущности, оно производится в отношении идеи самой красоты, которая по своему тварному происхождению определенным образом ограничена, так как существует некое определение границ Божественного совершенства, установленное Божественным разумом и скрепленное Божественной

волей. К этой границе совершенства ближе подходят те начала, которые раньше воспринимают сходство с ней, и отступают назад те, которые действуют противоположным образом. Однако мера красоты в красивых вещах берется оттуда, откуда воспринимается сама красота. Красота воспринимается от идеи красоты, а не от ее лишенности. Наконец, что может быть глупее, чем стремление определить образ красоты через лишенность красоты, в то время как и природа, и здравый смысл побуждают действовать противоположным образом? По этой причине, давайте, не сомневаясь, признаем, что человеческий разум соотносит красивые вещи с самым рациональным основанием красоты.

Поскольку то, что измеряет нечто, превосходит измеряемый объект, то человеческий разум в той степени, в какой он способен измерять все подчиненные идеям временные вещи по их отношениям к этим идеям, превосходит временные вещи. Человеческий разум ближе всего стоит к идеям, поскольку он измеряет и оценивает все то, что следует за идеями, а именно все, что находится посредине между источником идей и вытекающими из этого источника ручейками. Пусть человеческий разум сравнивает все это с идеями, однако он производит это сравнение не через сами идеи как через ближайшие собственные посредники. Дело в том, что универсальные идеи не являются инструментом, принадлежащим тому или иному человеческому разуму. Универсальные идеи не могут никоим образом быть посредниками между отдельным разумом и другими отдельными вещами. А человеческий дух не может оценивать отдельные симулякры иначе, как через свойственные нашему духу склонные к отдельным симулякрам формулы идей. Следовательно, необходимо, чтобы наш разум твердо удерживал формулы идей, дабы с их помощью сравнивать симулякры с идеями — одобрять те из симулякров, которые соответствуют идеям, и отвергать те, которые им не соответствуют. Но откуда эти формулы приходят в наш разум? Неужели от симулякров? Или из измышлений нашего духа? Или, быть может, они приходят от идей? Эти формулы не приходят в наш разум от симулякров, поскольку наш разум оценивает симулякры именно через эти формулы. Таким образом, формулы предшествуют симулякрам. Формулы настолько же превосходят симулякры, насколько те ближе к идеям. Если бы формулы происходили от симулякров, то не могли бы правильно их оценивать, скорее симулякры в таком случае оценивали бы формулы, ибо измерение есть сравнение. Причина оценивает результат, а не результат причину.

Нигде в телах мы не находим совершенные рациональные основания единства, доброты и красоты. Дело в том, что вышеназванные рациональные основания не должны смешиваться со своими противоположностями. В телах единство смешено со множеством

частей, доброта — с пороком, а красота — с бесформенностью. Нигде в материи тел мы не наблюдаем правильных рациональных оснований фигур, но при этом держим эти рациональные основания в нашем разуме. Если бы это было не так, мы не смогли бы ни говорить о них, ни уличать с их помощью, словно с помощью коромысла весов, недостатки телесных форм. Следовательно, мы не получили эти формулы от тел, так как в этом случае эти формулы стояли бы по своим свойствам ниже тел. Нельзя также сказать, что этих формул нет нигде, поскольку наш разум не может сам по себе умственно воспринимать то, чего нет вообще. Ибо даже изъятия (*privationes*) наш разум мыслит через состояния (*habitus*). Ложные мнения появляются у нас не оттого, что мы мыслим то, чего вообще не существует, а оттого, что мы либо соединяем вещи, либо разъединяем их, вопреки природному порядку. Напротив, если где-либо существуют объекты наших чувственных восприятий, то и рациональные основания являются объектами нашего разума, если только наш разум превосходит наши чувства. Ведь то, чего не существует, не приводит в движение острие нашего разума, не стесняет и не ограничивает его. Следовательно, рациональные основания не являются измышлениями нашего духа. Вымыслы (*figmenta*) лгут, а истинные вещи (*res verae*) нет. Вымыслы нашего духа беспорядочно следуют за самими вещами, как тени следуют за телами. Тела же не различаются на основании их теней. Следовательно, кто станет рассматривать сущностные определения и скрытые особенности красоты, запаха и вкуса на основании их вымышленного внешнего симулякра? Кроме того, вымысел духа стоит ниже самого духа. Между тем упомянутые выше формулы стоят выше нашего духа, так как он с их помощью оценивает и исправляет самого себя.

Определенно, наш разум судит о себе самом с помощью рациональных оснований единства, добра и красоты. При этом наш дух не обладает множеством частей и вполне доверяет аффектам, однако по своей природе он слаб и искажается по вине порока. С другой стороны, сколь бесформенным является наш дух на свет и сколь отвратительным становится. Разве не печать красоты заставляет наш дух утверждать, что он превосходит своей красотой тела и что эта его часть, де, краше другой его части, что такое-то его состояние превосходит своей красотой другое? Кажется даже, что наш дух пребывает выше ангелов, поскольку наш разум определяет ангела той же самой мерой, когда утверждает, что ангел превосходит своей красотой наш дух и что один ангел превосходит красотой другого, и что Бог превосходит красотой всех ангелов. Однако наш дух не измеряет Бога. Он оставляет его, словно меру (*mensura*), неизмеримым (*immensurabilis*). Как мудрость не может стать мудрой, а движение нельзя заставить двигаться, так

и первомера не поддается измерению. Итак, то обстоятельство, что вышеозначенные формулы, подобно правилам, отчеканенным стоящими выше ангелов идеями, измеряют ангелов, означает, что эти формулы определенно стоят выше них. И наш дух в самом том действии, которым он измеряет ангелов, оказывается выше природы ангела, которую он запечатлевает в процессе измерения. Впрочем, и ангел измеряет нашу душу с помощью куда более точных, чем наши, правил, и в самом этом действии он в гораздо большей степени выходит за пределы нашего духа, нежели наш дух может в процессе действия выходить за свои пределы.

Но каким образом наш дух может создавать такого рода оттиски, которые мы называем формулами, если они выше нашего духа и выше ангелов? Они присутствуют в нашем духе прежде всякого его помышления. Дело в том, что наш дух соотносит все свои изобретения с такими оттисками. Он различает с помощью печати истины, какие из его находок являются истинными, а какие нет. Точно так же то, что создается новыми временными действиями духа, полностью является подвижным. Ибо то, что создается движением, становится чрезвычайно подвижным. Однако оттиски такого рода неподвижны, так как неподвижно пребывают в нашем духе — все, что когда-либо встречает наш дух, и все, что возникает по произволу нашего духа, мы соотносим с этими оттисками, как если бы они были прочно закреплены в нашем духе. Далее. Если бы эти оттиски оказывались непрочными, их следовало бы соотносить с другими оттисками, а те, в свою очередь, со следующими, и так далее. В результате оказалось бы, что у нас отсутствует какой-либо принцип суждения. Тот отпечаток, на основе которого мы выносим суждение о положении той или иной вещи, или об их вечности, не может быть подвижным. В оттиске отпечатывается рациональное основание того, что этим оттиском обозначается. Однако рациональное основание неподвижного состояния или вечности в высшей степени чуждо рациональному основанию движения. Более того, все стабильное и вечное мы определяем только на основе рациональных оснований неподвижного положения и вечности. Все рациональные основания этого рода свободны от изменений. По этой причине неподвижное положение предшествует движению. Но то, что в природе вещей является предшествующим, свободно от влияния последующего. Те рациональные основания, с помощью которых мы определяем подобного рода вещи, находятся внутри нас — ни через что другое не ведет свою речь наш разум. Если бы эти рациональные основания находились вне нас, мы действовали бы с помощью рациональных оснований иных рациональных оснований. Рассматривая их как некое среднее звено, мы черпали бы из них вышеназванные рациональные основания всякий раз, когда со-

бирались бы вести речь о неподвижном состоянии и вечности. Эти рациональные основания были бы неподвижны, поскольку в этом случае они были бы рациональными основаниями неподвижных рациональных оснований. Следовательно, куда только ни направим мы свой путь, мы придем к нашим врожденным неподвижным рациональным основаниям. Со знанием дела говорит Плотин, когда он рассуждает о вечности: «Не говорим ли мы о вечности так, словно мы свидетельствуем и ведем нашу речь о внешних, полностью чуждых нам вещах? Нет, никоим образом. Ибо мы не понимаем разумом, пока не прикоснемся, и при этом мы не прикасаемся к внешним по отношению к нам вещам. Следовательно, мы должны быть соучастниками вечности». Так говорит Плотин.

Стало быть, такого рода отпечатки являются неподвижными. Более того, неподвижен даже отпечаток движений, ибо всякий раз, когда мы судим о движениях вещей, мы сравниваем их с вечной идеей движения с помощью присущего нам от рождения отпечатка движений. Если бы этот отпечаток был бы подвижным или сам оказался движением, то его следовало бы сравнивать с помощью другого отпечатка, так как движение может быть связано с вечностью только через определенного посредника, причем этот посредник не может быть подвижным, и уж тем более не может быть движением. Если бы этот посредник был подвижен, с его помощью мы не могли бы точно и правильно оценивать движения. Движение оценивается правильно только тогда, когда мы соотносим его с неподвижными пределами и пространствами. Ведь если эти пространства и пределы находятся в движении, то невозможно определить прогрессию движения. Также и время, которое является принадлежностью и продолжительностью движения, можно измерить только при сохранении памяти об этом движении с помощью неподвижного движения, а описать движение можно только с помощью стабильно-неподвижного момента вечности (*stabile aeternitatis momentum*). Если отпечаток движения неподвижно-стабилен, то в гораздо большей степени неподвижно-стабильны все прочие отпечатки. Из всего сказанного можно сделать два вывода: такого рода отпечатки внедряются в наш дух с помощью идей; эти отпечатки прочно удерживаются в нашем духе.

## ГЛАВА 5

### *Наглядное подтверждение сказанного выше*

Мы обнаруживаем многочисленные признаки сказанного выше. Во-первых, сельские жители, которые никогда в своей жизни не помышляли об идеях, и молодые люди, которые никогда об идеях

не слышали, всякий раз, когда их чувственному зору предстают красивые тела, тотчас пользуются своим рациональным началом и соотносят эти тела с идеями, причем делают это двумя способами, о которых мы сказали выше. Один способ тот, что они утверждают, что вот это является красивым. Они утверждают это исключительно на том основании, что фигура тела соответствует их внутреннему врожденному впечатлению красоты. Другой способ, это когда они утверждают, что, де, мое превосходит красотой твое, или же — твое превосходит красотой мое. Они утверждают это на основании того, насколько одно превосходит другое по своей близости к впечатлению красоты. Такой впечатлений эти люди не могли обрести ни прежде через учение, ни через внимательное наблюдение — они никогда не помышляли об этом впечатлении и никогда слыхом не слыхивали о нем. Более того, когда они рассматривали красивые тела, им и в голову не приходила мысль о подобном впечатлении. Однако с помощью именно этого безошибочного впечатления люди определяют ложность и недостатки отдельных тел. Они не могут делать это на основании общей природы, свойственной отдельным телам, ибо лежащее в обманчивых вещах само становится обманчивым и порождает ложное понятие. Кроме того, когда означенные люди более вдумчиво начинают размышлять о самом впечатлении, они обнаруживают, что он существует, и приходят к мысли, что он представляет собой нечто единое, стоящее в самом себе выше множественности, так как над природой, свойственной многим, должна быть природа, стоящая впереди многих и равно общая для всех. Такой впечатлений никоим образом не ограничивается множеством отдельно взятых вещей, и поэтому не может возникать на основании этого множества. Его нельзя постичь, полагаясь на изобретательность мышления. Через этот впечатлений мы обнаруживаем, что над подвижной и сложно устроенной красотой каждого отдельно взятого духа находится единая, в самой себе пребывающая, красота. Стало быть, такой впечатлений возносится силой выше духа. Все ухищрения нашего духа не создают ничего, стоящего выше. Итак, когда мы пользуемся рациональным основанием, мы соотносим прекраснейшие вещи с оттисками, которые не изучали прежде и не создаем и не изобретаем в настоящий момент — к тому же сравнение всегда должно идти впереди сравниваемых вещей, из чего следует, что мы обладаем этими оттисками до того, как приобретаем опыт рационального действия.

Вторым признаком является то, что те и другие связи могут возникать внезапно. При этом часто бывает так, что эти связи возникают без предварительного волевого усилия и работы нашего разума. Это означает, что наш дух не имеет нужды в получении правил этих связей извне — эти связи уже давно пребывают внутри него. Наш



дух может столько раз воспользоваться этим правилом по своему произволу, сколько раз он нацеливает себя на это правило.

Третий признак состоит в следующем. Все люди, когда они хотят найти причину или определение какой-либо вещи, пытаются сделать это в самих себе. При этом они стараются, устранив все препятствия, которые создают на их пути чувства и фантазии, проникнуть во внутренние глубины разума. Как только люди проникают в потаенные закоулки разума, перед ними тотчас начинает сверкать то, за чем они охотились, так, словно внутри разума были скрыты кладези знаний. Пифагор воспел это так:

Смелость храни потому, что род божественен смертных,  
Их, являя святыни свои, обучает природа.

Следовательно, будем ли мы удивляться тому, что Гомер, Дидим и многие другие, будучи слепы от природы или потеряв зрение в детстве, создали свои творения так, словно они видели все ими описанное собственными глазами? Станем ли мы удивляться, что Зороастр и другие творцы мудрости приобрели знание всех вещей единственно с помощью долгого уединения и полного обращения своего духа в область разума?

Четвертый признак берется из доказательства. Полное крови тело требует для себя неких вкусовых удовольствий и прочих вещей. Тело, полнящееся желчью, требует для себя иных вкусовых удовольствий и иных прочих вещей. То же и с телом, изобилующим слизью. Каждому типу телосложения полагается свой род пищи — такая природа принимает предложенное ей так, как огонь принимает серу. Отсюда сангвиник охотно ест сладости, холерик — острые и пряные яства, меланхолик предпочитает кислое, а флегматик любит мягкую пищу. То, что мы скажем о сангвинике, следует отнести и ко всем прочим. Сангвиник не знает, почему он любит сладости, он ест их не специально, а побуждаемый природным инстинктом своего телосложения. Определенно, побуждаемый инстинктом он также имеет другие предпочтения: зрением — к красному и зеленому, слухом — ко всему веселому, вкусовыми ощущениями — ко всему сладкому, а осязанием и обонянием — ко всему умеренному. Если эти пять качеств нравятся сангвинику и он стремится к ним по причине своей телесной конституции, то в его телосложении обязательно должны присутствовать пять побудительных начал (fomites) к этим пяти склонностям. Ведь подобно тому как у каждого из этих пяти качеств имеется свое рациональное основание, точно так же они находят одобрение у соответствующего рационального основания данной телесной конституции. Следовательно, внутри каждого отдельно взятого человека находятся пять природных побудительных начал, соответствующих пяти качествам, подвергаемым

суждению пяти чувств. И так как одним людям свойственны одни, а другим другие соединения жидкостей, то и стремления к телесным вещам у разных людей различны. Но поскольку все люди относятся к единому человеческому виду, и поскольку вид человеческого разума у них также един, то и восприятие всего относящегося к сфере разума является общим. Всякий разум одобряет округлую фигуру, видя ее среди вещей. Однако разуму не известна причина этого. В строениях разум также ценит округлые формы или любит четырехугольные здания, ценит соразмерность стен, симметричное расположение камней и противопоставление углов, ему нравятся красивые просветы окон и когда окна расположены одно напротив другого. Кроме того, наш разум одобрительно воспринимает соразмерную гармонию человеческого тела, согласованность чисел и звуков. Ему приятны благообразные жесты и красивый облик. Ему нравятся свет мудрости и постижение истины. Если всякий разум всегда и везде замечает все это и постигает, не понимая, по какой причине он принимает все это и не может не принимать, это означает, что так происходит по причине необходимого природного побуждения. И поскольку у каждой из воспринимаемых вещей есть свое, отличное от других, рациональное основание, наш разум должен стремиться к ним как различными рациональными основаниями своей природы, так и различными побудительными началами. При этом на основании тех же самых правил отвергаются противоположности означенных рациональных оснований. Дело в том, что как только мы сталкиваемся с ними, они неприятно воздействуют на нас своей природой, даже если мы не знаем причину этого. Следовательно, эти и подобные им рациональные основания от рождения присущи нашему разуму.

Пятый признак мы получаем из определения искусства. Всякое искусство, поскольку оно с помощью определенного рационального основания приводит свое творения к определенному завершению, представляет собой рациональную способность (*facultas rationalis*). Если рациональная способность свойственна всякой иррациональной природе, то в еще большей степени она свойственна рациональной. Сколь искусно стремятся стихии (*elementa*) занять свое положение! С каким геометрическим искусством эти стихии сохраняют прямую линию в своем восхождении и нисхождении! С каким присущим архитектуре старанием дождевая вода сохраняет себя в округлых каплях! С какой чуткостью воздух приходит на помощь природе вещей, дабы в ней не возникало пустоты! Сколь удивительным врачебным искусством пользуется структура растений и животных для сохранения и восстановления своего природного облика! Даже души неразумных существ практикуют в различных видах различные искусства. Шелковичный червь прядет свою нить,

пауки плетут паутину, ласточки строят глиняные гнезда, лебеди поют свою песнь, пчелы строят свои соты, аисты — мирные гнезда, львы — воинственные логовища, а лисы — охотничьи норы. Кто, увидев все это, сможет сказать, что когда-то рациональная природа была инертна и что иррациональная природа возникла из инерции? Напротив, если область рационального гораздо раньше и в гораздо большей степени, чем область иррационального, должна получать рациональное искусство, то у рационального вида людей должны рождаться все искусства — раз уж отдельные виды искусств от рождения присущи некоторым иррациональным видам. Хотя почти все представители рода неразумных существ объединены в некую универсальную общность, тем не менее одни виды искусств распространяются на одни виды одушевленных существ, а другие — на другие. Поэтому только в рациональных людях сосредотачиваются все виды искусства, хотя при этом они и распределены между отдельными людьми. Далее. Все искусства сосредотачиваются в каждом отдельном представителе вида ангелов, но разделяются согласно различным формам, потому что каждый ангел многообразен. Наконец, все искусства сосредотачиваются в Едином Боге, поскольку Бог единообразен. В роду неразумных существ искусства распределяются в соответствии с физическими особенностями и внешним видом каждого. Ни один вид не имеющих дара речи существ не практикует сразу все виды искусства и не имеет их среди себя. Каждый использует только одно искусство и обладает только одной способностью к нему. В человеческом виде искусства должны разделяться в соответствии с действиями каждого человека. Дело в том, что разным людям свойственно замышлять разные действия. Однако искусства не распределяются среди людей в соответствии с их физическим обликом: отдельно взятые люди обладают всеми искусствами. В каждом ангеле все искусства объединены в зависимости от внешнего вида и действия самого ангела. Каждый из них может помыслить любое действие. Тем не менее ангелы разделяются между собой в области исполнения действия (*executio*), ибо каждый из них правит мирозданием свойственным только ему образом. Все искусства разнообразно соединяются в Боге, поскольку Он тот, кто обладает, видит и практикует все виды искусства в совокупности. Итак, как говорит апостол Павел, Бог творит во всех творящих.

Шестой признак вводится из наблюдения над искусствами. Искусству путем наблюдения обучаются не только без наставника, но и с помощью книг или людей. Те, кто изучает искусства по книгам, исполняются живой, наполненной духом наукой не благодаря телесным, лишенным жизни сочинениям. Напротив, лишь побужденные прочитанными книгами, они порождают искусство из самих себя. Равным образом те, кто учатся изустно, научаются не

прежде, нежели переработав в себе услышанное, взвесив и согласившись с ним. Но взвешивание на предмет истинности и одобрение может иметь место только в том случае, если внутри человека наперед блеснет критерий истинности (*regula veritatis*). Кроме того, те, кого называют наставниками, не переливают имеющееся у них знание в другого человека. В этом случае, обучая других, они сами лишались бы знаний, и качество знания переходило бы из одного разума в другой, словно от субъекта к субъекту, что совершенно не свойственно качествам. Не порождают учителя также в своем ученике с помощью собственного знания какого-то иного, похожего знания. Такой способ порождения имеет отношение к телесным качествам, а не к человеческому познанию, действие которого заключено внутри и в большей степени, нежели внешние начала, побуждает к действию.

Но каким же образом учитель обучает ученика? Существуют два рода искусств. К первому относятся те искусства, материя которых не содержит в себе производящее конечный результат начало (*principium operis effectivum*). Глина и камень подчинены гончару или скульптору и, кажется, только и ждут руки своего мастера, но по своей природе лишены возможности создавать что-либо сами. Ко второму роду относятся те искусства, материя которых с помощью некой формы предполагает движение по направлению к конечному результату, который правильнее было бы связать с природой, чем с искусством. Так земля подчиняется земледельцу, а человеческое тело врачу. Плодородие почвы более всего помогает земледельцу вырастить богатый урожай, а состояние человеческого тела более всего помогает врачу восстановить здоровье пациента. Это верно до такой степени, что нередко пахотное поле приносит свои плоды и без предварительной его обработки, а состояние нашего тела прогоняет болезни без медицинского вмешательства. Это означает, что пахотному полю от природы свойственны семена полезных растений, а состоянию нашего тела — семена здоровья. А поэтому в первом роде искусств художник именуется господином и наставником материи, а во втором — побудителем и слугой природы. Доказательством принадлежности искусства обучения ко второму роду искусств является то, что человеческий дух, который, словно материя, подчиняется своему учителю, иногда, прежде чем услышать, уже предчувствует то, что ему предстоит услышать, а услышав, передает лучше и полнее услышанного. Часто, даже не слыша, наш дух порождает знание из самого себя, поскольку он не в меньшей степени, чем пахотное поле, обладающее семенами будущего урожая, имеет в себе семена познаний. Отсюда тот, кто учит, является скорее прислужником, чем наставником. По этой причине платоновский Сократ в книге о познании, рассказывая

о себе Геэтету, заявляет, что он сын повитухи и в высшей степени ей подобен, ибо не внедряет знание в обучаемых им людей, а выводит из них знание, как повитухи выводят на свет зачатых детей. По этой причине, когда учитель стремится наставить в чем-либо своего ученика, приводя множество аргументов, ученик усваивает это постепенно, шаг за шагом, как глина получает свою форму под усилиями гончара, а камень под воздействием инструментов скульптора. После большого числа указаний слушатель внезапно, даже при отсутствии своего наставника, узревает истину, когда он уже достаточно к ней подготовлен. Точно так же поле, обработанное земледельцем, после долгих его трудов само собой приносит плоды уже без участия земледельца. Кто научил наши глаза видеть? Кто научил наши уши слышать? Врач не возвращает нашим глазам зрение — он либо устраняет туман на поверхности глаз, либо лишь направляет их на объект зрения. Точно так же учитель не вливает знание в наш разум, но лишь заточивает его острие и направляет на изучаемый объект. Никто не дает собакам охотничье чутье, лошадям — способность к быстрому бегу, боевую силу — слонам, однако часто люди постоянной практикой побуждают просыпаться эти дремлющие в членах тела способности. То же самое совершает с нашим разумом учитель, как об этом рассказывает Платон в своем сочинении «Государство», так как наш разум обладает природным качественным превосходством, чем является созерцание истины (*veritatis intuitus*). Это качественное превосходство извлекает наружу с помощью своих вопросов неподобный мастер в обучении Сократ. Получив правильно поставленный вопрос, наше качественное превосходство дает правильный ответ. Оно не может ответить правильно, если не знает правильного ответа. Но поскольку вещи взаимосвязаны, то и рациональные основания вещей точно так же связаны между собой. По этой причине становится легким переход от одного рационального основания ко многим. Часто бывает так, что на основании одного указанного наставником следа чуткий дух ученика отыскивает длинную вереницу других следов. Прибавь сюда и то, что наш разум обладает не менее сильным зрением, позволяющим увидеть истину, чем ноги обладают способностью двигаться вперед. Сократ, протянув руку, ведет ребенка, для того чтобы тот делал шаги. Юноше Сократ задает вопросы, чтобы тот познавал. Сократ не дарит ребенку способность ходить, он лишь вызывает эту способность и без опасности для ребенка доводит ее до совершенства. Сократ не дарит молодому человеку своей способности умственного восприятия, но делает так, что имеющаяся у того собственная способность, разливаясь, становится пригодней для предназначенного ей дела. Говорят, что сам Сократ если и приобрел когда-то свои познания, то они были новые для

него и он получил их, либо найдя случайно, либо обретя их путем целенаправленного изучения. Если это произошло случайно, то Сократ смог бы воспользоваться найденным только в том случае, если бы до этого знал способ применения этих познаний. Не знает способа их применения тот, кто не знает природу самой вещи. Если он узнал о способе применения их от другого, то не прежде воспринял бы знание, полученное со слуха, нежели убедился, что рациональные основания его наставника соответствуют истине. Но это способен сделать лишь тот, кто взирает на саму истину. Следовательно, прежде чем Сократ случайно обнаружил бы что-то или о нем услышал, он уже владел истиной. И тот, кто обучал Сократа, Архелай, либо сам обнаружил истину, либо получил ее от Анаксагора. Кто бы ни был наставник, он еще до того знал истину. Однако пусть Анаксагор получил истину от Анаксимена \*, а тот от Анаксимандра \*, а Анаксимандр в свою очередь от Фалеса \*, но Фалес или какой-нибудь египетский жрец или, возможно, персидский маг, в конечном счете, не имел наставника. А всякий, не имеющий наставника в лице человека, учится у природы, либо уже давно знает истину, наученный Богом. Поэтому Сократ у Платона в книге о мудрости говорит Феагу: «Никто и никогда ничему у меня не научился, несмотря на то, что моим побуждением и вдохновением благого божества многие стали от общения со мной гораздо более знающими. Ты также в скором времени весьма преуспеешь, если бог будет благосклонен к тебе». Кроме того, там же Сократ рассказывает, как некоторые люди во время близкого общения с ним становились умнее даже тогда, когда он молчал, но, покидая его, внезапно утрачивали остроту ума — словно сила ума проникала в души его друзей посредством некоего божественного втекания, проходящего через разум и гений Сократа. И Орфей называет муз \* дочерьми Зевса и Мнемосины \*, поскольку знания, некогда данные нам Богом, сокрыты в глубинах памяти. Более того, он говорит о памяти так: «хранящая весь разум, сопряженный с душами смертных», «напоминающая все, знания чего каждый слагает в своей груди», «пробуждающая у всех разум» (Ogrh. Н. 76, 4; 6–7).

Мы завершим данное рассуждение, напомнив себе о том, что когда мы слышим, что искусства свойственны нам по природе, мы не понимаем, отпечатаны они в нас небесной и телесной природой или проистекают из чистой сущности души. Искусствами, отпечатанными небесной и телесной природой, владеют животные, а искусствами, проистекающими из чистой сущности, владеет только Бог. С другой стороны, нам понятно, что в наши только что порожденные Богом души были влиты виды вещей и правила искусств. И то и другое, как говорит в «Тимее» Платон, вливается исключительно в умы ангелов. В том, что касается искусств, между нами и животными существует тройное различие. Первое состоит

в том, что виды вещей и правила искусств мы получили непосредственно от Бога без участия посредника, а род зверей получил их при посредничестве небесной природы. Второе отличие состоит в том, что каждый из нас обретает все виды искусств, в то время как отдельные животные получают отдельные их виды. Третье отличие таково: животных побуждает к использованию своего искусства некий неизбежный импульс природы, и это происходит в определенное время, мы же по свободному выбору нашего рационального начала избираем то занятие одним искусством, то одновременно занимаемся многими. В том, что касается видов вещей и правил искусств, мы в некоторых отношениях сходимся с ангелами и с Богом, в особенности же в том, что виды вещей и правила искусств присущи нам, как и им, очевидным и абсолютным образом. Следовательно, божественные идеи запечатлели в нас, словно в зеркале, свои четкие и совершенные образы, а в телесной природе — лишь свои неясные тени. Это напоминает то, как на свету в зеркале создается ясный образ нашего тела, а на стене дома мы видим лишь нашу тень. Но там, где идея светится абсолютным и совершенным образом, она светится не только ясно, но и полностью. Ибо все свойства идеи, которые мы изложили в начале данного рассуждения, следуя за мыслью Платона, состоят главным образом в том, что идея является универсальной и свободной. А то, что нам присущи не тени идей, а их ясные образы, более всего явствует из того, что мы с помощью рационального способа верно отделяем тени идей от образов тех же идей, и присущие нам формулы идей явным образом способны представлять нам сами идеи и обращать нас к ним. Тени идей, заключенные в телах, сообщают нам о самих идеях не раньше, чем под воздействием формул нашего разума они подвергнутся очищению и переформированию. Наконец, если божественные идеи блещут в нашем разуме благодаря своим четким образам, делая это интегральным и свободным образом, это означает, что они сверкают в нашем разуме полностью и всегда. Поэтому если природный субъект бессмертной вещи бессмертен, в то время как все, что связано со свободным субъектом, подвержено гибели, то человеческий разум, постоянно бессмертным образом воспринимающий виды бессмертных идей, без сомнения, бессмертен.

## ГЛАВА 6

*Второе доказательство. Наш разум является субъектом вечной истины*

АВРЕЛИЙ Августин, муж божественного ума, лучше которого никто из латинских писателей — как своей мудростью, так и своим красноречием — не показал величия Платона, выстроил свою

аргументацию, опираясь на заложенный Платоном фундамент. Одно дело истинное (*verum*), другое дело истина (*veritas*). Точно так же, одно дело непорочный человек, а другое дело — непорочность. Истина стоит выше истинного, поскольку всякое истинное является таковым благодаря истине. Но когда гибнет то, что именуется истинным началом, гибнет не сама истина. Точно так же, если гибнет непорочный человек, гибнет не сама непорочность. Если сие мироздание пребудет вовеки, то истинным фактом будет то, что мироздание будет пребывать вечно. А если мирозданию суждено погибнуть, то когда оно погибнет, не будет ли истинным фактом то, что оно погибло? Ибо до тех пор, пока гибель мироздания не является истинным фактом, мироздание не погибло. Следовательно, противоречивым является высказывание, что мир погибнет, а с другой стороны — неистинно и высказывание, что мир погиб. Но не может быть истинным то, в чем нет истины. Стало быть, истина будет существовать, даже если мир погибнет. А что если погибнет сама истина? Разве не будет истинным фактом, что истина погибла? Но я думаю, что не существует ничего истинного, если не существует истины. Следовательно, истина никоим образом не может погибнуть. Так говорит Августин.

Но где же находится истина? Ее нет в телах, ибо в этом случае она подвергалась бы изменению вместе с изменением тел. А поскольку истина вечна, из этого следует знаменитый платоновский парадокс: тела в действительности не существуют, так как в них отсутствует истина. Следовательно, то, что мы называем золотом, но на самом деле оно не золото, является ложным золотом. А если это так, то означенное золото вовсе не золото. Точно так же обстоит дело и с прочими видами телесных вещей. Кроме того, состояние тела в двух различных точках времени не остается одним и тем же, как мы доказали это в другом месте. Сейчас мы докажем это следующим образом. Как стабильно-неподвижная и простая в своем устройстве вечность является мерой стабильных и простых вещей, так текущее и многообразное время является мерой подвижных и сложно устроенных вещей. Точки времени никогда не остаются теми же самими, они незаметно подползают одна к другой и одни точки времени занимают место одних, а другие — других. Подвижное тело мироздания в качестве собственной меры имеет время. Если это так, то расположение небесного свода и изменение текущего времени соответствуют друг другу. Следовательно, положение небесного свода совершенно не может быть одним и тем же в два различных момента времени. Если бы положение небосвода в два различных момента времени оставалось одним и тем же, то в том же самом пространстве время продолжало бы течь от одного момента к другому, а небесный свод покоился бы, пребывая в одном моменте



времени. Но течение менее всего соответствует состоянию покоя, а то, что не соответствует, не измеряет. Ибо каким образом движение может измерять состояние покоя или текущая вещь может измерить с помощью двух временных моментов вещь, пребывающую в одном моменте времени? По этой причине время не могло бы на этом отрезке измерять небесный свод. Однако на самом деле время является постоянным измерителем небесного свода точно так же, как вечность измеряет все то, что выше небесного свода. Следовательно, то, что находится выше небесного свода, постоянно и неизменно пребывает в вечности, а небо, подчиненное времени, не имея покоя, непрерывно перемещается от одной точки к другой. Если конфигурация небесного свода ни на малость не остается неизменной, то в еще меньшей степени остаются неизменными подчиненные небесному своду корпускулы, которые небо увлекает в своем стремительном движении. Эти корпускулы неизбежно должны подвергаться постоянным изменениям из-за втекания и вытекания, уплотнения и разрежения, напряжения и расслабления качеств, консонации и диссонации своего устройства и прочих движений. Все это вполне доказали Плутарх и Прокл, а еще до них это высказал Гераклит. Как мы не можем дважды войти в одну и ту же воду текущей реки или дважды одинаково прикоснуться к одной и той же части вращающегося колеса, точно так же мы не в состоянии застать одинаковое положение и состояние тела в двух различных точках времени. Если ни одно тело не может сохранить свое неизменное состояние в двух различных точках времени, это означает, что качество в один и тот же момент начинает и завершает свое существование. То, что начинает свое существование в природе, не обладает абсолютным актом существования и действия, а то, что завершает свое существование, не удерживает за собой этот акт. Следовательно, можно сказать, что в той точке, в которой, как говорят, находится означенное качество, этого качества не существует, поскольку оно еще не успело выйти из небытия, но уже при этом соскальзывает обратно в небытие. И поскольку быстрота времени превосходит скорость речи, то пока ты говоришь, что качество существует, в это же самое время, пока ты это делаешь, это качество незаметно для тебя ускользает, прежде чем ты произносишь это. Как говорит Тимей, качество обманывает говорящего о нем и потому его нельзя ни правильно понять, ни правильно словесно описать. О качестве нельзя сказать, что оно скорее существует, чем не существует, поскольку тогда, когда о нем идет речь, оно и существует, и не существует. Но поскольку подверженные изменениям вещи насколько изменяются, настолько же и возникают, то те, которые возникают, в процессе своего возникновения в действительности не существуют. По этой причине то, что изменяется и возникает,

существует не в той степени, в какой это может показаться. Но что же мы скажем о времени? Ошибочно утверждают, что оно всегда существует, ибо его бытие, если можно так выразиться, является небытием. Конечно, можно говорить о каком-нибудь сейчас существующем моменте, но момент этот является не временем, а границей времени. О прошедшем и будущем моменте утверждают, что они являются временем, так как мы думаем, что непрерывная последовательность обозначается временем. Однако нет прошедшего и будущего времени. Следовательно, бытие времени мы считаем небытием. Что же касается момента — предела времени, то пока мы говорим, что он существует, он обращается в небытие и заставляет говорящих противоречить истине.

Но то, что мы говорим касательно времени, следует утверждать и о временных вещах. Свое бытие они имеют, если можно так выразиться, в небытии. Этому соответствует знаменитая мысль Пифагора: тот, кого называют человеком, в большей степени не является человеком, нежели является таковым, поскольку если ты примешь в расчет его бесчисленные части, то убедишься, что они неисчислимы. Эта часть не является человеком и точно так же другая. Только обо всех частях в совокупности можно сказать, что это человек. По этой причине Тимей, рассуждая о стихиях, насчитывает две части стихии, а именно — материю и форму. Нельзя говорить об огне и воде на основании их материи, но можно говорить на основании их формы — их второй части. Только по второй своей части одно из названных начал называется огнем, а другое — водой. В действительности же речь идет здесь не об огне, а об огненном начале, и точно так же не о воде, а о водном начале. Добавь к этому, что истинным является лишь то, что свободно от примесей, например чистое вино, потому что оно ни с чем не смешано. Но природа каждого вида, поскольку она находится в материи, во-первых, имеет в себе примесь в виде потенции к небытию, что мы доказали в нашей пятой книге. Во-вторых, природа видов по причине своего пребывания в материи претерпевает множество дополнений — часто ей противоположных. По причине того, что в воздухе часто присутствует огненное начало, это означает, что помимо рационального основания воздуха в самом воздухе находится еще нечто. В том или другом человеке имеется комплекция, противоречащая его природе. Это означает, что в человеке всегда присутствует некое состояние или настроение, фигура или строение, выходящие за пределы необходимости человеческого вида. Точно так же обстоит дело и с прочими видами природных вещей. Но выше всего того, что является таковым лишь частично, и не в чистом виде, должно быть то, что само по себе полностью и в чистом виде является таковым. Поэтому Тимей считает, что

выше загрязненных и ущербных форм материи существуют другие формы — чистые от примесей, цельные и отделенные от других форм. Тимей в этом полностью убежден. В доказательство он приводит следующие аргументы. Формы, находящиеся в ином, то есть в материи, зависят от иного. Однако они не зависят от лишенной формы природы материи. Дело в том, что форма должна зависеть от формы, и притом от такой формы, которая может существовать сама по себе. Наконец, единая, поддающаяся формированию материя сводится к единому форматору. Ведь если кто-нибудь допустит существование множества форматоров, то они, поскольку их много и они отличаются друг от друга, никогда не обретут взаимной иерархии и их усилия не придут к единой завершенной цели. Эта цель может быть достигнута только в том случае, если все формы будут подчинены единому форматору. Следовательно, необходимо, чтобы формы материи давались неким исполненным форм разумом, где формы являлись бы эссенцией этого разума и по этой причине были бы истинными видами. И поскольку означенный разум является первобытием, а материя стоит ближе всего к небытию, в то время как разум является чистым действием, а материя чистой потенцией, то из этого следует, что материя стоит неизмеримо ниже разума.

Все, что берется кем-либо, переходит в природу берущего субъекта. Поэтому погруженные в материю формы находятся настолько ниже видов, принадлежащих разуму, что представляют собой скорее их тени, нежели их образы, и скорее удерживают их ложное название, нежели природу. Как создания искусств являются симулякрами природных вещей, так и природные вещи являются симулякрами божественных. Но творения искусства ближе подходят к истине природных вещей, сходясь с ними в материи, чем природные вещи могут приближаться к истине вещей божественных. Если нарисованная лошадь настолько далека от настоящей, что не является истинной лошастью, то тем более настоящая природная лошадь настолько стоит ниже божественной, то есть стоит ниже идеи, отстает от истинного рационального основания лошади, что мы неизбежно должны признать, что природная лошадь представляет собой, скорее, тень божественной, нежели её форму. И если истинное рациональное основание и природа как человека, так и лошади являются идеей человека и лошади, и если далее всего отстоящая от идеи материя не сохраняет эту идею, то сам собой приходит на ум известный вывод Сократа, представленный им в «Федоне» и в «Государстве», — в материи невозможно обнаружить истинных людей и лошадей. Тенями идей материя настолько вводит в заблуждение души несведущих людей, что те, словно во сне, глядя на симулякры истинных вещей полагают, что имеют дело с истинными вещами. Этому соответствует знаменитый парадокс

нашего Прокла: «Начала, состоящие из элементов, не обладают ни устойчивым положением, ни вечным существованием. Между тем чистые разумы обладают и устойчивым положением, и вечным существованием. Они сразу постигают все, что им подчинено. Между чистыми разумами и состоящими из элементов началами среднее положение занимают такие начала, которые обретают свое вечное существование в некотором движении. Души, ближе всего находящиеся к разумам, допускают в своей способности к действию некоторое движение. Следующие за ними души допускают такое движение и в качественном превосходстве. Наконец, универсальное строение телесного мира, по своей сущности стоящее ниже деятельной способности душ и их качественного превосходства, имеет столь изменчивую сущность, что повсеместно является проходящим и временным. И подобно тому как вечная вещь целиком и полностью всегда пребывает в одном, так полностью временное строение этого мира всегда — в каждый отдельный момент времени — целиком вытекает из божественного мира, тотчас растекается в разные стороны и одновременно течет обратно. Это происходит точно так же, как в случае с солнечным лучом, который, как это кажется некоторым людям, в каждый отдельный момент времени непрерывно и полностью изливается из Солнца, растекается, внезапно исчезает и течет обратно.

То, что измеряет сама нераздельная вечность, по необходимости должно быть нераздельным. Следовательно, то, что имеет делимую сущность, состоящую либо из частей, либо из многих видов природы (каково устройство Вселенной), соединяется не с неделимой вечностью, а, скорее, с делимым временем, которым и измеряется, и вместе с которым непрерывно совершает движение. Кроме того, имеющее делимую сущность начало получает в удел делящееся под воздействием движения качественное превосходство и также делимую деятельную способность. По этой причине громада мироздания в отдельные мгновения целиком возникает из небытия, мгновенно прекращает свое существование и вновь возрождается. В движении и во времени, которым подчинено все мироздание, отдельные мгновения сразу целиком вытекают и вновь притекают. Это подтверждается еще и тем, что для непрерывного движения небесного свода необходимо беспредельное качественное превосходство. Поскольку ограниченное тело мироздания не имеет в себе этого беспредельного качественного превосходства и не может сразу целиком получить его от иного, оно должно понемногу в отдельные моменты времени черпать означенное качественное превосходство от своего творца и источника движения. Это качественное превосходство носит, я хочу это подчеркнуть, временный характер и быстро исчезает. Таким образом, временная сущность принимает в себя исключи-

тельно временным образом, и поэтому невозможно существование ограниченной природы, способной воспринять вечность, потенция которой беспредельно бесконечна. Определенно, и природа мироздания не способна воспринимать бесконечность. И поскольку вечная бесконечность является цельной и нераздельной, то не может восприниматься понемногу». Здесь Прокл рассуждает следующим образом: «Неподвижные сущности, однажды будучи созданы Богом, сохраняются своими силами благодаря своему качественному превосходству. Ибо поскольку они целиком неподвижны, то могут сами по себе оставаться неподвижными и стабильными, а благодаря своему качественному превосходству могут переходить от своих потенций к самостоятельным действиям». По этой причине Прокл именуется такие сущности самостоятельно существующими (*essentiae per se subsistentes*). Он утверждает, что эти сущности определенным образом производят сами себя. Напротив, говорит Прокл, телесное строение Вселенной, после движения души и времени, течет вместе с телесным движением и временем, не имея ничего стабильного и не обладая никаким сохраняющим ее качественным превосходством. По своему манихейскому обычаю, Прокл именуется мироздание не истинным и субстанциональным, а неистинным и похожим на тень, непрерывно распадающимся на части и непрерывно нуждающимся в том, кто постоянно восстанавливал бы втекание в него свыше. Его картина напоминает тени, с большой скоростью текущие по воде. Отсюда знаменитая мысль Тимея: «Мы говорим, что умственно постигаемый мир всегда существует, но никогда не возникает. И наоборот, мы говорим, что чувственно постигаемый мир постоянно возникает, но никогда не существует». Здесь Прокл добавляет, что умственно постигаемый мир неизменен в своем числе, а чувственно постигаемый мир не является единым и неизменным в своем числе. Чувственно постигаемый мир, по Проклу, скорее, един и постоянно восполняется тем же самым числом. Так как чувственно воспринимаемый мир является телом, он постоянно возникает (*fit*) и начинает существовать (*incipit*), но, завися от божественного разума, всегда является уже полностью возникшим (*factus est*) и внезапно достигает своего конца.

Однако оставим в покое парадокс Прокла. Итак, поскольку все чувственное строение мироздания есть некая призрачная суета (*vanitas*) и причина каждодневной призрачной суеты для наших чувств, то по этой причине Соломон и воскликнул: «Суета сует, — все суета!» Следовательно, в чувственно воспринимаемых вещах нет истины. Но неужели нет истины и в душе? Возможно, она есть в душе, но не в той части души (как полагали Протагор\* с Эпикуром), которая является чувством. Дело в том, что чувственная часть души смотрит во вне себя и к чувственному восприятию ее

побуждает некая страсть. В результате обман чувственно воспринимаемых вещей часто вводит ее в заблуждение. По этой причине Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс и Стильпон\* считали, что наши чувства не способны воспринимать ничего истинного. Почти так же думали Анаксагор, Эмпедокл и Платон. Пожалуй, кто-то скажет, что существуют некие неизменным образом пребывающие чувственно воспринимаемые начала и предложит нам при этом вопрос о Солнце и звездах. Ведь Солнце и звезды, поскольку они вводят нас в заблуждение своими быстрыми переменами, это то, где трудно поймать за руку задающего вопрос. Определенно, в этой ситуации всякий человек вынужден будет признать, что не существует такого чувственно воспринимаемого начала, которое не имело бы своего ложного двойника, которого трудно распознать. Оставлю в стороне все прочее и скажу так: Августин утверждает, что все, что мы чувственно воспринимаем с помощью нашего тела, даже когда эти объекты не находятся рядом с чувственным восприятием, воздействует на нас своими образами, словно само находится рядом с нами, например во сне или в состоянии аффекта. Мы это ощущаем, однако не в состоянии распознать, воспринимаем ли мы воспринимаемые объекты собственно нашими чувствами или эти объекты суть образы (imagines) чувственно воспринимаемых вещей. Отсюда, если эти объекты являются ложными образами чувственно воспринимаемых вещей, то наши чувства не в силах их распознать. При этом наши чувства не смогут ничего воспринять, если они не будут отделены от ложного. Стало быть, наши чувства не обладают суждением об истине. Однако может случиться так, что наше чувство, как утверждал Аристотель, сможет воспринять нечто правильным образом. Однако наше чувство при этом никогда не может быть уверено в собственной непогрешимости. Поскольку истина природных вещей состоит в том, чтобы соответствовать рациональным началам божественного разума, а истина искусственно созданных вещей состоит в том, чтобы соответствовать идеям одаренного способностью к искусству разума, то наше чувство не может постичь этого соответствия и по этой причине не обладает мерой истины.

С другой стороны, истина познающей потенции возникает только тогда, когда означенная потенция соответствует подлежащим познанию вещам, а свое совершенство она обретает лишь тогда, когда наше чувство постигает идеи вещей. Но поскольку наше чувство не замечает ни означенного соответствия, ни означенного равенства, оно не обладает способностью судить об истине. Добавь к этому и то обстоятельство, что наш разум не постигает внутреннюю, чистую от примесей, субстанцию вещи. Наш разум не постигает и того, на какой ступени природной иерархии находится та или

иная вещь, что непосредственно относится к истинности самой вещи. Напротив, внезапные импульсы, создаваемые качествами, притягивают к себе наш разум и побуждают его следовать за собой либо уклоняться. При этом наш разум больше заботится об удобстве нашего тела, нежели об истинности постигаемых вещей. Следовательно, наше чувственное восприятие не обладает способностью судить об истине. Способность судить об истине находится в нашем рациональном начале. Ибо неполнота (*privatio*) вещей познается через их внешнее состояние (*habitus*): тьма познается благодаря свету, а тишина благодаря звуку. Неполнотой истины является ложность (*falsum*). Наше рациональное начало уличает во лжи наши чувства и чувственно воспринимаемые объекты. Оно может делать это, только взвешивая все это на весах истины.

С другой стороны, наше рациональное начало следующим образом описывает истину: истина есть чистая непорочность (*integritas*) каждой отдельно взятой природы и ее непорочная чистота. Истина определяется только собственным и естественным рациональным основанием истины. Истина заключается в самом рациональном основании истины. Следовательно, истина находится в духе, определяющем истину, равно как и в духе, уличающем ложь. Истина также пребывает в духе, описывающем любую вещь. Определение вида охватывает цельную, отделенную от внешних сопутствующих обстоятельств, сущность вещи. Следовательно, если истина вещей пребывает в самих видах, и вид постигается с помощью определения, а определение достигается с помощью нашего разума, то всякий может понять, что истина находится в разуме человека. Если истина бессмертна, то человеческий разум, в котором истина пребывает безраздельно, не подвержен порче. Дело в том, что неотделимое от субъекта качество неизбежно гибнет вместе с исчезновением самого субъекта. Доказательством того, что истина неотделима от нас, служит то, что мы постоянно либо, по крайней мере, на основании внезапного решения нашего сосредоточенного разума осуждаем много ложного, устанавливая общую природу природных, смертных или искусственно созданных вещей. На тех же самых основаниях делается вывод, который мы уже представили выше, что в нашем разуме присутствуют ясные и стабильные рациональные основания идей, с помощью которых постигается истинность всех вещей. По сравнению со всем прочим это в особенности подтверждает сама сила рационального начала, которая от природы свойственна человеку не в меньшей степени, чем птицам свойственен полет, а собакам лай. Благодаря силе рационального начала Сократ является человеком; благодаря этой силе человек отличается от других видов рациональных существ. В настоящий момент мы называем силу рационального начала качественным

превосходством умственного рассуждения (*ratiocinandi virtus*). Это качественное превосходство умственного рассуждения способно различать следствия — иначе говоря, может шаг за шагом проследить, какие последствия может иметь каждое отдельно взятое действие, проходя по порядку весь путь от прецедента до его следствия. Это есть не что иное, как некая природная диалектика, то есть от рождения свойственное людям искусство рассуждения. С помощью этого природного искусства дети и совсем неопытные взрослые люди отстаивают свои права, какими только могут соображениями и утверждениями. И вообще, вся человеческая речь, вся жизненная деятельность и все умственное рассуждение это не что иное, как некая аргументация. Не существует настолько неразумного человека, который не мог бы с помощью аргументации делать одни умозаключения из других и с помощью аргументов переходить от одних образов к другим, подобно тому как здравый ум переходит от одних вещей к другим. Стало быть, сила рационального начала неотделима от человека.

А что если от этой силы рационального начала неотделима также и истина? В этом случае истина всегда будет неотделима от нашей души. В этой качественной способности к рассуждению присутствуют две необходимости (*necessitates*): одна необходимость существует относительно субъекта самой качественной способности к рассуждению, а другая — относительно ее практики. Первая необходимость существует по той причине, что способность к рассуждению настолько свойственна всему человеческому виду, что не может быть от него отделена. Вторая необходимость, которую мы наблюдаем в практике рассуждения, представляется нам двоякой: абсолютной и относительной. Абсолютная необходимость проявляется в трех аспектах: в началах дисциплины, в определениях и в особенностях. Начала дисциплины суть следующего рода. Все, что существует, существует либо само по себе, либо благодаря иному. Противоположности по своей природе взаимно отталкиваются. Всякое целое больше своих частей. Каждому началу следует воздавать то, что ему причитается. Эти и большая часть подобных положений таковы, что неизбежно познаются людьми. Дело в том, что они не могут быть иными и их не могут игнорировать даже самые непросвещенные люди. Существует некая необходимость в определениях, точно так же, как круг однажды получает свое определенное завершение. Круг — это фигура, от центра которой все проведенные к ее окружности прямые линии являются равными. Будь то такого рода соединение слов в устах или будь то подобного рода фигура, начертанная в пыли, истина остается неизменной и вечной, как и природа самого круга. Существует сходная необходимость и в особенностях, ибо круг является са-



мой вместительной из числа фигур. Оставляя в стороне прочее, замечу следующее. Разве не переходим мы в числах бесконечно от одной истины к другой? Дважды два — четыре. Трижды три — девять. Дважды четыре — восемь и так далее. То же самое мы делаем в сложениях и сопоставлениях фигур. Поэтому если определения и особенности соединены вместе в началах дисциплины и из них же и вытекают, то эти начала по необходимости должны быть присущи качественному превосходству рационального начала, поскольку именно оно производит рассуждения обо всех вещах. Получается так, что эти три необходимые истины, которые именуются абсолютными истинами, постигаются людьми в их природной диалектике.

Остается относительная необходимость, которая также делится на три части. Одна заключается в положении (*positio*), другая — в условии (*conditio*), третья — в доказательстве (*demonstratio*). Первая необходимость такая. Ни одна вещь, пока она существует, не может не существовать. Одушевленное существо, пока оно живет, неизбежно сохраняет жизнь. Здесь можно было бы привести и многое другое — относительно данного момента времени. Отсюда же имеется необходимость прошедшего и будущего времени. То, что свершилось, не может быть не совершённым, а то, что будет, не может не быть. Вторая необходимость следующая. Если тело живет, то оно неизбежно существует. Если одушевленное существо бежит, оно движется. Третья необходимость такого рода. Всякая часть меньше целого. Голова есть часть человеческого тела. Следовательно, голова меньше человеческого тела. Это заключение совершенно неизбежно по следующей причине: две предшествующие посылки по необходимости должны быть соединены. Голова со всей неизбежностью должна быть меньше тела, с одной стороны, поскольку часть меньше целого, а с другой стороны — поскольку голова является частью тела. По этой причине в трех вещах — положении, условии и доказательстве — неизбежно должны присутствовать три истины. Если в рассуждающем рациональном начале человека присутствуют все три элемента, то неизбежно должны присутствовать и три истины. И поскольку рациональное начало человека рассуждает постоянно, то и когда мы молчим, и когда мы спим, в нашем рациональном начале постоянно пребывают три означенных истины, ибо жизнь человека представляет собой непрерывное размышление. Наше рациональное начало, если можно так выразиться, постоянно изрекает и творит истину. Истина говорит правду в первых трех истинах, которые являются необходимыми даже тогда, когда наше рациональное начало пребывает в бездействии. Наше рациональное начало созидает истину в трех других случаях. Оно налагает в этих случаях некую необходимость посредством положений, условий и доказательств или посредством

инных способов аргументации. Человеку, этому одушевленному существу, случайно выпадает на долю жить, однако, пока он живет, он живет не случайно, он неизбежно должен жить. Этому человеку суждено двигаться. Если этот человек бежит, то его движение не случайно, оно неизбежно. Голове суждено быть меньше своего тела, но если наш дух выставил две предшествующих посылки, то голова неизбежно должна быть меньше тела, хотя в самом виде головы и в самом виде тела этого никогда не случается. Если рациональное начало в одних случаях получает необходимую истину, а в других случаях создает ее сама, и делает это непрерывно, то кто станет отрицать, что в рациональном начале непрерывно пребывает истина? Более того, кто станет отрицать, что эта истина неизбежна? Ведь рациональное начало принимает вещи, которые сами по себе неизбежны, такими, какие они есть, и ничего в них не изменяет. Те вещи, которые сами по себе не являются неизбежными, наше рациональное начало делает такими с помощью своего качественного превосходства. Эта истина куда более неизбежна, нежели все то, что она сама, с помощью положений, условий и аргументов, делает неизбежным. Стало быть, сама истина почти абсолютно неизбежна, как названные выше начала дисциплин, как постоянные определения и особенности. По этой причине человеческое рациональное начало либо неизбежно всегда было и будет в будущем, как и названное выше, либо, по крайней мере, неизбежно будет всегда. Ибо что мешает рациональному началу, чье непрерывное действие представляет собой не что иное, как внутреннюю абсолютную вечность, дарующую относительную вечность временным вещам, создающую из неизбежных и случайных вещей единую, неизбежную и непрерывную цепь, быть вечным? Если человеческое рациональное начало будет всегда, это означает, что оно будет всегда жить. Ибо не существует иного рационального начала, кроме живого и пребывающего в живом.

## ГЛАВА 7

### *Возражение скептиков и ответ им относительно того, что можно познать нечто определенное*

НЕ стоит слушать скептиков, если они станут отрицать существование в наших душах истины, так как наши души, как им кажется, сомневаются в отдельных вещах. Душа не может сомневаться во всем. Это стало ясно на основе изложенных нами всех необходимых истин, а также на основании подобных им вещей. Я знаю, что это кажется мне белым. Я знаю, что это хорошо пахнет. Я знаю,

что это приятно на вкус. Кому не известно, что существует высшее благо и что ничто не может его превзойти? Кому не известно, что высшее благо находится либо внутри человека, либо вне его, а если оно находится внутри человека, то пребывает либо в его духе, либо в его теле, либо одновременно и в том и в другом? Кто не знает, что Бог точно существует? Или он не существует. Если Бог существует, то он непременно должен быть либо единичен, либо множествен, а если богов множество, то это множество должно быть либо предельным, либо беспредельным. Бог должен быть либо телесным, либо бестелесным. Равным образом, достижения астрологии и медицины говорят нам о существовании множества точных правил. Оставим в стороне арифметические и геометрические правила, точнее их нет ничего. Важнее следующее: когда наш дух сомневается в какой-либо вещи, он одновременно твердо уверен во многих вещах. Наш дух не сомневается в том, что в данный момент он сомневается. И если наш дух точно знает, что он сомневается, то он знает это на основании определенной истины. Ибо тот, кто понимает, что сомневается, понимает это правильно. Он уверен в той вещи, которую понимает, и, следовательно, он уверен истинным образом. И всякий, кто сомневается в существовании истины, имеет в себе истинное знание, в котором он не сомневается. Не существует ничего истинного, кроме того, что истинно на основании истины. Стало быть, не должен сомневаться в существовании истины тот, кто может сомневаться в чем-либо, как говорит Августин. Особенно если человек не только понимает, что он сомневается, но еще и замечает, что понимает это, и признает, что замечает, и так до бесконечности.

Кроме того, человек отделяет сомневающийся дух от духа не сомневающегося. Человек знает, когда лучше воздержаться от сомнений, а также то, сколь горячо он стремится к истине. Человек сопоставляет определенность (*certitudo*) и вызывающее сомнение (*dubium*). Человек точно уверен как в том, так и в другом. Кроме того, он точно знает, что он исследует, чувствует, живет, существует, и ни в чем не сомневается тот, кто не существует, не живет, не чувствует и не исследует. Человек также точно знает, что он не является первоистиной (*prima veritas*), поскольку первая истина не сомневается в себе самой. Человек знает, что первоистина чужда сомнению и заблуждению. Человеку известно, что в своем суждении он может ошибаться — или не ошибаться. При этом он знает, что, ошибается он или не ошибается в своих суждениях, он, без сомнения, живет. Наконец, человеку хорошо известно, что вне его духа в природе существует нечто, заставляющее его сомневаться. Все эти истины усматриваются даже в самом сомнении. Это побуждает нас не бояться Аристона, Пиррона\* и Херилла. Сомневаясь

в нашей способности истинного познания, они, без сомнения, знают, что их мнение либо истинно, либо ложно. Они знают, что если их мнение истинно, то человек способен умственно постигать что-то истинное. Они также знают, что если их мнение ложно, то им противостоит истинное мнение о том, что человек способен постигать нечто истинное.

## ГЛАВА 8

### *Возражение перипатетиков и ответ им относительного того, что истина дружна с нашим духом*

НЕУЖЕЛИ следует бояться перипатетиков, которые отрицают дружественное сожителство истины и нашего духа на том основании, что, по их мнению, очень немногие люди опытни в истине и что даже если кто-то и знает ее, то долгое время, начиная с детства, был в ней не сведущ? Августин, излагая мысли Платона, следующим образом пишет о том, что перипатетиков бояться не следует. Либо в нашем духе существует то, чего нет в нашем сиюминутном рассуждении, либо в духе музыки (*musicus animus*), когда он размышляет только о геометрии, отсутствует присущее музыкальному (*ars musica*). Однако последнее утверждение ложно, а следовательно, верно предшествующее утверждение. Наш дух чувствует, что он имеет нечто, только в том случае, если начинает размышлять об этом. Стало быть, в нашем духе может находиться нечто, существование чего в себе самом наш дух не ощущает — неважно, сколько это длится. Если получится так, что наш дух на долгое время займется другими вещами, это могут называть забывчивостью или неопытностью духа, хотя он легко может вновь вернуться к прежним размышлениям. Но вот когда мы размышляем сами по себе и отвечаем самим себе на кем-то хорошо сформулированные вопросы, получая верные представления о свободных искусствах (*artes liberales*), то, что мы при этом обнаруживаем, мы обнаруживаем не где-нибудь, а в нашем собственном духе. По этой причине для обнаружения этих вещей необходимо, чтобы наш дух, оставив все в стороне, уединялся в себе самом. Обнаружение — это не то же самое, что создание и порождение. Впрочем, наш дух через сиюминутное обнаружение способен порождать вечные начала, так как зачастую сам обнаруживает вечное. Ибо что является столь же вечным, как круг, или что можно обнаружить в вышеназванных искусствах, чего не было бы когда-то прежде или не будет потом? Отсюда ясно, что человеческий дух бессмертен и что все истинные рациональные основания хранятся в его потаенных местах, хотя

иногда может показаться, что из-за своей забывчивости или незнания наш дух либо их не имеет, либо утратил. Представь себе, что ты что-то забыл и что другие люди хотят помочь тебе это вспомнить. Они говорят тебе: не это ли или не то ли есть то, что ты забыл, предлагая тебе на выбор разные или сходные между собой вещи. В свою очередь, ты видишь явно не то, что ты хочешь вспомнить, и при этом осознаешь, что все это не то. Так неужели, если такое происходит, тебе кажется, что ты впал в полное забвение? Нет, никоим образом. Ибо само разделение (*discretio*), не допускающее принятия тобой ложных доводов извне, является некой частью припоминания (*recordatio*). Люди в таких случаях еще не видят истинного, но не обманываются и не впадают в заблуждение. Они достаточно осведомлены о том, что они ищут.

Если кто-либо скажет тебе, что через несколько дней после своего появления на свет ты засмеялся, ты не осмелишься сказать, что это ложь. Если говорящий это вызывает у тебя доверие, ты скорее поверишь ему, нежели вспомнишь это сам. Ибо все то время скрыто от тебя сплошным забвением. Данное забвение очень сильно отличается от вышеназванного забвения, которое занимает в этой градации среднее положение. Ибо существует другое забвение, куда ближе стоящее к воспоминанию и восстановлению забытой правды. Это забвение похоже на следующее: мы видим нечто и положительно замечаем, что мы это уже когда-то видели. При этом мы утверждаем, что знаем это, но затрудняемся вспомнить, где, когда, каким образом, и от кого мы это знаем. Если дело касается человека, мы пытаемся вспомнить, где мы познакомились с ним. А когда этот человек напомнит нам об обстоятельствах, то все тотчас, словно светом, озаряется в нашей памяти. Здесь требуется только приложить труд, чтобы вспомнить. Таким качеством обладают люди, хорошо обученные свободным дисциплинам. Образованные люди ведут в себе разыскания и словно выкапывают на поверхность с помощью проговаривания (*dicendo*) забытое об этих дисциплинах. Однако они не удовлетворяются этим и не успокаиваются до тех пор, пока не смогут полностью восстановить весь образ истины, озаренный в этих искусствах блеском. Но и в этих искусствах ложные цвета и формы направляют, словно на зеркало, наши размышления и часто вводят в заблуждение тех, кто ищет истину. И люди полагают, что это и есть то, что они ищут и знают. Следует старательно избегать ложных образов. Их обманчивость обнаруживается в тот момент, когда наши размышления, словно при повороте зеркала, обретают новые ракурсы, в то время как образ истины остается при этом единым и неизменным. Хотя наш помысел (*cogitatio*) может представить себе квадрат той или иной величины и представить его своему взору, наш внутренний

разум, стремящийся видеть истинное, обращается именно к этому квадрату скорее всего потому, что считает все представшие нашему мысленному взору фигуры квадратами.

А что, если некто скажет нам, что выносит свое суждение на основании того, что видит своими глазами? По этой ли причине он говорит, если он действительно образован, что правильный шар только в одной точке касается поверхности? Что такое он видел своими глазами или может увидеть, если воображением своей мысли он не в состоянии вообразить ничего подобного? Но разве мы не доказываем именно это, когда с помощью создающего образы духа описываем даже самый малый круг и проводим от окружности линии к центру? Ведь когда мы проведем две линии, между которыми с трудом можно воткнуть конец иглы, то уже не можем с помощью нашего воображения провести между ними другие линии так, чтобы они могли достигать центра без взаимного смещения. Однако наше рациональное начало заявляет при этом, что между этими двумя линиями можно провести бесчисленное число других линий, причем сделать это так, что в каждом интервале между ними можно начертать круг. Поскольку наша фантазия бессильна сделать это, и в еще большей степени не способны на это наши глаза, через которые в наш дух вливается означенная фантазия, то становится ясно, что наша фантазия сильно отличается от истины и что сама истина не видна нашей фантазии. То же самое происходит, когда наше рациональное начало начинает делить линию до бесконечности. Наше чувство не способно различить такое деление, а фантазия не в силах следовать за этим делением. Августин считает, что из всего этого нужно сделать вывод — это доказывает и Платон в своем письме к жителям Сиракуз\*, — что истины дружелюбно обитают в нашем разуме и благодаря своему к нашему разуму дружелюбию доказывают его непреходящий характер.

## КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

### ГЛАВА I

*Многочисленные соображения и признаки того,  
что человеческий разум в своем интеллекту-  
альном постижении формируется с помощью  
Божественного Разума*

ОТЕЦ философов Платон, рассуждая в своем письме к жителям Сиракуз об обретении мудрости, говорит, что для знания о каждой вещи необходимо соединение пяти следующих начал: имени (*nomen*), описания (*descriptio*), образа (*idolum*), формы (*forma*) и идеи (*idea*). Возьмем в качестве примера круг, чтобы с помощью одного образа судить обо всем прочем. Очень часто наш дух побуждается к познанию круга через слух, когда слышит слово «круг» (*circulus*) и когда слышит следующее его определение: «Круг есть изогнутая фигура, с равными расстояниями от своего центра». Наш разум побуждается к познанию круга и зрением, когда видит деревянный круг, изготовленный на токарном станке, или круг, нарисованный на стене. И выведенный на стене, и созданный на токарном станке круг не является истинным кругом, поскольку не является совершенным — он есть лишь образ и подобие истинного круга. Побужденный как слухом, так и зрением, наш дух, жаждущий истины, приводит в действие порожденную внутри себя формулу круга. Посредством этой формулы, словно посредством матрицы, наш дух направляет свой взор к самой живущей в Божественном Разуме идеи круга. Это направление взора нашего духа на идею круга и есть познание круга. В этом письме Платон доказывает, что заключенный в теле дух не может восходить к идее без четырех известных ступеней. Дело в том, что наш дух, уже давно павший ниже самого себя, должен сначала через три ступени возвратиться к самому себе и лишь затем, с помощью той формулы, которую он имеет в себе, подняться выше самого себя к идее. Формы вещей передаются Божественным Разумом в материю посредством низшего качественного превосходства души, иначе говоря — посредством присущих этому низшему качественному превосходству души семян вещей. С другой стороны, перехода от постижения телесных форм к идеям Божественного Разума не происходит. Этот переход может

совершаться только через высшую часть души, иначе говоря — через врожденные формулы идей. От телесных форм, которые полностью подчинены времени, поскольку подвергаются изменениям под воздействием их сущности и состояния, происходит переход к вечным формам Божественного Разума — вечным потому, что они ни в какой своей части не подвергаются изменениям. Переход этот происходит через формы человеческого разума, которые отчасти являются вечными, а отчасти подчинены изменениям времени. Дело в том, что формы человеческого разума остаются неизменными благодаря своей сущности, но из-за изменения своего состояния из покоя переходят в действие и, наоборот, от действия переходят в состояние покоя. Мастер, собираясь придать форму материи, сам располагает материю к принятию формы. По этой причине Высокий Разум, имея цель ежедневно формировать наш разум посредством идей, прежде подготовил его с помощью оттисков идей к этому формированию. Высокий Разум поставил над нами, как сказал пророк, свет лица своего, для того чтобы мы созерцали его свет в своем свете. Так устроено, очевидно, для того, чтобы идея посредством своевременно пробужденной в сознании формулы разгоралась в нашем разуме так, как с помощью серы разгорается в дровах огонь, или как благодаря своей ясной и прозрачной природе возникает в воздухе свет. И как природа украшает свою материю, почти точно так же однажды Бог изукрасил всеми формами свою, по природе (как полагают некоторые) небесную, материю, и в каждый отдельно взятый момент украшает стихийную природу (*natura elementalis*). Поэтому вполне правдоподобно, что однажды Бог наполнил всеми идеями ангельскую, если можно так выразиться, природу, а одушевленную природу (*natura animalis*) наполняет каждодневно. Этой мистерии платоников в известной своей части соответствует и мнение Авиценны и Алгантела, ибо они полагают, что в подлунном мире как стихийная, так и интеллектуальная материи подчинены некоему Божественному Разуму как своему формирующему началу. При этом телесные формы являются инструментами Божественного Разума, предназначенными для упорядочения стихийной материи; сам Божественный Разум отпечатывает субстанциональные формы на уже подготовленной к этому времени материи. Точно так же они считают, что человеческий разум часто так формирует себя под влиянием образов тел, под воздействием чувств и воспринятых фантазий, что превращает себя в божественную интеллектуальную способность. До тех пор пока Божественный Разум воздействует на разум человеческий, до тех самых пор человеческий разум остается подвержен ежедневному формированию. Умственное восприятие есть не что иное, как формирование, совершающееся под воздействием божественного умственного



восприятия. То, что мы называем памятью, есть способность, облегчающая наше произвольное обращение к Божественному Разуму. Но оставим пока в стороне мнения арабов, хотя они и большие поклонники Платона. Вернемся к мыслям самого Платона.

В мысли о том, что мы можем истинно познать вещь, только будучи сами сформированы идеями, Платон, кажется, утвердился на основании следующих доказательств. Первое доказательство. Обозначение круга может изменяться, так как с изменением в языке круг может получить иное название. В этом случае и словесное описание круга также может изменяться. Образ (*idolum*) круга также изменяем, ибо созданный деревянный круг может сломаться, а нарисованный круг исчезнуть. Формула также подвержена изменению — по той причине, что из потенции или состояния покоя она может переходить в действие, а из действия в состояние покоя. Но то, что постигается через познание круга, является неизменным, поскольку является универсальным и иным быть не может. По этой причине для постижения неизменного рационального основания круга требуется существование неподверженной изменению идеи.

Второе доказательство. Круг, который вытачивается на токарном станке или рисуется на стене, не является чистым, поскольку в нем всегда присутствует нечто, присущее прямой фигуре. Сходным образом фантазия, следующая за зрительным восприятием круга, не может поспеть за чистым рациональным основанием круга. Чистое рациональное основание полностью отделено от представленной нашей фантазии фигуры. Также и наш здравый смысл впадет в заблуждение, когда прислушивается к тому, что нашептывает ему фантазия. Следовательно, у нашего здравого смысла остается единственный путь — это путь, ведущий к чистой идее, с помощью которой он сможет распознать чистый круг.

Третье доказательство. Истинное познание круга состоит в том, чтобы познать то, что, собственно, есть круг. Четыре предшествующих позиции, а именно — обозначение круга, его словесное описание, образ круга и его формула, скорее означают качество, нежели субстанцию, поскольку и сами являются качествами.

Четвертое доказательство. Истинный и совершенный способ познания идет по стопам способа существования. Поэтому, как Божественный Разум зачинает и порождает как круг, так и прочие виды вещей посредством идей, являющихся образцами для других идей (*idea ideatum*), точно так же посредством идей должны познавать и круг, и прочие виды вещей все прочие разумы. Дело в том, что все знания в соответствии со своими силами должны подражать первому знанию. Истина сотворенной вещи заключается в полном соответствии с идеей о ней самой. Что же касается знания, то оно заключается главным образом в соответствии нашего разума

с истиной. Но наш разум не может соответствовать истине самой вещи, если не соответствует идее этой вещи. В соответствии нашего разума с идеей вещи и заключается истинность, то есть в том, что наш разум познает вещь через ее идею, являющуюся причиной вещи, поскольку истинное знание возникает через познание причины. На этом основании теология евангелиста Иоанна, именующая идеей божественное рациональное основание, называет само это божественное рациональное основание истиной, поскольку вещи и истинно существуют, и истинно познаются благодаря истине.

Пятое доказательство. Наш интеллект и познает, и оценивает все, что было создано, на основе собственных абсолютных рациональных оснований. Все чувственно воспринимаемое по большей части по своей природе доступно всем чувственно воспринимающим субъектам. При этом чувственно воспринимаемое не изменяется с изменением чувственно воспринимающего. Точно так же умственно постигаемые рациональные основания везде и всегда являют себя рационально воспринимающим субъектам. Притом эти умственно воспринимаемые рациональные основания остаются стабильными в самих себе, в то время как дух умственно воспринимающего субъекта может приближаться к ним то в большей, то в меньшей степени. Рациональные основания этого рода превосходят все тварные вещи не только потому, что через них, словно через определенные правила, все сотворенное получает свое обоснование или отвержение, но и по той причине, что рациональные основания как по своему объему, так и по своей простоте превосходят все сотворенные вещи. Вследствие этого рациональные основания такого рода пребывают в самом Боге. С помощью этих рациональных оснований он отделяет одно от другого и упорядочивает. Следовательно, когда интеллект постигает этого рода рациональные основания, он некоторым образом постигает и самого Бога, в котором находятся эти рациональные основания, а также те вещи, образцами которых служат эти рациональные основания. При этом, однако, наш интеллект в соответствии с неким природным происхождением прежде постигает Бога, в котором находятся рациональные основания, а не вещи, внутри которых отсутствуют их рациональные основания, хотя они и находятся рядом с этими вещами.

Никому не должно показаться чем-то неправдоподобным то, что все телесные вещи скорее познаются через их бестелесные образцы, нежели бестелесные образцы вещей познаются через телесные вещи. Ибо посредством духовных образов чувственно воспринимаемых вещей, независимо от того, пребывают ли они в наших чувственно воспринимающих способностях или в зеркалах, мы воспринимаем нашими чувствами чувственно воспринимаемые тела, а не наоборот. Но при этом мы часто настолько впадаем в этом

деле в заблуждение, что, созерцая духовные образцы вещей, часто полагаем, что созерцаем исключительно телесную природу вещей. Что удивительного в том, что даже дети, видя в зеркалах бестелесные симулякры тел или помышляя во сне о духовных образах, верят, что действительно видят тела? Но подробнее мы поговорим об этом в последующем нашем рассуждении. Прибавь к этим рациональным основаниям два знака (signa) — один посредством интеллекта, а другой посредством воли. Посредством интеллекта добавь знак следующим образом. В размышлении о природном виде либо красоте мы сначала измышляем некое представление о красоте, имеющее нечто общее с отдельными красивыми вещами. К этому мы тотчас прибавляем некоторые качества красоты, выведенные из придуманного нами ее образа. Мы допустим, возможно, что эти понятия можно измыслить с помощью от рождения присущей нашему разуму формулы красоты. Но, поразмыслив долее, мы обнаруживаем, что определенная нами природа красоты, поскольку она чиста, является беспредельной и что она, будучи беспредельной, является Богом. Но ни один человек, пожалуй, находясь в здравом уме, не согласится с тем, что беспредельную природу и самого Бога можно постичь посредством предельной формулы, стоящей ниже Бога — на огромном от него, прямо-таки несравнимом расстоянии. Следовательно, наш разум, выведенный с помощью своей формулы из состояния покоя в состояние действия, каким-то образом подтягивается снизу к божественной идее, а уже будучи подтянутым к ней, поднимается над самим собой. Ни одна вещь не может возвыситься над собой, если ее не влечет стоящая над ней сила, ибо как может вода летать в воздухе, если ее не будет поднимать вверх жаркий воздух? Однако формула, сама будучи лучом идеи, под воздействием некоего природного побуждения легко добирается до своей идеи. При этом формула вместе с собой поднимает вверх и наш разум, в который влит луч идеи. Когда луч идеи возвращается к своей идее, он втекает в нее, словно в породивший его источник. При этом луч идеи подобен солнечному лучу, отраженному обратно к Солнцу. При соединении луча идеи и самой идеи возникает нечто единое, состоящее из нашего разума и Бога. Отсюда божественный богослов Павел говорит: «Тот, кто приникает к Богу, становится единым духом».

Знак через волю следующий. Наш разум получает столь изумительное наслаждение в ясном познании истины, что оно превосходит все пределы человеческого наслаждения. Точно на такое же положение в жизни, на том же самом основании, претендует воля и все прочее — так, словно это положение находится на самой вершине природного строения и выше него уже нет ничего, чего можно было бы пожелать.

Этими доказательствами и другими, весьма с ними схожими, Платон, как нам кажется, убедил самого себя, что человек не может высказать ничего такого, чему не научил его Бог. Поэтому в том же самом письме Платон говорит, что божественным таинствам нельзя научить словами. Однако если кто-нибудь очень долго общается с божественными началами и ведет подобную им жизнь, в его душе внезапно, словно от разбрасывающего вокруг себя искры огня, начинает сиять и питать самого себя свет истины. Именно это, пишет Платон, случилось с ним самим. Платон говорит это совершенно справедливо, поскольку еще прежде, в письме к царю Дионисию, он писал, что все попечение его разума направлено на изучение божественных начал. Наконец, Сократ полагал, что с помощью очищения разума это изучение божественных начал сможет достичь всего, что оно желает. По этой причине, оставив в стороне заботы о своих обычных изысканиях, Сократ обратился к моральной философии, дабы его разум, очищенный благодаря ей от телесной замутненности, мог везде и всегда воспринимать лучи и свет божественного солнца. Сначала этого достиг Сократ, а затем, по примеру Сократа, достиг, как мне кажется, и Платон.

Но вернемся к установленному нами порядку изложения. Платон в седьмой книге диалога «О государстве», назвав Бога самой добротой, добавил, что едва ли кто-нибудь в состоянии воспринять эту доброту, но что, игнорируя ее, невозможно ничего ни познать, ни правильно совершить в частной и в общественной жизни. Аристоксен утверждает, что Сократ и Платон позаимствовали это от индийских философов. Об этом Сократ самым недвусмысленным образом говорит Феагу, а именно, что все познается только от Бога. Это мы уже изложили в предшествующей книге.

В шестой книге диалога «О государстве» Платон сравнивает Бога с Солнцем. Как мы изложили это в книге о любви, какое положение занимает начало, являющееся высшим в роде чувственно воспринимаемых вещей, по отношению к чувственному восприятию и чувственно воспринимаемому, точно такое же положение занимает начало, высшее в роде умственно постигаемых вещей, по отношению к умственному восприятию и умственно воспринимаемому. Солнце порождает наделенные зрительной способностью глаза и видимые взором цвета. Солнце дает глазам рождение, силу зрения и действие видения, поскольку без света мы ничего не видим в нашем действии видения. С другой стороны, Солнце дает рождение многообразию цвета и ту силу, с помощью которой многообразие цвета может приводить наши глаза в движение. Оно дает также действие, посредством которого эти цвета приводят наши глаза в движение. Так и Бог, пишет Платон, дает разумам сущность, затем качественное превосходство умственного воспри-

ятия и, наконец, облакает разумы в само умственное восприятие. Бог также дает сущность умственно постигаемым вещам, дает силу, с помощью которой умственно постигаемые вещи могут приводить в движение наш разум, дает им действие, посредством которого они приводят наш разум в движение. Следовательно, Бог соединяет действие нашего разума с действием умственно постигаемых начал точно так, как солнечный свет соединяет действие нашего глаза с действием всего многообразия цветов. И как в зрении заключено тройное действие, а именно — движение цвета, взгляд глаза и блеск света, взаимно объединяющий прочие действия, так происходит и в умственном восприятии, где действие умственно постигаемых начал Платон именует истиной, а действующую способность нашего разума называет познанием. Действующей способностью и узлом, связующим и то и другое у Платона является Бог, заставляющий наш разум с надлежащим умением умственно воспринимать, а вещи истинным образом представлять нашему умственному взору. Бог дает нам возможность воспринимать его умственно. По этой причине евангелист Иоанн говорит, что разум Бога есть путь, истина и жизнь, и что к Богу можно прийти только через его разум, ибо Бог есть истина умственно постигаемых вещей, Бог есть жизнь умственно постигающего разума, Бог есть путь, по которому вещи сами втекают в наш разум и на котором наш разум устремляется навстречу познаваемым вещам. По этой причине в другом месте евангелист Иоанн говорит, что только те люди могут видеть дух истины, рядом с которыми и в которых есть Бог. Ведь если благие вещи (*res bonae*), подчиняясь рациональному основанию доброты, приводят в движение нашу волю, и поскольку сама доброта посредством доброты заставляя нашу волю двигаться по направлению к доброте, если мы при этом в отдельно взятых людях и вещах не ищем ничего, кроме доброты, то из этого следует, что, поскольку истинные вещи, подчиняясь рациональному основанию истины, приводят в движение наш интеллект, наш разум умственно воспринимает исключительно истину.

Однако никто не сомневается, что доброта и истина есть Бог. Лучащиеся светом глаза видят светящиеся общим для всех светом предметы. Наполненные воздухом уши слышат, благодаря общему для всех воздуху, разлитые в нем звуки. Изрекающие истину разумы понимают — благодаря всеобщей истине — истинные начала и провозглашают их во всеуслышание. Так же и добрая воля, которая побуждается всеобщей добротой к добрым делам. Озаренный солнечным светом глаз видит в нем цвета и фигуры тел, созерцает в этом свете цветное многообразие тел и их фигуры, в действительности же не видит при этом ничего, кроме самого света. Именно так обстоит дело, несмотря на кажущееся впечатление, что

наш глаз созерцает различные вещи. Дело в том, что вливающийся в глаз солнечный свет сверкает разнообразным блеском в соответствии с многообразием тел, отражаясь от которых он попадает в поле нашего зрения. Этот отраженный от тел свет и воспринимает наш глаз. При этом глаз не удерживает свет, находящийся в самом источнике света. Точно так же и наш разум, озаренный божественным лучом, постигает в этом луче рациональные основания всех вещей, источником которых является Бог и которые сами являются Богом. По этой причине наш разум умственно воспринимает посредством божественного луча и только таким образом познает божественный свет. Однако наш разум, как представляется, познает и противоположно направленные начала. Это происходит оттого, что разум умственно постигает под воздействием взаимно противоположных идей и рациональных оснований. Мы ежедневно познаем все через божественный луч и шаг за шагом воспринимаем сам свет под видом той или иной фигуры вещей. Тем не менее мы сможем узреть чистый, свободный от всех идей, совершенно беспредельный в своем источнике свет Бога не прежде, нежели достигнем того состояния чистейшего разума, в котором сможем единым взглядом созерцать сам этот свет, сверкающий блеском одновременно всех идей. Тогда, как говорит великий глашатай истины евангелист Иоанн, мы узрим Бога таким, какой Он есть, ибо познаем Бога как Бога. Ныне же мы, будучи сформированы той или иной идеей, видим его как тот или иной вид вещей. Согласно Иоанну, теологи в этой жизни суть сыновья Бога, поскольку ежедневно реформируются под влиянием божественных идей. Ряд этих идей Иоанн именует божественным рациональным основанием, жизнью всех вещей, светом не только ангельских, но и человеческих разумов. Всех человеческих разумов, я это подчеркиваю. Дело в том, что божественное рациональное основание так озаряет каждого приходящего в этот мир человека, что все то, что каждый человек умственно воспринимает, он воспринимает в самом Боге и через Бога. Умы, находящиеся в потемках, не постигают Бога, поскольку не признают, что видят все через него. Названные мною разумы слышат глас божественного духа, веющего, где захочет, но не знают, откуда он приходит и куда уходит. Когда древние теологи поняли это, они навсегда соединили занятия философией с религиозным благочестием. Философия Зороастра, как свидетельствует Платон, была не чем иным, как мудрым благочестием и божественным почитанием. Также и все рассуждения Гермеса Трисмегиста начинаются с обетов и завершаются жертвоприношениями. Вся философия Орфея и Аглаофама целиком вокруг восхвалений Богу. Пифагор начинал свои занятия философией с утреннего пения священных гимнов. Платон наставлял в каждом отдельном случае начинать

с Бога не только речи, но также и размышления, и сам всегда начинал с Бога. Но на короткое время вернусь назад к Пифагору. Когда Пифагор обнаружил, что более длинная сторона прямоугольного треугольника в квадрате равна по длине сумме двух других, взятых в квадрате, он с молитвой принес в жертву Богу гекатомбу — как человек, считавший, что нельзя ничего и нигде увидеть истинного без света величайшей истины. На этом основании была придумана богиня мудрости Афина, рожденная из головы Зевса. Отсюда и знаменитая стихотворная строка: «Ab Jove principium, Musae, Jovis omnia plena» («От Зевса начало, о Музы, Зевса исполнено все»).

## ГЛАВА 2

*Первый вопрос касательно восхождения к Богу,  
а именно, каким образом наш разум  
восходит к божественной идее*

ЗДЕСЬ возникают три вопроса. Первый: каким образом наш разум возвышается до божественной идеи. Второй вопрос: по какой причине при этом мы не замечаем, что видим Бога. Третий: каким образом Бог усердно вливает в нас само умственное понимание, что, собственно, Платон утверждал в сказанном нами выше. В данный момент мы так ответим на первый вопрос. Когда возбужденная созерцанием фигуры какого-либо человека наша фантазия формируется под воздействием человеческого симулякра, тогда скрывавшаяся дотолы в тайниках нашего разума формула человеческого вида, получив толчок, начинает быстрое движение. В этот момент наш разум с помощью своей деятельной способности формирует острие своего рационального начала, которое он прежде того уже сформировал в состоянии покоя. Это формирование отличается следующим: либо умственное понимание (*intelligentia*) является чем-то двойственным, либо двойственным является происхождение умственного восприятия. Когда острие нашего рационального основания сформировано, начинает формироваться идея человека, иными словами, то рациональное основание, с помощью которого Бог порождает человека. Таким образом, наш разум через формулу идеи человека приспособливает себя к идее человечества, подобно тому как получивший от перстня свою фигуру воск, осторожно соотнесенный с ним, полностью совпадет со своим образцом. Само такое прилаживание есть верное и четкое умственное постижение человека. По этой причине Платон в «Пире» говорит, что наш любящий божественную красоту дух, прикасаясь к божественным рациональным основаниям, прикасается уже не к симулякрам вещей, а порождает истинные вещи в себе самом и вскармливает уже

порожденные. При этом наш дух становится другом Бога и обретает, по сравнению со всем прочим, бессмертие.

Однако, как кажется, никто не раскрыл это яснее, чем евангелист Иоанн. Он не говорит, как обычно говорят другие, что человеческий разум, когда соприкасается с чем-то истинным, видит некую истинную вещь. Напротив, он говорит, что, прикасаясь к чему-то истинному, наш разум создает истину. В действительности наш разум достигает того, что свойственно Богу, который есть сама истина. Он становится в определенном смысле формой разума. В тот момент наш разум, облачившись в идею, становится самой истинной, созданной этой идеей вещи. Так действуют все созерцающие, которые, как говорит Иоанн, заимствуют у полноты божественного рационального основания. Дело в том, что всякий, кто истинным образом созерцает какой-нибудь вид вещей, вбирает в себя какую-нибудь из идей, полнотой которых является само божественное рациональное основание. Достигшие в своем деле совершенства теологи называют разум огненным золотом (*aurum ignium*). Подобно тому как золото облекается в форму огня, с помощью которой золото нагревается, расплавляется и начинает сиять, так и человеческий разум, облеченный в идеи божественного разума, начинает с их помощью озаряться светом истины и пылать жаром доброты. Апостол Павел также утверждает, что человеческий разум, созерцающий божественные начала, переживает каждодневное обновление, трансформируется вместе с Богом в один и тот же образ и становится единым с Богом духом. Гермес Трисмегист говорит, что из чистого разума и божественного начала произрастает единый дух. Все платоники доказывают, что при созерцании рациональных оснований мы прикасаемся к божественному рациональному основанию скорее неким субстанциональным, нежели воображаемым влечением нашего разума. Кроме того, они утверждают, что наше собственное единство разума (*unitas mentis propria*) неким не поддающимся описанию образом соединяется с Богом — единством всех вещей. Обо всем этом Платон часто пишет в «Федре», «Послезаконии» и в других своих сочинениях. Особенно он подчеркивает это в «Федре», когда говорит, что созерцание божественных начал происходит отдельно от созерцания прочих начал. Платон утверждает, что при созерцании божественных начал наш разум испытывает непосредственное очищение, принакает к Богу и наполняется им. В «Послезаконии» он пишет, что человеческий дух, совершенный благодаря созерцанию божественных начал, приходит в полное единение с божественным единством. То же самое Платон говорит в «Государстве».



## ГЛАВА 3

*Второй вопрос. По какой причине  
в вышеописанном положении мы  
не замечаем, что видим Бога*

НА второй вопрос мы можем ответить следующим образом. Глаз, сформированный видом цвета, видит цвет, но не различает вид, при помощи которого он видит. Быть может, точно так же и наш интеллект, определенным образом сформированный идеей, может тотчас умственно воспринимать, благодаря этой идее, созданный этой идеей природный вид, но при этом не может созерцать саму идею, но даже если и может, то уж, во всяком случае, не может узнать ее. Возможно, так происходит в начале процесса созерцания нашим интеллектom своего объекта и внутреннего приспособления к нему. Когда же наш интеллект в своем созерцании продвигается вперед и все более приспособляется к своему объекту, он начинает яснее воспринимать и узнавать саму идею. Однако там, где наш интеллект видит идею, он тем не менее еще не может ее ясно различать. Ведь дети, разглядывая свои фигуры на озаренной солнечным светом поверхности воды, полагают, что они видят их не в разлитом снаружи свете, а в глубине воды.

Точно так же наш, еще не обработанный, разум, видя в горнем Боге рациональные основания вещей, думает, что видит их в самом себе или в других вещах. Это происходит главным образом потому, что находящееся в Боге рациональное основание вещи, например рациональное основание воздуха, не передает нам образ Бога как Бога, как свободное и независимое начало универсума, но лишь как образ воздуха. На основании этого получается, что наш разум, когда его окружает со всех сторон рациональное основание божественного воздуха, начинает умственно воспринимать Бога не как Бога, а как воздух — наш разум видит воздушного бога, иначе говоря, Бога, начертанного в соответствии с природой воздуха. Ангелы, сформированные одновременно всеми идеями, созерцают источник всеобщей природы на основании всего набора идей, ибо божественные субстанции полностью пронизывают собой универсум, а не частично, как это делают люди. Поэтому, где только божественные субстанции видят идеи, они тотчас сосредотачивают на них свое внимание. То же самое сможем делать и мы, когда полностью трансформируемся в Бога. А ныне мы впадаем в то же самое заблуждение, что и простецы, которые, способные видеть глубокой ночью при свете Луны, утверждают, что видят благодаря свету Луны, хотя свет, при котором они видят даже ночью, на самом деле является светом Солнца. Так, неблагодарные люди утверждают, что

видят благодаря природному свету то, что видят на самом деле во всеобщем божественном свете. А что, если бы солнечный шар не восходил и не заходил, или мы были бы не в состоянии зрительно воспринимать его в присущем ему виде? В этом случае, никто не знал бы, откуда в воздух исходит этот свет, благодаря которому мы все видим. Точно так же никто не знает, откуда испускается в наш разум тот свет, благодаря которому мы способны все различать, потому что Бог, от которого исходит этот свет, скрыт от нас. Однако свет этот ниспускается к нам так, что становится началом нашего умственного восприятия, его серединой и его пределом. Началом нашего умственного восприятия этот свет становится на следующем основании. Дело в том, что зрительная способность нашего глаза возникает под воздействием внешнего света, который выступает здесь как универсальная причина, а также под воздействием некоей внутренней, вспыхнувшей от внешнего света, искры как от частной причины. Точно так же наша деятельная способность умственного восприятия зависит одновременно и от обширного разума Бога, и от нашего собственного разума. Исходящий от Бога свет становится серединой нашего умственного восприятия потому, что в этом свете мы можем различать вечные рациональные основания, которые существуют только в вечности. Наконец, пределом нашего умственного восприятия этот свет является вот почему. Мы способны узнавать только его. Ибо вечное рациональное основание любой вещи таково: в вечности, в соответствии с ее собственной сущностью, не может быть ничего иного, кроме вечности. Здесь раскрывается божественное таинство нашего Платона, которое мы находим в седьмой книге его «Государства». Там Платон говорит о том, как теолог, опираясь на удобные для доказательства ступени и основания, восходит к самому началу универсума, касается и крепко держится за него, постоянно прилегает к тем началам, которые тесно связаны с началом универсума. Ибо только тот может достичь предела универсума, кто стремится к нему, восходя не по телесным ступеням чувственно воспринимаемых тел, а совершая путь к видам с помощью видов через сами виды.

Краткое изложение слов Платона будет таким. Теолог с помощью действий и рассуждений очищает свою душу от телесных аффектов. Он отделяет рациональное основание от ложных предположений о чувственно воспринимаемых вещах. Он приглашает свой разум к восхождению к истине по ступеням видов, иначе говоря, по ступеням беспредельных по своему происхождению формул, через виды, то есть через то формирование, которое дают нам идеи. Теолог восходит к видам, то есть к созерцанию самих идей, а также видов природных вещей. Эти виды, говорит Платон, плотно примыкают к началу универсума, поскольку это начало является источником

видов. Разум теолога, говорит Платон, прикладывается к видам, иначе говоря, проникает в них и получает от них форму. Через полученную от видов форму теолог, говорит Платон, прикасается к Богу, то есть получает форму от божественного разума. Платон добавляет при этом, что разум теолога крепко держится за Бога. Это происходит, как я полагаю, по двум причинам. Когда разум начинает действовать таким образом, он уже никогда не может полностью отойти от этого. С другой стороны, наш разум, после того как он, путем продолжительного созерцания, уже сформировался с разных сторон под влиянием божественного разума, получает способность настолько превышать человеческие мыслительные способности, что уже способен созерцать самого себя через Бога, созерцать Бога и все созерцать в Боге. Здесь Платон называет Бога множеством имен. Он называет его началом (*principium*), пределом (*finis*) и видом (*species*). Началом Платон называет Бога потому, что от него берет начало все — в частности, от него берет начало умственное постижение (*intelligentia*). Пределом он называет Бога потому, что в нем находит свое завершение умственное постижение и вообще все во Вселенной. Видом он называет его за то, что Бог сам является тем действием, которое создает и формирует все выходящие из него как из своего начала вещи. С другой стороны, Бог переделывает и заново формирует те же самые, возвращающиеся к нему как к своему пределу, вещи. Кроме того, в Боге через постижение истины получает свою форму всякий разум.

Платон называет также четвертое имя Бога, а именно — он именует его благом (*bonum*), или самой добротой (*bonitas*). Свойством блага является то, что оно разливает себя, привлекает к себе вещи и совершенствует их. Бог, производя вещи, разливает себя, совершенствует, путем наделения формой, исходящие от него вещи и дает новые формы возвратившимся к нему вещам. Платон ставит благо выше разума и выше сущности, а именно выше того разума, который является оком, вмещающим в себя незримую истину, и страстно стремится к доброте. Ибо о Боге не говорят, что Он, де, вмещает в себя истину и страстно стремится к доброте. Он сам есть сама истина и сама доброта. Однако, в соответствии с самим возвышенным чувством, Бога можно именовать разумом, поскольку ему отнюдь не неведома его собственная божественная истина. С другой стороны, его можно назвать разумом, поскольку из него по причине некоего избытка божественной доброты вытекают многочисленные разумы. Платон помещает благо выше той сущности, которая является субъектом самого бытия. Он помещает благо даже выше того бытия, которое является действием сущности, ибо такое действие, смешанное с пассивной потенцией, является нечистым и беспредельным. Тем не менее перипатетики называют

Бога бытием, также Он есть чистое и абсолютное действие, через которое все сущности получают действие бытия.

Плотин и Прокл помещают единое и благое начало выше сущего (*ens*) по следующим причинам. Втекание (*influxus*) единого и благого начала распространяется шире, чем втекание сущего. Материю и лишенную формы потенцию следует скорее назвать соучастницей единого и благого начала, нежели соучастницей сущего. Дело в том, что бытие возникает через форму, а материя лишена формы. По этой причине материя жаждет приобщения к единому и благому началу. Эту аргументацию, как мне представляется, Плотин и Прокл позаимствовали у Дионисия Ареопагита. Кроме того, как не тождественны друг другу множество (*multitudo*) и ничто (*nihilum*), точно так же не тождественны между собой сущее (*ens*) и единое (*unum*). Сущее и единое, дабы у вещей неразумно не возникло два начала, были поставлены не в равное положение. С другой стороны — сущее не стоит выше единого, поскольку в этом случае единое имело бы участие в сущем, и единое, тем самым, уже не было бы единым, но вместо единого было бы одновременно и единым, и сущим. Из этого следует, что единое стоит выше сущего. Наконец, чем проще способно обозначать что-либо единство (*unitas*), по сравнению с тем, как это может делать сущее (*ens*), в котором заключены и сущность (*essentia*), и бытие (*esse*), тем в большей степени единство, по сравнению с сущим, соответствует первому началу вещей. Плотин и Прокл не допускают отделения бытия от сущности, дабы действие не отделялось от собственной потенции. Плотин и Прокл хотят, чтобы никто не удивлялся, что они называют начало вещей единством. Они рассуждают так. Начало вещей следует называть либо единством, либо множеством, либо составленным из единства и множества. Начало вещей не может быть составным, поскольку в этом случае оно находилось бы в зависимости от того, кто связал вместе единство и множество. Множество не лишено единства, поскольку в этом случае и само начало вещей было бы лишено всякого качественного превосходства, и универсум был бы также лишен всякого единения. С другой стороны, всеобщее начало должно содержать в себе и всеобщую потенцию. Следовательно, если начало вещей являлось бы множеством, то все, что опускается в это множество, должно было бы получать от этого большую, нежели до того, потенцию. Но поскольку то, что присоединяется к единству, становится от этого сильнее, и, наоборот, то, что отпадает от единства, становится слабее, то из этого обстоятельства следует сделать вывод, что начало вещей непосредственно следует именовать единством (*unitas*). Наконец, поскольку все возникает и сохраняется благодаря единству, то кто же не в состоянии видеть,

что единство является созидательной и охранительной причиной? Точно так же, поскольку все стремится к благу, то бытие есть не просто бытие, а благое бытие. Если вещи не смогут обладать благим бытием, то они, пожалуй, вообще не будут стремиться к бытию, как это доказывает Олимпиодор. По его мнению, все стремится к бытию ради блага. Стало быть, если благо является предельной целью, то, без сомнения, оно же является и первым началом всего во Вселенной. Если первое начало всех вещей стоит выше сущего, то тем более оно стоит выше жизни и разума.

Но когда люди говорят о едином, равно как и когда они говорят о благе, они всегда подразумевают одно и то же. В иерархии вещей благое бытие состоит в единении, поскольку зло создается несогласием и разъединением. На этом же основании выше всеобщей иерархии благое и единое является тождественным самому себе. Блеском этого благого и единого является красота, которая есть не что иное, как рациональная иерархия многих форм, блистающая в разуме, душе, природе и материи. Плотин и Прокл утверждают, что выше означенной красоты, поскольку она является составной, находится единое (*unum*). С другой стороны, выше означенной красоты находится благо (*bonum*), поскольку все и всегда стремится к благу. К красоте стремится только то, что, однажды познав ее, уже способно ее узнавать. Точно так же, мы испытываем потребность в красоте из-за присущей нам потребности блага. Нет сомнения в том, что наше стремление к красоте основано на том, что она, как мы надеемся, в будущем непременно принесет нам пользу. Наконец, мы действительно хотим обладать благом, и это часто у нас получается, когда очевидным образом кажется, что мы обладаем красотой. В наивысшей степени блаженны те люди, которых красота универсума, она же блеск самого блага, с помощью любви превращает в само благо. Превращая в благо, красота одновременно превращает в единое. По этой причине благо соединяет в единое собственной благостью. Поскольку само единое и само благо, представляющие собой тождество, равным образом распространяются во всем и над всем, то и все равным образом по своему природному стремлению, минуя познание, стремится к единому и благому началу. Единое и благое не могут различаться между собой, как если бы они были двумя одинаково устроенными началами. Единое не может стоять выше блага, поскольку ничто не может считаться лучше и внушать большее к себе стремление, нежели благо. С другой стороны, благо не может стоять выше единого, дабы то, что именуется благом, не переставало быть благом. Следовательно, единое и благо полностью тождественны друг другу, поскольку являются одинаковым предметом стремления, точно так же, как все в равной мере избегает разделения и зла.

Блажен тот, кто непосредственным образом соединяется с благом. Но соединение это совершается отнюдь не с помощью умственного качественного превосходства. Дело в том, что умственное качественное превосходство состоит из множества частей и помещается ниже умственно постигаемого начала. По этой причине умственно постигающее качественное превосходство не соответствует единению (*unitas*) и не может прикоснуться к тому, что превосходит умственно постигаемое начало, иными словами, то, что превосходит всеобщее сущее (*ens universum*). Прибавь к этому и то, что мы стремимся к единому и благому началу с помощью некоего побуждения, которое предшествует нашему умственному восприятию. Следствием этого является то, что мы прикасаемся к единому и благому началу неким касанием (*tactus*), превосходящим нашу умственно воспринимающую способность. Это касание, если можно так выразиться, является объединяющим (*tactus unificus*). Это касание происходит через наше единение (*unitas*), а это единение превосходит нашу умственно постигающую способность (*intelligentia*). Кроме того, это касание присоединяет нашу душу к единению всех вещей и их доброте отнюдь не умоглядной скрепой нашей умственно постигающей способности. Напротив, это касание соединяет нашу душу с добротой и единением всех вещей истинным единением самой субстанции. Из этого следует не легкая внешняя и частичная радость, как если бы это была радость человека, видящего благо и слышащего о нем, нет, в результате этого происходит горячее внутреннее общее наслаждение, которое можно сравнить только со вкусом и прикосновением более высокого разума, пробующего на вкус и непосредственно прикасающегося к стоящему выше него умственно постигаемому наслаждению. Определенно, естественная жажда требует себе влаги раньше, нежели мы узнаем от нашего чувства, что хотим пить. Когда мы узнаем, что жаждем, мы тотчас стремимся к воде. Стремление (*appetitus*), следующее за нашим чувственным восприятием (*sensus*), является исключительно предметом нашего умственного воображения и далеко стоит от нашей субстанции. Это стремление, однако, идет впереди нашей субстанции и внутренне ей свойственно. По этой причине, когда мы своим вкусовым ощущением следуем за жидкостью, мы воспринимаем эту жидкость с помощью качественного превосходства не последующего, а предшествующего нашего стремления и совершенным образом переносим ее в нашу субстанцию. Сходным образом пределом движения, в котором создается субстанциональное соединение (*copula substantialis*), наслаждается не то наше стремление, которое следует за деятельной способностью нашего разума, а то, которое предшествует этой

деятельной способности, поскольку именно оно является началом движения. Это предшествующее нашей деятельной способности стремление и утоляет наше желание.

## ГЛАВА 4

*Третий вопрос. Каким образом Бог вливает  
в нас способность умственного  
восприятия*

Но отсюда давайте вернемся к третьему вопросу. Я полагаю, что таково мнение нашего Платона, когда он пишет, что само благо вливает мысль в наш интеллект и истину в умственно постигаемые начала. Это происходит потому, что то благодетельное и дающее жизнь действие, которое есть Бог, постоянно окружает собой свои творения и внедряет себя в каждое из них. Более всего это действие озаряет светом потаенные места нашего разума, очищает его острие, затачивает его, просветляет и непрерывно зажигает. Это действие оживляет врожденные формулы нашего разума и делает это так, что сколько раз мы, не отягощенные заботой, будем прилагать наш разум к исследованию истины, столько раз врожденные формулы, получившие под воздействием дающего жизнь Бога большую жизненную полноту, с большей готовностью будут вырываться наружу. При этом острота нашего разума, зажженная исходящими от Бога лучами, с большей ясностью и с большим рвением начинает вглядываться в истину. Где Бог соотносится с актом умственного восприятия как первое и всеобщее действующее начало, а формула соотносится с актом умственного восприятия как собственное и вторичное действующее начало, где симулякр соотносится с актом умственного восприятия как побуждающее начало, там разум занимает место материи.

Но давайте рассмотрим это на примере. Мы приведем пример для того, чтобы было яснее, каким образом действие умственного восприятия от Бога нисходит на нас. Если Бог, создавая находящуюся в нем самую идею создания разума, подготавливает порождением наш разум и придает ему надлежащую форму, и если приведенное в надлежащую форму движение и звук переходят от одной лиры к другой, то что же удивительного в том, что человеческий разум в своем умственном восприятии созвучен звучанию божественного разума? Представим себе следующее. Какой-нибудь мастер изготавливает тысячу зеркал и, сделав их, начинает в них смотреться. В этой тысяче зеркал отразится тысяча образов самого этого мастера. Если вдруг мастер начнет двигаться так, чтобы его взор был обращен к частям его тела и по мере возможности шевелить своими

частями тела, следя за их движениями глазами, то отражения в зеркалах будут повторять все движения мастера. Движения реальных глаз будут повторяться отраженными в зеркалах глазами. Движения реальных членов тела отразятся таким же образом. Подобно этому Бог создает души. Затем он начинает смотреться в эти души, словно в зеркала. Как результат этого смотрения в отдельных душах возникают образы Бога. Сами эти образы являются разумами наших душ. Возникают многочисленные разумы, как имеется много душ, в которых находятся эти разумы. Однако при этом разум для всех душ един, ибо един отражающийся в душах Бог.

Каждый разум, воспринимая посредством силы умственного восприятия силу Бога, заимствует от него идеи, и делает это через формулы. Отсюда та пророческая способность, которой мы коснулись выше. Запечатлен над нами свет лица твоего, Господи, и в свете твоём увидим мы свет. Определенно, Бог своей созидательной силой, с помощью которой Он творит путем разделения идеи, дает силу нашему разуму и заботится о ее сохранении. Посредством этой силы наш разум в своем умственном постижении прикасается к идеям. Опять же, с помощью уже созданных идей и разделенных рациональных оснований (*rationes discretæ*), Бог отпечатывает и сохраняет в нашем разуме формулы идей. В ответ на движение Бога — иначе говоря, в ответ на действие Бога — в разумах возникает непрерывное движение. Но каким образом это происходит? Заключение в Боге созидательная идея силой каким-то образом склоняется к самим идеям. В свою очередь, идеи начинают склоняться к силе Бога. В это время, благодаря некоему объединяющему смешению, происходит так, что заключение в человеческом разуме сила умственного восприятия, будучи устремленной к Богу, получая свободу, тотчас обращается к формулам, а формулы совместно обращаются к силе умственного постижения. Таким образом действия нашего разума в некоем изумительном созвучии постоянно имитируют действия Бога. Хотя и кажется, что лицо в зеркале смотрит на лицо, отражением которого является, в действительности же лицо в зеркале не смотрит, а является объектом нашего зрения. По этой причине апостол Павел говорит: «Когда вы будете познавать Бога, знайте, что вы уже познаны Богом». Поэтому высокий лик нашей души платоники называют отражением божественного лика. Как следствие, Плотин, Теодор, Афиней и Ямвлих пришли к выводу, что человеческий разум, являющийся не человеческим разумом, а разумом божественным, непрерывно существует и действует в умственно постигаемом мире, причем действие человеческого разума происходит благодаря непрерывному созерцанию идей. Сделать такое умозаключение Плотина, Теодора и Ямвлиха побудили главным образом два соображения. Первое из них таково. Высший



разум души, поскольку сам по себе он является интеллектуальной сущностью, умственно постигает посредством сущности — подобно тому как согревает посредством своей сущности огонь и охлаждает посредством своей сущности вода. При этом, однако, потенция души, стоящая ниже разума, не способна умственно воспринимать через потенцию. Стало быть, как огонь постоянно согревает, так и разум постоянно умственно воспринимает. Но объектами умственно воспринимающей способности являются вечные виды вещей. Однако интеллект в своем умственном восприятии не привязывает себя к обманчивым симулякрам представившихся ему объектов. Напротив, чтобы получить истинное умственное восприятие, наш интеллект соединяет себя с самими объектами. Следовательно, наш разум находится в постоянном единении с вечными видами и, таким образом, является ревностным почитателем храма вечности. К этому относится и знаменитое изречение Ямвлиха: «Бытие нашего интеллекта есть не что иное, как умственное постижение божественных начал (numina)», ибо Ямвлих считает, что как единым является действие Солнца, освещающего Луну, а также Луны, освещаемой светом Солнца и самой светящей на Солнце отражением его света, — точно так же тождественным является действие, с помощью которого божественный разум создает и освещает наш разум. С помощью этого действия наш разум создается и освещается, и в некоем естественном созерцании обращается к Богу. Сходным образом наше отражение в зеркале в процессе того же самого действия смотрит на наше лицо, в процессе которого наше лицо смотрит на свое отражение в зеркале. И подобно тому как это отражение возникает благодаря тому, что мы смотримся в зеркало, точно так же оно сохраняется благодаря тому, что в свою очередь смотрит из зеркала на нас. Таково подобие нашей души Богу.

Второе соображение. Разумная душа возникает от божественного разума и соединяется с телом. В результате она занимает среднее положение между разумом и телом. Если бы душа была соединена только с разумом, она не уделяла бы жизни телу. Если бы душа была соединена только с телом, она не обладала бы способностью умственного постижения. Следовательно, душа одновременно соединяется и с разумом, и с телом. Это похоже на то, как линия одновременно касается и центра круга, и его окружности. Другим примером может служить солнечный свет, который одновременно и соединен воедино, и разлит по воздуху. В каком отношении находится разумная душа к телу, в таком же отношении находится и разум к душе. Но сама телесная жизнь есть не что иное, как непрерывное действие души, неотделимое от нее самой, влитое внутрь тела. Следовательно, жизнь разумной души есть не что иное, как соединенное с душой бесконечное действие божественного разума.

При этом действие божественного разума не отделяется от Бога. Душа привносит в телесную жизнь семена предназначенных рождению вещей, а Бог зажигает в душе огоньки вещей, уготованных к познанию. Телесная жизнь есть симулякр разумной души, а жизнь разумной души есть симулякр божественной жизни и божественного разума. Во главе телесной жизни стоит низшая часть души, являющаяся потенцией того питания, которое предназначено телесной жизни. Если эта низшая, соединенная с телом, часть души находится в состоянии непрерывной деятельности, в которой она определенным образом оперирует своим собственным бытием, то значительно более интенсивную деятельность ведет куда более мощная высшая потенция, поскольку она теснее соединена со своим источником. Эта высшая потенция находится в состоянии постоянной деятельности, оперируя при этом своим собственным бытием. Действие высшей потенции души связано с разумом, из которого она непосредственным образом и проистекает. Разум может проистекать только из разума. Что касается стоящего выше нас разума, являющегося чистым интеллектом, то как таковой он питается чистыми умопостигаемыми началами, иначе говоря, наслаждается истиной в ее чистом виде. Наш разум сможет наслаждаться чистой истиной, если будет принимать участие в пирах высшего разума.

Мы с полным правом помещаем в душе непрерывную и сущностную способность умственного восприятия. Все дело в том, что способность умственного восприятия согласуется с вечными причинами ее сущности — души. Именно по этой причине мы и помещаем способность умственного восприятия в душе. Душе от рождения свойственно непрерывное и сущностное стремление к обладанию благом. Точно так же естественным и сущностным является созерцание истинного начала. Это созерцание истинного начала можно назвать иначе, пользуясь выражением Ямвлиха, — неким прикосновением к истинному началу. Я полагаю это прикосновение превосходящим по времени и по качеству всякое размышление и рассуждение. Эту мысль божественный Ямвлих дополнительно подкрепил следующим соображением: как мы прикасаемся к временным и случайным началам с помощью временного и случайного познания, точно так же к вечным и неизбежным началам следует прикасаться с помощью сущностного и непрерывного знания. Это сущностное и непрерывное знание точно так же предшествует нашему изучению вещи и опережает его, как состояние покоя предшествует движению, опережая его. Временное познание следует за изучением так, как случайный результат следует за движением и временем. Считают, однако, что божественное действие разума, которое происходит при созерцании и прикосновении к божественным началам, не прекращается в самом себе из-за воздействия на

него низших деятельных способностей. При этом все то, что имеет отношение к умственному сосредоточению и вниманию, прерывается под влиянием низших сил. Иначе говоря, рациональные умственные действия, возникающие при размышлении интеллектуальные рациональные основания имеют обыкновение прерываться по причине деятельности низшего порядка. И наоборот, деятельность низшего порядка может прерываться под воздействием рациональных умственных действий. Но почему мы не обращаем внимания на столь удивительное явление, создаваемое нашим божественным разумом? Быть может, потому, что из-за непрерывного созерцания мы отвыкли обращать внимание и удивляться. Или, быть может, это происходит оттого, что средние силы нашей души (*mediae vires animae*) — я разумею здесь рациональное начало и фантазию, — заняты преимущественно житейскими нуждами, недостаточно ясно ощущают творения великого разума? Например, когда наш глаз видит что-то перед собой, наша фантазия, занятая в это время другими вещами, как бы не видит того, что видит наш глаз. Но когда средние силы находятся в состоянии покоя, в них, словно в зеркало, вливаются искры интеллектуального созерцания. Отсюда возникает и истинное рассуждение (*ratiocinatio*) и истинное умственное восприятие (*intelligentia*). При этом человеческое умственное постижение возникает из божественного умственного постижения. Нет поэтому ничего удивительного в том, что в нашем разуме возникает то, чего мы не можем предчувствовать. Ведь мы можем заметить нечто только тогда, когда оно уже переходит в средние силы нашей души. По этой причине, в то время как сила нашего желания кипит и жаждет, мы замечаем это только тогда, когда напряжение этой страсти достигает нашей фантазии. Разве мы не желаем вечно пищи? Однако мы не можем с точностью оценить постоянное действие этого стремления к пище. Точно так же мы не можем с точностью взвесить непрерывное умственное восприятие нашего разума. И наше умственное восприятие отнюдь не становится слабее и хуже от того, что мы не замечаем своего умственного восприятия. Напротив, оно становится от этого еще интенсивнее. Часто случается, что, когда мы поем или когда бежим, мы начинаем задумываться о том, что мы делаем, а именно, что мы поем или бежим. И по этой причине еще усерднее и поем, и бежим. Дело в том, что когда мы обращаем на это свое внимание, то это внимание к действию рассеивает и отвлекает напряжение нашей души и ослабляет само наше действие. Новички в любом виде искусства работают, всегда обращая пристальное внимание на собственные действия, а мастера-ветераны, не обращая особого внимания на свои действия, пользуются в своей работе исключительно своими навыками, словно следуют указаниям самой

матери-природы. Что же мешает непрерывному характеру восприятия нашего разума? Ведь один луч света в соединении с другим таким же лучом действуют согласно друг с другом, но не сливаются воедино, и эти лучи можно отделить один от другого. Точно так же и разумы людей, соединенные с божественным разумом, становясь определенным образом чем-то с ним единым и одновременно объединяясь между собой, не смешиваются при этом друг с другом. Сходным образом многочисленные линии, идущие от окружности к центру круга, проходя через свои собственные точки, приходят в соприкосновение в центральной точке круга, и там точка каждой линии вступает в единение с центральной точкой круга — отдельные точки становятся единым началом. Но то, что не способно различить местоположение и время, различает рациональное начало. Точно так же многочисленные понятия, взаимно соединяющиеся в нашем разуме, соединяются с ним без всякого взаимного смешения. Как меньшие сферы, находясь внутри большей сферы, касаются центра большей сферы как собственного центра, точно так же и разумы, словно меньшие сферы умственно постижимого мира, окруженные как бы большей сферой, божественной добротой, и вращающиеся под ней вокруг своих центров, иными словами, вращающиеся вокруг своих выделяющихся своим умственным восприятием единств (*unitates*), присоединяют себя, словно ко всеобщему центру, к божественному единству. А если круги случайно разъединяются, то разъединяются и их центры — разъединяются как центры прежде скорее соединенные между собой, нежели между собой смешанные. Однако Плотину угодно, чтобы такие круги и сферы никогда не разъединялись, дабы вечные сферы разумов не пребывали соединенными с их высшей сферой в меньшей степени, чем та степень, с какой временные видимые сферы соединяются со своей большей сферой. Но это уж как ему видится. Мы же вернемся к намеченному нами порядку в рассмотрении вопросов.

Из всего того, что мы почерпнули из источников, а именно Платона и Плотина, можно сделать вывод, что человеческий разум своим умственным восприятием подготавливается к встрече с божественным разумом так, как материя подготавливается к встрече с формой. Определенно, если наш разум ежедневно формируется под влиянием идей божественного разума и через них делает свое собственное дело, то кто не способен понять, что наш разум подчиняется божественному разуму так же, как материя подчиняется форме, и что наш разум стоит в таком же самом положении по отношению к божественным формам, в каком первоматерия находится по отношению к природным формам? По этой причине наш разум должен обладать не меньшим бессмертием, нежели первоматерия. Так должно быть, поскольку разум обладает большей

чистотой и более простым устройством, нежели тела и души, и по этой причине он в большей степени обладает единством. С другой стороны, из соединения двух сходящихся вместе разумов возникает более тесное соединение, нежели то, которое обычно возникает из смешения любых телесных вещей, или нежели союз двух душ или союз души и тела. Прочность такого соединения двух разумов усиливает то обстоятельство, что Бог и есть само единство и сама доброта. И поскольку связь всех вещей устанавливается силой единства, то и сила доброты также создает взаимное притяжение и взаимное сближение. Нигде не может возникнуть более истинного единения, нежели там, где разум соединяется с божественностью. Точно так же, если Бог благодаря своей бесконечной тонкости проникает внутрь ближайшего к нему и непрерывно проистекающего от него разума, до краев наполняет его полнотой качественного превосходства, и сам, словно нервы, соединяет внутри между собой части разума, и сам же, словно внутренний узел, полностью соединяет сущность с бытием, то что удивительного в том, что Бог, сходно с формой, соединяется с этим разумом в его способности умственного восприятия, после того как Бог уже соединился в жизни и сущности в большей степени, нежели форма способна соединяться с материей? Важнейшим признаком такого соединения является то, что становится возможным, с помощью истинного умственного восприятия, постоянное созерцание внутренней субстанции вещи. Это созерцание проникает в идею вещи куда глубже, нежели зрение может проникнуть в вид цвета или фантазия может проникнуть в симулякр цвета. Дело в том, что и чувства, и фантазия способны касаться только поверхности вещей. По этой причине Гермес говорит, что из согласия божественности и разума возникает единый дух. Теология Иоанна также учит, что люди, созерцающие божественное рациональное начало, соединяются с ним воедино так, как само божественное рациональное начало уже прежде того соединилось с Богом. Если в роде телесных начал существует столь большое единство, что с помощью материи, являющейся крайним пределом телесных начал, создается нечто единое не только со всеми средними началами телесного рода, но также и с высшим телесным началом, то кто, разумеется, станет отрицать, что по крайней мере в роде одаренных разумом начал единение является равным и одинаковым. Примером тому служит человеческий разум, несмотря на то, что он является крайним пределом одаренных разумом начал и входит в некое единение с наивысшими началами. Но из духа и Бога не возникает некая третья природа под воздействием некоего третьего агента поочередно составляющего оба прежде названных начала и направляющего их обоих к некоему третьему действию, как это происходит при составлении природных вещей.

Поскольку первым двигателем (*primus motor*) в созерцающем духе является Бог и поскольку завершающим подателем формы (*formator ultimus*) также является Бог, то и весь процесс действия есть также Бог. Этим действием обеспечивается постоянное существование самого Бога, и дух, по крайней мере иногда, благодаря этому действию становится божественным. И как природа посредством естественного движения передает материи иерархию форм, так и Бог через божественную и смертную жизнь передает разуму понятное для него обладание формами.

Таким образом, божественная и бессмертная жизнь принадлежит тому, кому приличествует божественная и бессмертная способность умственного восприятия. И несмотря на то, что материя течет через низшие формы, она тем не менее, как считают некоторые, постоянно покоится под высоко стоящими формами. Точно так же и человеческий разум, хотя он и течет через чувственно воспринимаемые и воображаемые формы, может тем не менее вечно покоиться под божественными формами. В результате, как утверждают Платон, Плотин, Ямвлих и Феодор, происходит следующее. Как материю постоянно создает беспредельное пространство количества, точно так же неизмеримое качественное превосходство божественного величия собственной силой, в собственном свете и в собственных целях непрерывно формирует человеческий разум с помощью божественных идей. И поскольку всякое наделение формой совершается через соответствие формы и формируемого объекта, то субъект, подвергающийся постоянному воздействию вечных форм, не может быть смертным. Если первоматерия, в которую проникают некие вечные формы, нетленна, хотя сама она не может проникать в вечные формы, то разве не будет вечным также и разум, который не только пронизан вечными формами, но и сам в процессе познания способен проникать в вечные формы и, опознавая их, склоняться к ним? Кроме того, где первый разум, там и первая жизнь, поскольку разум есть рефлексия жизни к своему бытию (*mens est reflexio vitae in esse suum*). Где первая жизнь, там и первое бытие, поскольку жизнь есть первое и самое сокровенное движение самого бытия. В соответствии с тем, что Бог безусловно существует через самого себя, так же то, что существует, непрерывно сохраняет свое существование. Многие называют такое существование первым бытием (*primum esse*). Оно не сковано бездействием, а, напротив, постоянно занято самим собой. Такое существование называют жизнью. Поскольку существование является таким действием, которое не вытекает вовне, а, наоборот, втекает обратно само в себя, то его называют разумом, ибо с помощью этой рефлексии оно замечает само себя. Но поскольку то, что является высшим в каком-либо роде, не имеет в себе никакой примеси противоположного рода,

и нет ничего, что могло бы находиться в непосредственной от него самой близости, то получается, что перворазум не терпит ни в себе, ни рядом с собой никакого лишнего начала, первоначало не терпит ни в себе, ни рядом с собой никакого смертного начала, первобытие — ничего, что могло бы обратиться в небытие, первоединство — ничего разъединяющего, а перводобота — ничего подверженного болезни. Поэтому разум, который соединяется с перворазумом, не допускает в этом соединении ничего безумного, ничего смертного, подверженного гибели, разрушению или болезни, поскольку через перворазум соединяется также и с первоначалом, первобытием, первоединством и перводоботой. Что удивительного в том, что наделенная разумом жизнь, вступая в соприкосновение с первоначалом, обретает бессмертие? Что удивительного в том, что небесные тела, как утверждают платоники, сами по себе неделимы? Хотя небесные тела подвижны и состоят из множества отдельных природ или частей, они тем не менее сохраняют свою целостность, поскольку соединяются с бессмертной душой, и при этом между ними и бессмертной душой не существует никакого промежуточного тела. Но те тела, которые соединены с бессмертной душой иного тела, выполняющего роль посредника, подвержены распаду, поскольку являются телами, состоящими из многочисленных элементов. Такие тела, согласно магам, принимают в себя бессмертную душу через небесное тело.

## ГЛАВА 5

### *Подтверждение приведенного выше соображения при помощи зрения*

То, что души людей переходят из одних тел в другие, сохраняя при этом свои прежние познания, Платон излагает не как собственную мысль, а опирается на мнение некоторых египтян. Аврелий Августин отвергает это мнение. А то, что душа человека нисходит вниз из рук своего Создателя, неся на себе запечатленные формы вещей, и что она не в достаточной степени способна, опираясь на эти формы, постигать субстанции вещей, что душа с помощью запечатленных на ней форм вещей, которые служат ей своеобразным приуготовлением, будучи переформирована идеями, получает способность к такому постижению, это, как мне представляется, Платон часто утверждает, высказывая свою собственную мысль, в то время как Августин с величайшим рвением ее подтверждает. Поэтому давайте пойдем по следам Августина и снова устремимся к доказательству приведенной выше мысли, но при этом совершим

наш путь, идя троякой стезей — стезей зрения, слуха и разума. Стезей зрения мы пойдем следующим образом. Душа, благодаря которой тела обладают жизнью, превосходит все тела по той причине, что дарует телам жизнь. Таким образом, то, что обладает способностью чувственного восприятия, превосходит все прочее. Но в человеческом духе присутствует нечто лучшее. Я понимаю не то, что наш дух способен ощущать чувственно воспринимаемые вещи, а то, что наш дух способен выносить суждения о чувственно воспринимаемых вещах. Легко заметить, что лучше та вещь, которая способна к суждению, нежели та, о которой выносят суждение, когда сама она делать этого не может. Разумная жизнь выносит суждения не только о чувственно воспринимаемых вещах, но также и о самих чувственных восприятиях: например, почему погруженное в воду весло выглядит сломанным, хотя на самом деле оно прямое и целое, и почему наши глаза воспринимают это именно таким образом. Наша зрительная способность может дать нам увидеть это, но вынести об этом суждение она сама не может. Следовательно, разумная жизнь превосходит жизнь чувственно воспринимающую. Итак, если наше рациональное начало выносит суждения само по себе, это означает, что не существует иной природы, способной превзойти наше рациональное начало. Но ясно и то, что наше рациональное начало не всегда одинаково. То оказывается, что оно лишено опыта, то, наоборот, уже обладает опытом, при этом наше рациональное начало судит лучше, если обладает большим опытом, а опытнее оно тогда, когда причастно к какому-нибудь искусству, знанию или мудрости. Следует понять природу самого искусства. Я хочу сейчас подойти к пониманию не того искусства, отличительной чертой которого является добываемый практикой опыт, а того, которым овладевают путем рационального мышления. При этом непременно зададимся вопросом, почему мы испытываем дискомфорт, когда видим два окна, помещенные не одно над другим, а находящиеся рядом друг с другом, и одно из них больше, а другое меньше, то есть они не одинаковы. Если бы они размещались одно над другим, пусть даже одно было бы вдвое больше другого, эта неодинаковость задевала бы нас в меньшей степени. Давайте спросим себя, почему в этом случае нас мало волнует различие в размере этих двух окон. А если перед нами три окна, то наше чувственное восприятие требует равенства их размеров, либо чтобы окно между самым большим и самым малым настолько же превосходило бы размером самое малое из окон, насколько уступало бы в размерах самому большому окну, ибо таким образом сама природа словно проявляет свою заботу о том, к чему сама относится одобрительно. В особенности же следует отметить, что то, что не понравилось с первого взгляда, безусловно, отвергается из-за сравнения с лучшим.



Из этого становится понятно, что вульгарное, низшее искусство есть не что иное, как память об испробованных и когда-то понравившихся вещах, сопряженных с опытом и физическими навыками. Если у тебя такого опыта нет, ты хотя и не сможешь создавать искусных вещей, все же сможешь судить о произведениях этого вида искусства — что даже предпочтительней. Во всех искусствах вызывает одобрение наличие гармонического соответствия (*convenientia*), которое единственно способно сохранять все прекрасное. Само гармоническое соответствие устремлено к равенству и единству. Оно достигает этого либо сходством равных частей, либо градацией частей неравных. Но кто способен обнаружить в телах высшую степень равенства и подобия? Кто осмелится утверждать, при условии, что он предварительно тщательным образом рассмотрел дело, что любое тело истинным и непосредственным образом является единым, притом что все изменяется и переходит из одного вида в другой, из одного места перемещается в другое, что все состоит из имеющих свои места, через которые все разделяется и расходится в противоположные направления, частей? Далее. Само истинное равенство и сходство, а также истинное и первоединство воспринимаются отнюдь не чувством, а интеллектуально воспринимающим разумом. Ибо откуда возникало бы стремление искать в материальных телах какое бы то ни было равенство и откуда можно было бы понять, что это равенство бесконечно далеко от совершенного равенства, если бы разум не был способен видеть то равенство, которое является равенством совершенным? Все, что представляется прекрасным нашему чувственному восприятию, будь то сотворенное природой или созданное искусствами, прекрасно в соответствии с местом и временем, как например тело или его движение. Вместе с тем совершенное равенство и совершенное единство постигается исключительно разумом. Суждение о телесной красоте выносится разумом, а наше чувственное восприятие служит в этом деле только посредником. Совершенное равенство и совершенное единство полностью стабильно во времени и пространстве. Неправильно будет сказать, что можно судить о храме, имеющем круглую форму, в соответствии с совершенным равенством. Нельзя на основании его округлости судить о круглом сосуде или круглом денарии. Точно так же и в отношении смены времен и движения тел. Смешно будет сказать, что в соответствии с совершенным равенством можно судить о равенстве лет, но нельзя судить о равенстве месяцев. Если что-либо совершает движение — через месяцы и годы, через часы или меньшие по протяженности отрезки времени, то сужение об этом движении выносится на основании того же самого единого и неизменного равенства. Поэтому если о меньших и больших фигурах или о движениях судят в соответствии с тем же самым законом

равенства, подобия или соответствия, то сам этот закон больше, чем подлежащие суждению вещи, а потенция пространства, места и времени, не больше этого закона, но и не меньше. Если бы эта потенция была больше означенного нами закона, то мы не могли бы в полной мере использовать этот закон в суждении о тех вещах, которые меньше его. Если бы потенция пространства, места и времени превышала бы этот закон, то мы не могли бы, пользуясь им, судить о превышающих его вещах. О квадратной рыночной площади и о квадратном камине судят на основании закона о квадратуре, используя его в полном объеме. С другой стороны, если на основании закона о равенстве, взятом в полном его объеме, выносится суждение о том, что движение ног бегущего муравья находится в полном соответствии с ним самим, и на основании этого же закона точно так же судят о движении идущего слона, то кто усомнится в том, что этот закон не может ни увеличиваться, ни уменьшаться с изменением условий пространства и времени, хотя потенция способна преодолеть все. Хотя этот закон всех искусств полностью неизменен, человеческий разум, которому позволено знать этот закон, тем не менее подвержен изменчивости, которую вызывают ошибки. Вполне очевидно, что выше нашего разума есть закон, именующийся истиной. Не следует сомневаться в том, что не подверженная изменению природа, стоящая выше рациональной души, есть не что иное, как Бог, и что первожизнь и первосущность пребывают там, где находится премудрость. Первая мудрость является и неизменной истиной, которую справедливо называют законом всех искусств и искусством всемогущего Творца. Когда душа ощущает саму себя и когда она понимает, что судит о виде и движении тел отнюдь не на основании самой себя, то ей одновременно следует знать две вещи. Во-первых, что ее собственная природа превосходит природу объектов, подлежащих ее суждению, и во-вторых, что та природа, на основании которой душа выносит свои суждения и о которой она сама не в состоянии судить, превосходит ее саму. Я могу сказать, почему у любого тела правая и левая сторона непременно должны соответствовать друг другу. Я могу это сказать, поскольку мне доставляет наслаждение высшая форма равенства, которую я созерцаю не глазами, а своим разумом. По этой причине я считаю, что то, что я вижу глазами, является тем лучше, чем ближе оно к тому, что я умственно воспринимаю своим духом. Но почему эти вещи таковы, никто не может сказать. И никто, будучи в здравом уме, пожалуй, не скажет, что эти вещи не должны быть такими, что они могут быть иными. И почему эти вещи нам нравятся, почему, чем больше мы в них понимаем, тем сильнее наша любовь к ним, сказать не может никто, даже если основательно над этим поразмыслить. Ибо как мы и все

рациональные души на основании истины выносим правильные суждения о стоящих ниже нас вещах, так же и сама истина судит о нас, когда мы соединяемся с ней. Однако о самой истине наш Отец не выносит суждений, потому что истина не меньше, чем Он сам. По этой причине Отец судит обо всем на основании истины. Ибо все, что стремится к единству, держится за истину как за правило, как за форму или как за пример, так как только она способна воплотить подобие того, от кого она получила свое бытие. Разум судит обо всем, когда он пребывает вместе с Богом, поскольку тогда он выше всего. А пребывает наш разум вместе с Богом тогда, когда он самым чистейшим образом умственно воспринимает и сильнее всего любит то, что умственно постигает.

Итак, насколько обладает силой сам закон, настолько же этим законом, на основании которого она судит все, становится сама истина. Об истине не может судить никто. Так обстоит дело, когда речь идет о временных человеческих законах. Хотя люди и рассуждают об этих законах, когда их устанавливают, тем не менее, когда законы уже установлены и утверждены, судьям непозволительно судить об этих законах и можно лишь судить на их основании. Если установитель временных законов хороший и разумный человек, он учреждает их, сообразуясь с тем вечным законом, судить о котором не дано право ни единой душе. Такой законодатель должен соотносить свою деятельность с вечным законом, чтобы с помощью его неизменных правил понимать, что при тех или иных обстоятельствах следует разрешать, а что запрещать. Стало быть, познавать вечный закон позволяется лишь чистым душам, но судить о нем не позволено даже им. Именно на основании вечного закона мы можем рассуждать о духе и теле, мол, дух не столь горяч и подвижен, а тело не столь белоснежно, как ему следует быть. Но о самом вечном законе никто не рассуждает. Когда кто-нибудь говорит, что вечное лучше временного, или что семь и три составляют десять, никто не говорит при этом, что так оно и должно было быть, и лишь признает, что так оно есть. Он не оценивает эту данность, как экзаменатор, а наслаждается ею, как юноша. Но для многих целью является человеческое наслаждение. Такие люди не стремятся к более высокому. Они не стремятся узнать, отчего им нравятся чувственно воспринимаемые вещи. Если я задам вопрос строителю, почему он, построив одну арку, намеревается напротив нее построить и вторую, он, я полагаю, ответит мне так: «Чтобы равные члены строения находились в соответствии с другими, равными себе членами». Если я продолжу спрашивать и задам вопрос, почему он решил поступить именно так, он ответит, что в этом случае здание будет иметь приличный вид, что так оно будет выглядеть красиво, что созерцание строения приносит наслаждение.

И ничего не добавит сверх этого, ибо он целиком полагается на свои глаза и не понимает, отчего зависит его собственный выбор. Но если мне встретится человек, наделенный внутренним зрением, способный видеть не части, а целое, я непрестанно буду задавать ему вопросы, почему ему это нравится,— чтобы он решился сделаться судьей человеческому наслаждению. Потому что так он приподнимется ввысь над человеческим наслаждением, а не становится его пленником и будет судить о нем не в соответствии с ним самим — он станет судить само человеческое наслаждение. И прежде всего я спрошу его: эти вещи прекрасны потому, что они доставляют наслаждение, или они доставляют наслаждение потому, что прекрасны? Такой человек, без сомнения, ответит мне, что эти вещи доставляют наслаждение, потому что они прекрасны. Затем я спрошу его, почему они прекрасны? И если он затруднится дать ответ, я добавлю, не оттого ли, что эти части подобны самим себе и прикреплены некой скрепой к единой гармонии? Когда этот человек поймет то, о чем я спрашиваю, я задам следующий вопрос: создают ли эти арки то самое единство, к которому они, как кажется, стремятся, или они ниже этого единства и лишь помышляют о нем? В результате, если дело обстоит так, как описано, кто не поймет, если ему подскажут, что не существует ни вида, ни тела, которые не несли бы на себе следов единства, и кто же не понимает, что каким бы прекрасным ни было тело, оно не может достичь того единства, к которому стремится. Причина в том, что с изменением местоположения тела изменяется и его состояние. Здесь я стану просить у моего оппонента дать мне ответ на вопрос: где или на основании чего он видит это единство? Если бы он не видел его, откуда бы он мог тогда знать о нем? И подражанием чему было бы телесное творение, и что именно не поддавалось бы воспроизведению? Сейчас наша речь обратится к телам: «Вы, тела, были бы ничем, если бы вас не поддерживало некое единство. С другой стороны, если бы вы сами были единством, то, определенно, уже не были бы в этом случае телами».

Итак, откуда тебе, мой собеседник, известно о единстве, на основании которого ты судишь о телах? Если бы ты не видел этого единства, то не мог бы сделать вывод о том, что тела не наполняют это единство. Но если бы ты видел это единство телесными глазами, ты не мог бы говорить об этом истинным образом. Дело в том, что тела, хотя и несут на себе след этого единства, тем не менее далеко отстоят от него. Ибо телесными глазами ты можешь видеть только телесные начала. Следовательно, мы видим это единство нашим разумом. Но где мы его видим? Если бы это единство было в том месте, где находится наше тело, то его не смог бы видеть человек, живущий на востоке и тоже судящий о телах. Стало быть, единство

не там, где пребывает наше тело, а поскольку оно пребывает повсюду, то для того, кто судит о нем, оно присутствует и в потенции, и в пространственной протяженности. Душа приводится в сильное возбуждение образами, в ней самой возникающими (*phantasmata*), однако она знает, что эти образы являются ложными. Где же в этом случае находится истинное начало, созерцаемое нашим разумом? Только тот свет истинен, с помощью которого ты узнаешь, что все это не является истинным. С помощью этого света ты увидишь то единственное, на основании чего ты можешь судить, что все иное, что ты видишь, является единым. При этом то, что существует и что ты увидишь, не подвержено изменениям. Ищи то, что заставляет тебя наслаждаться телами. И ты не найдешь ничего, кроме гармонии. Ведь если сопротивление и несогласие вызывают страдание, то гармония порождает наслаждение. Итак, угадай, по знакомым уже тебе признакам, что представляет собой высшая гармония. Не надо идти вовне. Загляни в самого себя. Истина обитает внутри человека. И если ты обнаружишь, что твоя природа подвержена изменениям, переступи через самого себя. Но помни, что когда ты переступаешь через самого себя, ты переступаешь через одаренную разумом душу. Поэтому направляй свой путь туда, откуда светит свет разума. Тогда к чему же придет всякий добрый поклонник разумного начала, как не к истине?

Сама истина, однако, не приходит к себе самой путем рационального рассуждения. Напротив, она сама является тем, к чему стремятся люди, идущие путем рационального поиска. И поскольку мы оба видим в ходе нашего рассуждения, что истинно то, что говоришь ты, и истинно то, что говорю я, то, естественно, возникает вопрос, откуда мы знаем это? Ни ты, определенно, не видишь этого во мне, ни я не вижу в тебе. Однако оба мы видим это истинное в стоящей выше нашего разума неподверженной изменению истине. Там, без сомнения, мы можем с помощью умственного взора видеть ту форму, в соответствии с которой были созданы все временные начала. Полученную оттуда истину и познание мы держим в памяти, как мы держим в ней сказанное нам слово. Ищи там гармонию, выше которой не может быть никакой другой. Вступи в гармоничное единение с ней. Признай, что ты не то, чем является она. Гармония не ищет саму себя, в то время как ты, напротив, пришел к ней путем поиска, сделав это не с помощью преодоления пространств, а только благодаря стремлению своего разума. И сделал ты это для того, чтобы твой внутренний человек соединился с живущим в нем духовным наслаждением. Если ты не разумеешь того, о чем я веду речь, или сомневаешься в истинности моих слов, разберись, по крайней мере, в том, твердо ли ты уверен, что сомневаешься в этих вещах. И если сомневаешься, поищи, откуда исходит

определенность твоего сомнения. Свет, озаряющий всякого приходящего в этот мир человека, который нельзя видеть ни телесными глазами, ни теми глазами, которым предстают умственные образы, говорит этим умственным образом: «Вы не то, чего я ищу, вы не являетесь тем, чем вы кажетесь, поэтому я подчиняю вас моему порядку. И то отвратительное, что я вижу среди вас, я отвергаю, а все прекрасное одобряю. А поскольку принцип, на основании которого я отвергаю и одобряю, прекраснее вас, то я одобряю его еще более и предпочитаю его не только вам, но и всем телам, из которых я почерпнул. Там, где находится то, что прекраснее вас, находится свет вне пространства и времени, вне умственных образов о пространстве и времени».

Может ли претерпеть хоть какую порчу все это, даже если погибнет идущий рациональным путем исследователь? Рациональный путь поиска не создает все это, а лишь находит. Стало быть, все это, прежде чем быть найденным, пребывает в самом себе, а когда, наконец, обнаруживается нами, обновляет и изменяет нас. Так вновь изо дня в день рождается внутренний человек, в то время как внешний человек изо дня в день подвергается порче. Между нашим разумом, с помощью которого мы постигаем нашего Отца и истину, иными словами, между внутренним светом, с помощью которого мы умственно постигаем нашего Отца, и им самим нет никакого иного творения (creatura). По этой причине мы почитаем также и саму истину вместе с ним и в нем самом пребывающую, поскольку она не отличима от него. Истина есть форма всего, что сотворил Единый, истина есть форма всего, что стремится к Единому, из чего явствует, что все было создано с помощью этой формы. Только эта форма наполняет то, к чему стремятся все начала.

## ГЛАВА 6

### *Второе подтверждение на основании слухового восприятия в соответствии с Августином*

Под началом Августина мы до сих пор шли через вещи, воспринимаемые с помощью зрения, чтобы понять, что наш разум формируется Божественным Разумом. А теперь, под тем же водительством, направимся к той же цели, призвав на помощь слуховое восприятие. Гармоничные звуки заключают в себе некое число (numerus). Отсюда и в действии чувственного восприятия есть некое число, ибо звук, исполненный числа, также воспринимается числовым образом. В природе нашего чувственного восприятия также присутствует число. Наше чувственное восприятие либо наслаждается

гармонией звуков, либо страдает от дисгармонии их бессмысленности. Следовательно, чем бы ни было то, по причине чего мы либо благосклонно воспринимаем звуки, либо, наоборот, чувствуем к ним нелюбовь, это связано с природой, а не с рациональным основанием нашего разума. Когда раздается какой-нибудь звук, я призываю на помощь число моего чувственного восприятия. И не в тот момент, когда я слышу звук, в моих ушах возникает сила одобрения или порицания — уши одинаково открыты как для хороших, так и для плохих звуков. Скорее, следует обратить внимание на то, что плохие и хорошие звуки могут вступить, пусть и в малейшее, но взаимное смешение. Если какой-то стих, например, произносится с меньшей или с большей протяжностью, то неизбежно время произнесения стиха, несмотря на то, что характер стоп при этом не меняется, не может оставаться неизменным. Наслаждение для наших ушей создает та сила, при помощи которой мы благосклонно принимаем гармонично выстроенные звуки и отвергаем те, что лишены гармонии. Для того чтобы звук чувственно воспринимался в более короткое время, когда он произносится быстрее, чем если бы он произносился медленно, важно то, сколь долго этот звук касался наших ушей. Это состояние наших ушей, затрагиваемых звуком, радикально отличается от того, когда звуки их не касаются. Как слышание отличается от неслышания, точно так же слышание одного звука отличается от слышания другого звука. Слышание наших ушей далее не идет и остается не ниже меры того звука, который и определяет эту меру. Одно состояние возникает при слушании ямба, другое — при слушании трохея. Более протяженное состояние слышания возникает при более протяжном ямбе, более краткое — при более коротком ямбе. В состоянии полного молчания наши уши не испытывают никакого состояния. Если это происходит в исполненном числа звуке, то состояние наших ушей также становится исполненным числа. (Состояние наших ушей не может быть таким, если отсутствует создающий его звук.) Это состояние ушей напоминает вдавленный в воду след. Он возникает не ранее, чем ты наступишь ногой в воду, и этот след не сохраняется в воде, после того как ты извлечешь ногу из воды.

Сила, присущая нашим ушам, является силой природной и способной к суждению. Эта сила может одобрять либо отвергать звуки. Кто станет отрицать, что в нашей душе присутствует сила чисел, — душа производит числа, которые мы ощущаем в пульсе наших вен или во вдохе и выдохе. Я произношу стихотворения когда отрывисто, а когда размеренно, в соответствии с законом долгих и кратких слогов, по которому односложные стопы соединяются с двусложными, и при этом нисколько не оскорбляю суждение твоего чувственного восприятия. Звук, который создают краткие и словно

бегущие слоги, не может занимать времени более, чем звучит он сам. Если бы числа, служащие критерием нашего суждения, ограничивались тем отрезком времени, в который произносятся звучащие слоги, они не могли бы быть таким критерием суждения для тех слогов, которые по ямбическому закону произносятся несколько протяженнее. Кратчайший отрезок времени (*tempus minimum*) может вмещать одни слоги и не может вмещать другие. Если бы звуки вообще не ограничивались никаким отрезком времени, я произносил бы их с гораздо большей протяженностью в интервалах, соответствующих ямбическому ритму. Но и в этом случае звуки были бы подчинены нашему критерию суждения. Но если я произнесу один слог в том отрезке времени, за который — чтобы не говорить слишком много — идущий человек может сделать три шага, а другой слог вдвое дольше, и далее буду произносить долгие ямбы то в три шага, то в шесть шагов, то и в этом случае сохранится ямбический закон. Однако и тогда мы не смогли бы сделать наше суждение для определения этих размеров. Стало быть, числа, служащие для нас критерием суждения, ограничиваются границами временной протяженности, выйти за пределы которой они, в процессе суждения, не могут. Если что-то выходит за пределы временной протяженности, то в этом случае числа уже не могут служить критерием оценки. Однако числа придают размеренность нашим деятельным способностям. Разве мы могли бы гулять, делая неравные шаги, или бежать, неравномерно отталкиваясь ногами от земли, или есть, неравномерно двигая при этом челюстями, наконец, как бы мы могли чесаться неравномерными движениями наших ногтей? То, что обуздывает члены нашего тела и удерживает их в наших занятиях от неравномерных движений, молчаливо предписывая им некое равенство совершаемых движений, и является обладающим суждением началом. Это начало дает людям чувственное восприятие и способность делать свой выбор в определении красоты и изящества. Люди обладают этими способностями в гораздо большей степени, нежели звери, которые могут бросаться под воздействием необходимости утоления телесной страсти к возбуждающим их вещам, но совсем не из-за их красоты. По этой причине жеребцы выбирают не ту кобылицу, которая красотой превосходит остальных, а с равной силой страсти стремятся к любой.

Но наличие означенной способности к суждению (*iudiciale illud*) подразумевает существование Бога — создателя одушевленного начала. И следует полагать, что Бог является создателем всякой гармонии и всякого согласия. Это касается и чисел — как тех, которые присутствуют в звуке, так и присутствующих в чувственном восприятии. Насколько наша память способна помнить их численные интервалы, настолько же они становятся объектом на-



шего суждения. Число, состоящее из временных интервалов, не может без нашей помощи стать объектом суждения нашей памяти. Ведь начало и конец любого краткого слога, когда он начинает произноситься и когда он заканчивается, звучат в разной временной протяженности. Стало быть, при слуховом восприятии даже самого краткого слога, если наша память не окажет нам помощи в тот момент, когда звучит уже не начало слога, а его конец, мы не сможем удержать в душе то движение звука, которое возникло в самом начале звучания. В этом случае мы вправе сказать, что мы ничего не услышали. Поэтому-то занятые в разговоре иными размышлениями мы словно ничего не слышим. Отсюда, разве не следует считать, что числа, способные определять наше суждение, но не способные судить о числах, расположенных во временных интервалах, если только наша память не преподнесет им, словно служанка, эти расположенные во временных интервалах числа, имеют свою протяженность в определенном временном пространстве? Не важно, что мы не видим в этих числах временного пространства, однако эти числа не используются иным образом, кроме как для суждения о тех вещах, которые заключены во временных пространствах. При этом объектом такого суждения может становиться только то, что артикулируется приемлемым для нашей памяти образом. Когда произносят стих: «Deus creator omnium» («Бог творец всего»), мы слышим числа этого стиха с помощью чисел нашего чувственного восприятия и получаем удовольствие от этого стиха с помощью осуществляющих суждение чисел. Каким-то иным образом мы размышляем об этом наслаждении, являющемся как бы судебным решением способных к суждению чисел, хотя мы в состоянии с помощью иных чисел, пусть не столь явно, но куда более верно, судить об этом наслаждении. Ибо одно дело наслаждаться чувственным восприятием, а другое — размышлять, опираясь при этом на рациональное начало. Ведь кивать головой в знак согласия или, наоборот, показывать жестами свое несогласие — а то и другое совершается подчиненными числам движениями — это одно. Такой вид движения происходит как под воздействием наслаждения, вызванного гармонией, так и под воздействием раздражения, вызванного отсутствием гармонии. Другое же дело — размышлять о том, правильным ли образом доставляется такое наслаждение или нет. В этом случае речь идет о рациональном действии нашего разума. И если мы правильно это поняли, то дело обстоит так: если бы само чувственное восприятие наслаждения не было наполнено некими числами, то оно не могло бы входить в согласие с равными себе интеллектуальными началами. Создается впечатление, что рациональное начало, стоящее выше этого наслаждения, правильно отвергает беспорядочные начала. При этом стоящее выше нашего

наслаждения начало не может выносить свое суждение о стоящих ниже его числах без помощи неких более сильных чисел. Теперь, если угодно, те числа, которые еще раньше претендовали у нас на первенство, пусть именуются у нас сенсуальными числами, а судейское наименование, поскольку оно более почетно, пусть получают те числа, более высокое положение которых мы сейчас обнаружили.

Прими теперь силу и могущество рационального начала в той мере, в какой мы можем получить эту силу из его творений. Само рациональное начало — я хотел бы в первую очередь сказать о том, что имеет отношение к восприятию этого творения, — прежде всего рассматривает, что такое хорошая модуляция (*bona modulatio*), и рассматривает ее в некоем свободном движении, обращенном к пределу ее красоты. Далее рациональное начало видит, что в движениях тел есть то, что варьируется краткостью и протяженностью времени, насколько оно более или менее продолжительно, и что в движениях тел есть то, что варьируется размерами в пространственных градациях ускорения и замедления. Сделав такое разделение, следует заметить, что рациональное начало заставляет то, что прежде находилось в рамках минимального, необходимого для произнесения краткого слога, временного отрезка (*mos*), артикулированного умеренным, приспособленным к человеческому чувственному восприятию интервалом, создавать числовые вариации. В этом случае рациональное начало проследовало по всем родам и порядку чисел вплоть до модуляции стихов. Наконец, рациональное начало касается того, что делает душа в построении, произнесении, чувственном восприятии и запоминании этих чисел, главой которых это рациональное начало является. Душа отделила все эти одушевленные числа от телесных чисел и пришла к пониманию того, что без неких чисел она прежде не была способна ни замечать одушевленные числа, ни точно их исчислять. Эти свои числа душа на основании некоего мыслительного суждения поставила над прочими числами низшего порядка. После этого она начинает действовать, подчиняясь собственному наслаждению, с помощью которого она взвешивает временные интервалы и выражает свои желания в изменении означенных чисел. Так что же нам нравится в чувственно воспринимаемом числовом множестве? Неужели что-то отличное от некоего равенства и равно размеренных интервалов? Разве такие стопы как пиррихий, спондей, анапест, дактиль, прокелевсматик или двойной спондей приносили бы нам наслаждение, если бы не соединяли одну свою часть с другой с помощью равного разделения? А какой красотой обладали бы ямб, трибрах и трохей, если бы они не разделяли свою большую часть на две равных, каждая из которых соразмерна меньшей части каждой из этих стоп. Далее, разве шестидольные стопы могут звучать при-

ятнее, если не разделяются по одному или другому закону, иначе говоря, либо на две равные части, из которых каждая содержит по три доли, либо на одну одинарную и вторую двойную часть, то есть так, чтобы бóльшая часть содержала в себе две меньших и чтобы, таким образом, бóльшая часть делилась на четыре, а меньшая на два времени? И во всех прочих метрических стопах дело обстоит сходным образом. Мы до такой степени наслаждаемся равенством, что начинаем требовать его не только в голосовых интервалах, но даже в промежутках молчания. Стало быть, рациональное начало ищет также и плотского наслаждения для души, которое прежде претендовало на роль судьи. Рациональное начало, испытывая наслаждение, создаваемое числами временных интервалов, задает вопрос: действительно ли две слышимые им стопы, являются равными? Или же может сложиться такая ситуация, когда одна из этих стоп будет произноситься более протяженно, но не так, как произносится долгая стопа, а как меньшая по длине стопа, но превосходящая при этом протяженностью соседнюю с ней краткую стопу? Неужели можно отрицать возможность возникновения такой ситуации, когда наше наслаждение не ощущает этого различия и наслаждается неравными стопами так, как если бы они были равными? Что отвратительнее этого заблуждения и этого неравенства? Это отвращение побуждает нас отвращаться от того, что имитирует равенство, когда мы не в состоянии понять, действительно ли выполняется это равенство или же нет. Впрочем, мы, быть может, еще в состоянии понять, что равенство не выполняется. Но поскольку вещи имитируют равенство, мы не можем отрицать, что они в своем роде и иерархии являются красивыми. К тому равенству, которое мы не могли бы обнаружить в чувственно воспринимаемых числах как стабильное и точное, видя его лишь смутно и мимолетно, никогда не устремился бы наш дух. Разумеется, если бы не было известно, что где-то в ином месте такое равенство существует, это равенство в каком-то ином месте означало бы его нахождение вне времени и пространства. Время проходит, а пространство расширяется. Это равенство не пребывает в формах тела, поскольку мы не можем говорить о равенстве телесных форм. Не может пребывать оно и во временных интервалах, поскольку неизвестно, когда и что, убегая от нашего чувственного восприятия, проходит в этих интервалах более долгим или более кратким образом.

Я спрашиваю тебя, где, как ты полагаешь, находится то равенство, взирая на которое, мы испытываем желание, чтобы какие-нибудь тела были равными или чтобы равными были движения этих тел? Однако более тщательно рассмотрев это равенство тел и движений, мы не осмеливаемся доверять этим телам и их движениям. Я думаю, что это равенство находится там, где правит то, что стоит выше тел.

Но давайте спросим, быть может, искомое нами равенство находится в самой нашей душе или даже стоит выше нашей души? Мы считаем, что ритмическое, или метрическое искусство, которым пользуются те, кто пишут стихи, содержит в себе некоторые числа, в соответствии с которыми и создаются стихи. Какими бы ни были эти числа, они не приходят вместе со стихами, но остаются неизменными. Стало быть, следует признать, что некоторые неизменные числа создают числа преходящие и что метрическое искусство есть не что иное, как некая аффектация души творческого человека. А что, если спросить человека, который никогда не изучал все то, что имеет отношение к числам, не считает ли он, что данное искусство можно познать? Эти числа не перейдут от того, кто будет обучать им, к тому, кто будет их изучать. Вместо этого, изучающий человек внутри себя в своем разуме приблизит себя к тому, из чего эти числа запечатлеваются в его разуме и создают ту аффектацию, которая именуется искусством. Он поймет и ответит, что искусство, о котором идет сейчас речь, является истинным. Но поскольку те числа, о которых мы говорим, являются неизменяемыми, а потому вечными, то в них нет места для какого бы то ни было неравенства. Не следует ли на основании этого полагать, что душе уделяется то, что является вечным и неизменным, и уделяет ей это вечный и неизменный Бог? И человек, отвечая на вопрос другого, приблизит себя изнутри к Богу, чтобы постичь неизменную истину.

## ГЛАВА 7

### *Третье доказательство согласно Августину — на основании разума*

Мы уже в достаточной степени исследовали сначала показания зрительного восприятия, а затем слухового. Теперь же рассмотрим наш вопрос на основе показаний рационального начала. Каждый человек одним образом в процессе говорения выражает свой разум и другим определяет человеческий разум с помощью специального или общего познания. Когда человек рассуждает о своем собственном разуме, то говорит, как я полагаю, о том, понимает ли его разум то или другое или не понимает, желает или не желает он того или другого. Когда он специальным или общим образом говорит о человеческом разуме, я это понимаю и принимаю. Одно дело то, что каждый человек видит в самом себе, — и другой человек верит его словам, хотя и не видит того, о чем тот говорит, — другое дело, что каждый отдельно взятый человек видит в самой истине, поскольку это может видеть и другой. Первое со временем меняется, второе

сохраняется благодаря неизменной вечности. Дело в том, что общее и специальное понятие человеческого разума возникает не путем наблюдения над множеством разумов с помощью телесного зора. Нет, мы созерцаем нерушимую истину, чтобы на ее основании, насколько это в наших силах, определить не то, какого качества ум у каждого отдельно взятого человека, а то, каким он должен быть на основе вечных рациональных начал. Но когда нечестивые люди помышляют о вечности, многое справедливо порицая и многое правильно хваля в людских нравах, на основании каких правил они судят обо всем этом? Очевидно, на основании тех, в рамках которых, как они понимают, должен жить каждый, даже если сами они не живут должным образом. Где же они видят эти правила? Они не видят их в своей природе, хотя, без сомнения, эти правила созерцаются разумом. Разумы людей, как известно, подвержены изменениям, а то, что правила неизменны, видит всякий. Каждый человек понимает и то, что правила эти не плод их разума. Эти правила справедливы, а разум тех людей, однако, остается несправедливым. Так где же написаны эти правила? Где есть нечто справедливое, наличие этого справедливого начала признаёт даже несправедливый человек. Он признаёт, что следует иметь то, чего он сам не имеет. Где же написаны эти правила, как не в книге света, именуемого истиной. Из этой книги переписывается всякий справедливый закон. Этот закон переносится в сердце каждого творящего справедливость человека не путем переселения (*migrando*) туда, но путем запечатления (*imprimendo*) в нем. Так изображение переходит с перстня на воск, не покидая при этом самого перстня. И тот, кто не творит справедливости, понимая, однако, при этом, как ему следует поступать, сам отворачивается от света истины, который тем не менее касается его. Но тот, кто не видит, как ему следует прожить свою жизнь, в большей степени заслуживает прощения в своих грехах, поскольку остается невеждой относительно неведомого ему закона. Однако иногда и его касается блеск повсеместно пребывающей истины. Это происходит тогда, когда такой человек, уступая уговорам других людей, исповедуется.

Изложенное выше рассуждение Аврелия Августина завершается четырьмя положениями: наш разум не восходит к высшим началам, если его не влечет к ним высший разум; наш разум не мог бы в своих суждениях использовать вечные рациональные начала, если бы не мог поставить себя вровень с вечностью; наш разум не был бы в состоянии постигать неизменные начала с помощью неизменного рационального основания, если бы не мог прикасаться к самому правилу неизменности (*regula immutabilitatis*); души множества людей не могли бы воспринимать одну и ту же истину, если бы во многих душах не пребывал единый человеческий

интеллект или если бы множество человеческих интеллектов не вливалось в один и тот же источник истины. Это можно сравнить с тем, как если бы человеческие интеллекты собирались постичь строение мироздания, проникнув в замысел Творца, посредством которого Он создавал свое творение. Эту мысль Августина можно подкрепить двояким образом. Во-первых — с помощью общего качественного превосходства аргументирования (*per commune virtutem argumentandi*), во-вторых — с помощью общих понятий истины доброты и бытия. Всякий интеллект постигает необходимую последовательность как в существующих, так и в несуществующих вещах. Необходимая последовательность будет следующей: если Платон бежит, то Платон движется, при этом и Платон, и его бег, и его движение являются случайными вещами. И даже такая последовательность является необходимой: некогда Платон, рассуждая, говорил, хотя в настоящий момент не существует ни Платона, ни его рассуждения, ни его речи. Стало быть, необходимость такого рода последовательностей не является неизменной в тех временных вещах, которые или вообще не существуют, или являются случайными. Необходимость такого рода последовательностей не является неизменной в процессе размышлений нашей души. Если бы такая необходимость была неизменной, то она была бы выдуманной, а не истинной необходимостью, либо она не была бы неизменной, поскольку процесс нашего мышления является подвижным. Следовательно, неизменная необходимость такого рода последовательностей коренится в вечной и неизбежной веренице вещей, которую содержит внутри себя божественный разум — устроитель вселенной. По этой причине всякий свет истинного разумного действия загорается от первой истины и обращается к ней же, поскольку всякая необходимость последовательности коренится в высочайшей необходимости всей природы.

Это доказывают также способности умственного восприятия самой доброты и истины, каковые, как мы показали в предшествующих наших рассуждениях, присущи всем разумам. Умственное восприятие доброты и истины постоянно создает добрые и истинные начала. Поэтому если истина и доброта суть Бог, то из этого следует, что Бог столько раз озаряет умы людей, сколько раз мы судим об истинных и добрых вещах, опираясь на Бога как на норму нашего мышления. То же самое доказывает и свойственное всем знание о Боге. Ибо все люди считают, что одно никоим образом не существует, а это существует, но при этом одно существует несовершенным образом, а другое — более совершенным. Но такая градация бытия может возникать и становиться объектом нашего познания только при условии нашего приближения к высочайшему бытию, каковым является Бог, и последующего нашего отдаления

от этого бытия. Но и приближение к высшему бытию, и удаление от него способен видеть только тот, кто зрит само высшее бытие. Однако более искушенные мужи, кроме того, видят высшее бытие и иным образом: они прокручивают (*revolvunt*) в своем разуме все подчиненные рода вещей, затем переходят к главным родам вещей, а уже от них к тому, что именуется простым и абсолютным сущим (*ens simplex absolutumque*). Такого рода сущее может быть либо выдумкой, либо Богом. Однако само сущее не может существовать ложным образом, если в вещах присутствует нечто истинное. Если создание (*comparatio*) градаций вещей и их разрушение (*resolutio*) могут происходить только через качественное превосходство высшего и абсолютного бытия, то они определенно происходят через Бога. Сформированный Богом интеллект и создает, и разрушает. К этому добавляется следующее соображение. Сияние самого бытия настолько явственно, что о его небытии не может возникнуть даже мысли. Ибо само то, что мы называем «ничто» (*nihil*), есть то, что лишено всякого бытия. Точно так же бытие полностью лишено всякого небытия и, стало быть, ясно, что у бытия отсутствует всякая потенция к небытию и что у него нет никаких изъянов.

С одной стороны, такое бытие является вечным, а с другой — оно является в высшей степени полным совершенством бытия. Такое бытие есть Бог. На основании этого рассуждения бытие представляется нам самым очевидным образом, и если мы будим рассматривать его правильным образом, то окажется, что оно есть Бог. Это положение подтверждается, кроме того, двумя соображениями. Во-первых, бытие повсеместно является настолько очевидным, что всегда познается в познаваемых нами вещах. Тот, кто утверждает, что Платон бежит, утверждает, что он является бегущим. Тот, кто называет Платона человеком с белой кожей, утверждает, что Платон предстает ему в виде белокожего человека. Наконец, в отдельно взятых способах бытия, с помощью которых существуют отдельно взятые вещи, наличие бытия подразумевается точно так же, как во всех видах одушевленных живых существ подразумевается наличие живого одушевленного существа. Во-вторых, все прочее познается через бытие, а бытие познается через само себя. Дело в том, что познание, которое происходит посредством созерцания того, что мы именуем не-сущим, осуществляется через сущее. Сущее в своей потенции познается через сущее в своем действии. Сущее в своем действии познается через действие его существования (*per actum existendi*). Если имеет место такого рода действие, значит, существует само бытие. Если любое сущее познается через бытие, которое является действием любого сущего, то из этого следует, что все существующее познается через бытие, которое является началом и действием всего существующего. Если

допустить существование бытия в потенции и существование бытия в действии и непосредственное существование сущего, которое не является ни потенцией, ни действием, то само сущее будет либо выдумкой, либо Богом, либо неким обозначением Бога, как это утверждают платоники. Но Бог есть действие, являющееся творцом всего существующего. Через проявление своей деятельной способности это действие раньше, сильнее и дольше заставляет разум двигаться, чем все прочие встречающиеся нам начала. Более того, благодаря качественному превосходству этого действия все прочие начала получают способность приводить наш разум в движение. Стало быть, само абсолютное бытие, иными словами, само чистое действие, является создателем всего существующего. И это чистое действие есть Бог. Первым является то, что удивительным образом преподносит себя разумам, что проникает в разумы, что сверкает, что раскрывает все прочее. Хотя мы обладаем формой этого чистого действия и постоянно имеем в себе знание о нем, хотя через это знание мы познаем все прочее, однако, мы не замечаем этого чистого действия. Это происходит подобно тому, как наш глаз не замечает того, что он постоянно видит солнечный свет и что все прочее он видит в солнечном свете и благодаря солнечному свету. Наше рациональное начало также не замечает, что оно постоянно находится в действии, поскольку почти постоянно находится в действии — ибо мы не имеем обыкновение замечать то, к чему за долгое время привыкли. Ибо кто замечает свое дыхание?

Где платоники говорят о всевышнем Боге, они подразумевают само бытие. Они имеют в виду не то бытие (*esse*), которое присутствует в сущности (*essentia*), а то, которое является началом (*principium*) сущности. Это бытие выше бытия, поскольку оно зачинается (*concipitur*) на основании некоего собственного рационального основания бытия и постигается (*comprehenditur*) с помощью некоего понятия. Платоники называют его Высочайшим Богом, воплощением единства и доброты, Богом от Бога, Светом от Света, называют его Сущим. Они утверждают, что от первого единства Он был разделен (*diductus*) на три — иначе говоря, на сущность, жизнь и разум. Во всех трех означенных частях присутствуют все три части, каждая свойственным ей образом, и тем самым число три достигает девяти. Отсюда получается, что в ангелах должно видеть девятикратное число, равно как в блаженных душах девятикратную градацию. Платоники считают, что созерцающий разум Бога формируется свыше через единство, стоящее во главе разума, а созерцающий разум низших сущностей формируется Богом через интеллект. Однако оставим их думать таким образом. Для нас вполне достаточно, что наша душа получает свою форму от божества.



Из всего сказанного выше можно сделать вывод, что в подлежащей нашему рассмотрению иерархии вещей человеческое рациональное начало постоянно вращается вокруг божественного рационального начала, являющегося устроителем всех вещей. Человеческое рациональное начало вращается вокруг божественного рационального начала точно так же, как сферы мироздания вращаются вокруг срединной точки мироздания. Поэтому если это вращение, которое по собственному побуждению естественно и усердно обходит свой центр, является непрерывным, то и нашему рациональному началу также подобает быть непрерывным. Наше рациональное начало в своем идущим через Бога интеллектуальном восприятии отражается в Боге и без всякого посредника возвращается назад к Богу. Это говорит о том, что наше рациональное начало без всякого посредника исходит от Бога. Кто станет отрицать, что то, что находится ближе всего к вечности, будет вечным? Притом что этот наблюдатель видит в Боге вечный вид (*species sempiterna*), каким он и является. Наблюдатель определяет на основании точного рационального начала, что этот вид является вечным. Он видит так, как он воспринимает. Следовательно, он воспринимает вечным образом (*per modum sempiternum*). Он воспринимает вечный вид таким, каков он есть, поскольку принимает его в соответствии с собственной природой. Из этого следует, что его собственная природа вечна, поскольку она воспринимает вечным образом. Наше же рациональное начало является не чем иным, как интеллектуальной жизнью. Следовательно, наше рациональное начало живет всегда, а значит, оно всегда будет сохранять свою способность интеллектуального восприятия, поскольку будет жить всегда. Здесь нам будет приятно вместе с Августином подольше продолжить наше путешествие, как это мы часто делаем.

Когда мы приводим в действие наше рациональное начало, это делает наш дух (*animus*). Это может делать только тот, кто способен к интеллектуальному восприятию. Тело не способно интеллектуально воспринимать, а наш дух — посредством тела. Когда наш дух намерен интеллектуально воспринимать, он отвращается от нашего тела. То, что интеллектуально воспринимается, всегда одного и того же рода. Но ничто телесное не может быть всегда одного и того же рода. Не может помогать стремящемуся к интеллектуальному восприятию духу то, для чего достаточно не мешать ему в этом деле. Если наш дух приводит в действие свое рациональное начало и в этом процессе прикасается к истине, то делает это он сам по себе, без участия нашего тела. Дело в том, что наш дух примыкает ближе к истине, благодаря которой в своем интеллектуальном восприятии он прикасается ко всему истинному, чем к чувственно воспринимаемым вещам или их образам, к которым прикасается

уже не непосредственно он сам, а с помощью инструментов и иных посредников. Наш дух не мог бы сам по себе созерцать истину, если бы не был способен беспредельно соединяться с ней.

То, что воспринимается с помощью чувственного восприятия, находится по ощущению вне нас и связано с определенным местом. Поэтому, как утверждают, чувственные объекты не поддаются чувственному восприятию. То, что воспринимается интеллектуально, воспринимается не как находящееся где-то в ином месте, а как находящееся там, где находится наш интеллектуально воспринимающий дух. Наш дух сразу определяет, что объекты его умственного восприятия не связаны с определенным местом своего пребывания. Поэтому соединение созерцающего духа и созерцаемого истинного начала либо таково, что субъектом этого соединения является дух, а истинное начало находится в субъекте, либо, наоборот, субъектом является истинное начало, а созерцающий дух находится в субъекте, либо и дух, и истинное начало оба являются субстанциями. Если из этих трех предположений верно первое, то наш дух в той же степени бессмертен, как сама истина и безраздельно соединенное с духом высшее рациональное основание вещей. Но такое может быть только в живом человеке. То же самое и во втором предположении. Ибо если само истинное начало, которое именуется рациональным основанием, не содержит в себе ничего подверженного изменениям, как это и есть в действительности, то не может подвергаться изменению то, что находится в этом истинном начале как в субъекте. Стало быть, спор сосредоточен теперь на третьем предположении. Ведь если наш дух является субстанцией, и к этой субстанции присоединяется рациональное основание, то кто-нибудь вполне разумно может предположить, что могло бы произойти так, что при сохранении субстанции дух прекращает свое существование. Однако совершенно очевидно, что пока дух не отделяется от рационального основания и продолжает находиться вместе с ним, он неизбежно должен существовать и жить.

Какая же сила способна отделить наш дух от его рационального основания? Неужели это может совершить телесная сила, потенция которой менее сильна, происхождение более низкого порядка, а иерархия менее монолитна? Нет, не может. Быть может, на это способно одушевленное существо? Но каким же образом оно делает это? А другой, более сильный дух, кем бы он ни был, не может созерцать рациональное основание, если не отделил от рационального основания другой дух? Ни у кого не отнимается возможность такого созерцания, если все созерцают рациональное основание. И поскольку нет ничего, что было бы сильнее рационального основания, так как нет ничего, что было бы менее, нежели оно, подвержено изменениям, то не будет такого духа, еще не соединен-

ного с рациональным основанием, который был бы сильнее духа уже соединенного с рациональным основанием. Остается только, чтобы само рациональное основание отъединило наш дух от себя, либо наш дух сам, по своей воле, отъединился от рационального основания. Природа рационального основания совершенно лишена зависти и охотно предоставляет себя в пользование духам. Далее. Чем в большей степени что-либо присоединяет к себе что-либо, тем больше у него возможности для существования. Обратное означает гибель. Кто осмелится утверждать, что наш дух, который ни к чему так жадно не стремится, как к соединению с истиной, добровольно отделяет себя от нее? Так что же? Следует ли уже сделать вывод, что наш дух бессмертен? Или же, даже если наш дух не может отделяться от своего рационального основания, он тем не менее может погибнуть? Но если сила истины может влиять на наш дух благодаря соединению с ним, — а она не может не влиять на него — то влияние ее, определенно, состоит в наделении нашего духа бытием. Считается, что истина более всего присутствует там, где находится высочайшая неизменность (*incommutabilitas*). Следовательно, рациональное основание заставляет существовать (*cogit esse*) того, на кого оно оказывает свое влияние. Стало быть, наш дух может погибнуть, только будучи отделенным от рационального основания. Но наш дух не может отделяться от рационального основания и, следовательно, он не подвержен гибели. Сомнение внушает то, что неразумный (*stultus*) дух, как может показаться, отделяется от рационального основания. Кажется, что неразумный дух находится в некоем отпадении от сущности, в то время как разумный (*sapiens*) пребывает в более определенной и полной сущности.

Но если — это не вызывает ни у кого сомнений — наш дух обладает высшей степенью мудрости именно тогда, когда созерцает всегда пребывающую в неизменном виде истину, когда он пребывает вместе с ней, соединенный с ней божественной любовью, если все, что существует, исходит из этой высочайшей и величайшей сущности, то наш дух, насколько он существует, существует либо благодаря этой сущности, либо сам по себе. Однако если наш дух существует сам по себе, сам являясь причиной своего существования, то он никогда сам себя не покидает и никогда не гибнет. А если наш дух существует благодаря означенной сущности, то необходимо тщательно исследовать, существует ли вещь, противоположная этой сущности, которая способна отнимать бытие у нашего духа, данное нашему духу означенной сущностью. Что это может быть? Быть может, это ложность (*falsitas*), поскольку означенная сущность — истина (*veritas*)? Однако понятно — и не надо далеко искать — сколь много вреда может принести нашему духу ложность. Она не несет в себе ничего, кроме заблуждения. Но

всякий живущий заблуждается. Стало быть, ложность не способна погубить наш дух. Но если ложность, которая противоположна истине, не может отнять у нашего духа данное ему истиной бытие, ибо истина абсолютно непобедима, то что может найтись иное, что могло бы отнять у духа то, что делает его духом? Абсолютно ничего — ибо ничто не сильнее своей противоположности и не может отнимать то, что принадлежит этой противоположности. Мы ищем противоположность истине и ищем ее не в том отношении, насколько эта противоположность сама является истиной, а в том, насколько эта противоположность высока и велика, хотя эта противоположность настолько же высока и велика, насколько высока и велика истина. Дело в том, что мы называем истиной то, что делает все вещи, сколь бы велики и многочисленны они ни были, истинными, а вещи существуют в той степени, в какой они истинны. Впрочем, я не стану избегать того, что представляется мне достаточно очевидным. Ибо если сущность, насколько она является таковой, не имеет ничего ей противопоставленного, то тем более не имеет ничего себе противопоставленного первая сущность, именуемая истиной, в той, разумеется, степени, в какой истина является сущностью. Первоначало является истинным. Ибо всякая сущность является сущностью (*essentia*) именно потому, что она существует (*est*). Но бытие (*esse*) не имеет другой противоположности, кроме небытия (*non esse*). Отсюда следует, что сущность не имеет своей противоположности. Стало быть, ни одна вещь не может быть противоположностью субстанции, которая существует величайшим и первейшим образом. Если наш дух имеет от означенной субстанции то, чем он сам является, — ибо тот, кто не имеет это из самого себя, не может иметь это откуда-нибудь, кроме как от той вещи, которая превосходит сам дух, — то он имеет свое бытие (*esse*) не от кого другого, кроме как от истины. Поэтому именно от истины наш дух получает благое бытие (*bene esse*). Следовательно, нет такой вещи, по вине которой наш дух может потерять свое бытие, поскольку ни одна вещь не является противоположностью той вещи, благодаря которой наш дух имеет свое бытие. По этой причине наш дух не прекращает своего бытия. Он обладает мудростью потому, что поворачивается к тому, по милости чего он существует, но может терять свою мудрость, отворачиваясь от этого, ибо противоположностью обращения (*conversio*) является отвращение (*aversio*). Но то, что наш дух имеет от субстанции, которой ни одна вещь не может составить противоположности, он не может потерять по вине чего-то иного. Следовательно, наш дух погибнуть не может.

## КНИГА ТРИНАДЦАТАЯ

### ГЛАВА 1

*В какой степени наша душа господствует над телом,  
доказывается многими признаками, и в первую  
очередь на основании аффектов  
фантазии*

До сих пор мы были заняты доказательством божественности души на основании соображений логического свойства. Вслед за этим мы будем почти таким же образом подкреплять наши доказательства признаками. За фантазией следуют четыре аффекта: стремление (appetitus), желание (voluntas), страх (metus) и страдание (dolor). Все эти аффекты, когда достигают своей наибольшей силы, внезапно полностью охватывают собственное, а иногда и чужое тело. Какой жар возбуждает в сердце жажда мщения, какие желания возбуждает похоть в печени, сколь же сильное сердцебиение они вызывают! По изменению ритма пульса врач Эрасистрат узнал, что Антиох охвачен любовью к Стратонике. С другой стороны, сколь опасным может быть желание причинить вред с помощью частых и пристальных взглядов, которое бывает у детей и прочих слабо-вольных людей. Как явно отпечатывается сильное желание беременной женщины на ее родившемся нежном чаде в виде отметины, свидетельствующей о ее помыслах. Сколь разнообразные телодвижения и формы тела передают своим детям их родители, сколь не похожие на родителей дети появляются на свет из-за сильных зрительных образов самых разнообразных вещей, возникающих в их сознании во время соития. Вследствие этого люди весьма несхожи между собой телосложением, жестами и характерами. То же самое относится ко всем видам неразумных существ. Сколь часто, как гласит народная молва, злая воля через проклятия и чародейства, приносит вред людям, животным и растениям. Прибавь к этому то, что некоторые чревоугодники, в нетерпеливом ожидании пиров и угощений, придают своей слюне вкус, напоминающий ожидаемые ими яства. Кроме того, дети и беременные женщины из-за своего жадного стремления к запрещенной им пище и питью становятся рыхлыми, тучными и утрачивают прежние формы своего тела. Эти и им подобные вещи создают наше стремление (appetitus).

Однако неменьшие последствия имеет и сильная радость. Она может внезапно погубить наше тело, однако часто может избавить нас и от болезни. Разве не умерли внезапной смертью Софокл \* и сицилийский тиран Дионисий, когда каждый из них получил весть о своей победе на театральных состязаниях? Мать, увидев своего сына, возвращающегося домой после битвы при Каннах, внезапно скончалась от радости. А что может натворить страдание, всякому известно. Тягость, возникающая под воздействием отвратительного зрелища, одним своим видом изменяет наши вкусовые ощущения и вызывает рвоту. Иногда дети и люди более старшего возраста, видя, как кому-то предлагают горькое питье, тотчас ощущают у себя во рту горькую слюну, появление которой вызывается силой их воображения. Часто такого рода мысли даже вызывают у детей расстройство желудка. И что же удивительного в том, что у некоторых людей из-за зрительных и слуховых впечатлений сводит зубы. Что же? Разве сострадание, также некий вид страдания, не действует иногда губительно на тело страдающего человека, когда он видит страдающим другого человека? Это подтверждают люди, падающие без чувств при виде человеческой крови, а также те, у которых начинает болеть локоть, когда они видят или слышат о пораненном локте другого человека. А что же наш страх? Разве не случается часто так, что мы при взгляде вниз на землю из высоких окон испытываем головокружение, помутнение сознания и дрожь в теле, а иногда даже падаем без чувств? Люди бледнеют от внезапного страха точно так же, как стеснительные люди заливаются краской. От внезапного страха начинает трепетать сердце, дыбом поднимаются волосы, голос застревает в горле. Может даже наступить смерть или последовать длительная болезнь. Но порой страх исцеляет недуги, например икоту или возвращающуюся на четвертый день лихорадку. Когда же сильнейший страх сочетается с сильнейшим страстным желанием, мы порой видим удивительные результаты. Как рассказывает Геродот \*, когда персы захотели убить царя Креза \*, его сын, бывший прежде немым, из-за сильного страха за жизнь отца и из желания закричать, внезапно заговорил и громким голосом воскликнул: «О человек, не убивай Креза!» После этого он владел даром речи.

Эти четыре аффекта полностью господствуют в нашем теле, заставляя его изменяться. Но эти аффекты являются движениями нашего духа. Ведь как наш дух судит о чем-то хорошем или плохом, так же он желает, радуется, боится и страдает. Из этого следует, что природа нашего тела целиком подчиняется движениям нашей души. Вследствие этого человеческое лицо отражает собой как явные знаки движений души, так и точнейшие признаки отдельных аффектов. Знаками душевных склонностей занимаются физио-

гномы, а признаки отдельных аффектов способен понять каждый. Кто не сможет с легкостью распознать человека, испытывающего желание, страх, гнев, душевную радость и скорбь? Отсюда следует, что только человек способен смеяться и плакать. Это происходит по той причине, что движения духа обладают сильнейшей властью над нашим телом. Из того обстоятельства, что тело полностью подчиняется движениям разумной души, мы делаем два вывода. Вывод первый: душа является превосходнейшей формой и существует благодаря самой себе. Дело в том, что над телом не может господствовать форма, существующая благодаря телу. Второй вывод: человеческое тело с величайшей легкостью подчиняется своей душе. В то же время не может легко подчиняться душе то, что из-за избытка присутствующей в нем земли является плотным и жестким. По этой причине наше тело по сравнению с прочими одушевленными существами обладает минимальным, очень тонким, слоем земли, при огромном количестве возвышенных элементов. Именно поэтому наше тело является прибежищем небесной души. Доказательством этого может служить то, что обладающие высоким разумом люди, часто слабы телом, имеют астеническое сложение и склонны к болезням. Их тело подвержено изменениям даже при самых минимальных движениях. Об этом мы читаем относительно Аристотеля, Пиррона, Спевсиппа, Карнеада \*, Хрисиппа и Плотина. То же самое имеет в виду в «Тимее» Платон, говоря, что Бог мог бы сделать человеческое тело столь прочным, что оно не получало бы повреждений от внешних объектов. Вместо этого Бог пожелал, чтобы человеческое тело было в большей степени пригодным для созерцаний, так, словно мы были бы рождены не для земной жизни, а для небесного созерцания. К этому Платон добавляет, что сильнейшие движения нашего духа и создают, и уничтожают наше тело. Платон говорит здесь не только об области аффектов, но и о напряжениях, связанных с созерцанием. Платон пишет в «Хармиде», что маги, целители души и тела, последователи Замолксиса и Зороастра, считают, что все хорошее и все плохое, что находится в нашем теле, втекает в тело из нашей души. Это происходит, по их мнению, точно так же, как качество глаз исходит из мозга, а качество мозга — из всего тела. И поскольку нельзя вылечить глаза, если не лечить мозг, и нельзя вылечить мозг, если пренебречь лечением всего тела, то и все тело не может быть здоровым, если нездорова душа. Эти медики считают, что болезни души исцеляются некими аполлоновскими заговорами — иными словами, с помощью философских учений. Сократ, кроме того, поведал, что среди фракийцев рассказывают, что эти медики имеют обычай, спасая людей, делать их бессмертными. Столь велика власть души над телом, столь велико ее могущество. Это мнение магов совпадает, как нам кажется,

с мнением евреев и христиан. Когда дух нашего прародителя Адама был здоров, все вокруг также пребывало в здравии. Когда же его дух ослаб, все утратило свою силу.

Однако, когда речь идет о движениях нашей души, следует обратить внимание на следующее. Есть движения, исходящие от тела, которые не проникают внутрь души, а есть такие, которые проникают. В то же время некоторые движения, начинающие свой путь от души, не изливаются в тело, а другие, наоборот, изливаются. Первые являются такими движениями, когда самый теплый, разлитый вокруг тела воздух, словно заставляет наше тело двигаться, не доставляя при этом нам ощущение тепла или холода. Вторые движения таковы, что, когда этот воздух приводит наше тело в движение, мы нечто ощущаем. Характер третьих движений таков, что наш разум при этом находится в состоянии спокойного созерцания или легкой фантазии. Эти размышления не приводят наше тело в движение. Наконец, четвертый вид движений, это когда наш разум или наша фантазия сосредоточенно направлены на что-либо. При этом наш разум полагает, что объект его рассмотрения либо несет в себе большой вред, либо, наоборот, очень полезен и приятен. В этом случае наше тело испытывает некие ощущения. Определенно, когда через аффект нашего духа некоторые движения нашей души изливаются в тело, то они, как нам кажется, спускаются в тело не благодаря силе тела, но по воле нашего духа. Дело в том, что само наше тело не обладает силой действия. Тело получает внезапные движения, мгновенно внесенные в него нашим духом. Так, страх, испытываемый нашим духом, вызывает мгновенную бледность лица. Эта бледность возникает под воздействием нашего духа. А когда наше тело чрезмерно нагревается, наша душа начинает страдать от этого. Однако наш дух смущается от этого лишь тогда, когда он почувствует страдание тела и сочтет, что оно вредно для него.

Чувствовать и судить суть действия нашего духа. Стало быть, наш дух приходит в смущение исключительно через собственное действие, а вовсе не под воздействием неистовства нашего тела. Таким образом, наш дух сам себя приводит в движение, а не приводится в движение под воздействием тела. Это ясно из того, что тело всегда приходит в движение под воздействием размышления и аффектации нашего духа. Наше тело не может противиться нашему духу. При этом, даже когда тело страдает от болезней или пыток, совсем не обязательно, чтобы наш дух приходил в замешательство. Киник Диоген зимой голым ходил по льду и снегу, а летом по раскаленному солнцем песку. Во время своих прогулок он шутил и смеялся. Академик Полемон даже не побледнел, когда был жестоко искусан собаками. Философа Анаксарха из Абдер \*



по приказу кипрского тирана Никокреонта истолкли железными пестами в каменной ступе. Тот, презирая телесные страдания, сказал: «Толки, толки плоть Анаксарха. Самого Анаксарха тебе не истолочь». Тиран приказал отрезать ему язык. Тогда философ, сам откусив зубами свой язык, выплюнул его в лицо тирану. Упоминают неисчислимое множество других людей, в особенности христианских мучеников, совершавших такого рода вещи. Из всего этого явствует, что страдания тела могут проникать в нашу душу не через телесную природу, а через суждение самой души. Однако суждение души отнюдь не всегда следует за природой нашего тела. Дело в том, что суждение души изменяется в соответствии с изменениями ее мнений и настроений. При этом состояние тела может оставаться неизменным. Но даже с изменением состояния тела суждение души может оставаться неизменным. Стало быть, можно констатировать, что наш дух как таковой противится нашему телу. Сам же дух может получать ущерб только от самого себя. Однако ущерб, который наш дух может нанести самому себе, представляет собой скорее некий спор (*controversia*), а не вред (*perniciēs*), потому что ничто не погибает от самого себя.

## ГЛАВА 2

*Второй признак, взятый от аффектов  
рационального основания*

## О философах

Мы достаточно уже рассказывали о том, что наша душа является госпожой нашего тела. При этом мы исходили из аффектов нашей фантазии. Далее мы начинаем рассматривать этот вопрос, исходя из аффектов рационального основания. В этой части мы берем людей, занимающихся философией, поэтов, жрецов, предсказателей и пророков. Говорят, что критянин Эпименид \* проспал пятьдесят лет, значит, как я полагаю, он прожил все эти годы врозь со своими чувственными восприятиями. Говорят также, что он жил, скрываясь от людей в течение десяти лет, а Зороастр — в течение двадцати лет. Сократ, как пишет Платон, с одного восхода солнца до другого стоял, не смыкая глаз, неподвижно и не сходя со своего места. При этом лицо и глаза Сократа были направлены в одну и ту же точку. Он стоял, погруженный в свои размышления, полностью отрешенный от своего тела. Платон же часто при напряженном созерцании переставал ощущать свое тело. В конце концов, освобождаясь от телесных уз, он совершенно отрывался от своего тела. Ученик Платона Ксенократ в иные дни на целый час покидал свое тело. Житель Сиракуз Архимед, занятый геометрическими фигурами, не замечал ни гибели своей родины, ни собственной, нависшей

над его головой, опасности. Ученик Плотина Порфирий пишет, что Плотин часто покидал свое тело, меняясь в таком случае в лице. В эти минуты он делал свои удивительные открытия, которые позднее записывал. Порфирий сообщает, что он сам четырежды присутствовал при подобных чудесах Плотина. О себе же Порфирий рассказывает, что однажды, на шестьдесят восьмом году жизни, во время созерцаний он был охвачен божеством. Многими годами раньше Плотина и Порфирия то же самое делали Гераклит и Демокрит. И тот и другой уходили в уединение. Один во время своих напряженных занятий обретал печальный вид, а другой, в стремлении оторвать свой разум от чувственных восприятий, ослепил себя, поняв, что его глаза мешают ему в этом деле. К чему еще примеры? Все, кто в каком-нибудь благородном искусстве изобретали что-то великое, делали это, когда покидали собственное тело и удалялись в цитадель духа (*arx animi*). По этой причине Платон в «Федре» пишет, что разумы философов имеют крылья, на которых они летят к божественным началам. Дело в том, что философы всегда занимаются божественными вещами. Иногда Платон называет философов божественными мужами, иногда — сынами Бога, поскольку философы в определенном смысле вновь рождаются от Бога. По этой причине, пишет Аристотель, все люди, добившиеся высот в каком-либо виде искусства, — меланхолики. Аристотель предполагает, что они либо рождаются на свет такими, либо такими становятся в результате напряженных размышлений. Я считаю, что это происходит по той причине, что природа меланхолика следует за качеством земли, которое никогда не растекается, как это происходит с другими элементами, а, наоборот, плотно стягивается само в себя. Таким образом меланхолическая влага притягивает душу к себе и помогает ей сконцентрироваться в самой себе. Если душа часто собирает в самой себе свои дыхания, то тонкие части жидкостей ослабевают из-за постоянного движения. В результате душа делает соединения тела в большей степени землистыми, чем прежде. Особенно это происходит тогда, когда душа, собирая себя воедино, делает тело более плотным. Такова природа земли. Я уже не говорю о том, что Меркурий и Сатурн имеют точно такую же природу. Через нее указанные небесные тела собирают дыхание в центр. Тем самым они оттягивают остроту духа от чуждых ему вещей и возвращают к тому, что нашему духу свойственно, приводя наш дух в состояние созерцания и способствуя его проникновению в суть вещей. Однако не планеты и жидкости этого рода действуют в этом деле как побудительные причины (*efficientes causae*). Они лишь либо предоставляют возможность, либо устраняют препятствия. Дело в том, что наш дух сам, побуждаемый и освобожденный, погружается в созерцание и проникает в суть вещей. Велико

могущество нашего разума, когда он свободен от оков нашего тела. Огромно богатство нашего разума, когда он извлекает драгоценные сокровища Бога и природы, к которым стремится, не из недр земли, а у себя из-за пазухи.

Насколько рациональное начало доминирует над телом, особенно хорошо видно на примере тех людей, которые порочно провели свою юность. Эти люди внезапно, на пороге старости, по внушению Бога, или следуя человеческому совету, так меняют свои нравы, что из невоздержанных становятся воздержанными и владеющими собой. Говорят, что нечто подобное произошло с Полемоном в тот день, когда он услышал рассуждения Ксенократа о стыдливости (*prudicitia*). То же самое было и с Диогеном \*, после того как он услышал речи Антисфена о свободе. То, что природа вселяет в нас длительное время, она обычно искореняет также в течение долгого времени. Поэтому моментально изменить характер, подкрепленный многолетней привычкой, не под силу телесной природе. Это может сделать только иная Природа, возвышенная и божественная.

#### О поэтах

Кроме того, посмотри на поэтов, которых, по утверждению Демокрита и Платона, охватывает некая божественная одержимость (*furog divinus*). Особенно ясно это представлено в двух диалогах Платона — в «Федре» и «Ионе». Он приводит три признака этого божественного экстаза. Во-первых, говорит он, люди без божественной помощи могут освоить избранные ими искусства лишь при условии, что потратят на это длительное время. Между тем подлинны поэты, какими он называет Орфея, Гомера, Гесиода \* и Пиндара \*, в своих творениях демонстрируют черты многих искусств. Во-вторых, поэты создают свои восхитительные творения, находясь часто в состоянии божественного экстаза. И после того, как он проходит, они сами с трудом узнают ими созданное, как будто не они создали все это, а им надиктовал это Бог, лишь воспользовавшись ими словно своими трубами. В-третьих, лучшими поэтами стали отнюдь не самые разумные, с раннего возраста получившие наилучшее образование люди, а, скорее, некие безумцы (*insani aliqui*). Такими безумцами, как известно, были Гомер и Лукреций. Прекрасными поэтами становились также не слишком образованные люди, каким называет себя Гесиод и какими были, по свидетельству Платона, Ион и Тинник Халкидский, которые внезапно, без обучения искусствам, сделались восхитительными поэтами. Платон добавляет при этом, что музы ниспосылают божественную одержимость самым никчемным людям, так как божественное провидение хочет показать человеческому роду, что прекраснейшие поэтические творения являются небесными дарами, а вовсе

не произведениями людей. В доказательство этой мысли Платон пишет в «Федре», что ни один человек, каким бы старательным и обученным в искусствах он ни был, не прославится в поэтическом творчестве, если он не будет одарен тем неистовым возбуждением духа, которое мы ощущаем только тогда, когда нас касается Бог и мы загораемся от его присутствия, и в этом порыве есть семена божественного разума. Перейдем теперь к жрецам (sacerdotes).

### О жрецах

Писания божественного Павла показывают, что он, пребывая в божественной абстракции души, взошел на третье в божественной иерархии небо. Ученики Павла рассказывают о деяниях своего учителя. Так же некоторые из жителей Галилеи, внезапно вдохновленные Богом, из рыбаков сделались великими теологами. Но еще задолго до них, как свидетельствует вся античная традиция, жрецы имели обыкновение приходить, побужденные божествами, в состояния одержимости. При этом они изрекали много удивительных пророчеств. Авл Геллий рассказывает, что в Патавии жрец Корнелий, человек величайшей чистоты, пришел в состояния божественной одержимости, когда Цезарь и Помпей сражались в Фессалии. Разум Корнелия был настолько возбужден, что позволил ему увидеть и время, и ход, и исход сражения. Плиний пишет, что душа Гермотима из Клазомен часто странствовала, покинув тело. При этом она правильно описывала многое из происходившего в отдаленных местах. Так продолжалось до тех пор, пока враги Гермотима — Кантариды — не сожгли его тело, отняв тем самым у собирающейся возвратиться его души ее ножны. Платоник Максим Пирийский и Геродот рассказывают, что душа Аристeya Проконесского\* также имела обыкновение покидать тело. Аврелий Августин сообщает, что некий жрец из города Клазомены покидал, когда хотел, собственное тело. Особенно это удавалось ему при звуках жалобных мелодий. Августин говорит, что этот жрец лежал совершенно как мертвый, бездыханный, и даже когда его жгли и резали, ничего не чувствовал. Когда же он приходил в себя, то рассказывал, что во время абстракции не чувствовал ничего, кроме мелодии и голосов разговаривающих людей. Это означает, что его душа в это время ничего не совершала, поскольку тело было недвижно и не ощущало никаких прикосновений. Отсутствовало также и дыхание. Однако душа этого жреца каким-то образом все же действовала внутри самой себя, откликаясь на прежде слышанную ею гармонию и воспринимая голоса говорящих. И Корнелий, и Гермотим, и Аристей, о которых я рассказал, покидая собственное тело, не смогли бы увидеть ничего кроме того, что им доводилось видеть прежде, если бы их душа, по-

кинувшая тело, не обладала бы в это время большей свободой в передвижении. Душа жреца из города Клазомены не могла бы по собственной воле извлечь себя из тела и действовать, находясь на большом от него удалении, если бы была полностью привязана к своему телу. Это, как кажется, подтверждается следующими словами Платона из диалога «Федр». Платон говорит, что тот, кто правильно пользуется божественными медитациями и постоянно принимает участие в совершенных мистериях, действительно становится совершенным человеком. Такой человек, отрешенный от людских стремлений и постоянно общающийся с божественной волей, обычно воспринимается как сошедший с ума. В действительности же, исполненный Бога, он укрывается от черни.

### О предсказателях и пророках

Мы уже рассказали о философах, поэтах и жрецах. Стоит, пожалуй, поговорить о предсказателях и пророках. Займет много времени, если я буду подробно рассуждать об авгурах (*augures*), гаруспиках (*haruspices*), гадателях по полету птиц (*auspices*), астрологах (*mathematici*) и магах (*magi*). Во всяком случае, их действия свидетельствуют об их огромном умственном опыте. Однако божественный склад ума более всего, по сравнению со всем прочим, доказывает те предощущения (*praesagia*), которые, как утверждает Платон в «Федре», совершаются без обращения к помощи искусств и непреднамеренно. Я имею в виду те предощущения, о которых пишет Платон, рассказывая о пророчице Диотиме, Сократе и Эпимениде, а также сивилл, о которых сообщают Варрон\* вместе с Платоном, и ответы пифийского оракула, описываемые историками, которые подтверждают почти все философы, особенно платоники. Я имею в виду и те предощущения, которые все люди испытывают в своих сновидениях, а также те, о которых сообщают еврейские пророки. Разумы всех их особенно были способны посещать множество мест и охватывать сразу три времени — прошлое, настоящее и будущее, — когда они по-своему желанию покидали собственное тело. Следовательно, когда дух человека отделится от тела, он, как утверждают египтяне, будет способен объять все время и все пространство. Более того, по своей природе наш дух таков почти всегда и везде. Ведь для того, чтобы увидеть множество отдаленнейших мест, и для того, чтобы воспроизвести в памяти прошлое и подумать о будущем, нашему духу нет необходимости куда-то удаляться. Наш дух достигает этого, оставляя тело и обращаясь к самому себе. Это происходит либо потому, что природа нашего духа, как считают египтяне, разлита везде и всегда, либо по той причине, что наш дух, обращаясь к своей природе, соединяется с божеством, объемлющим все временные и пространственные пределы. Впрочем, если

угодно, я готов подробнее рассмотреть, каким путем предошущение попадает в наш дух.

Три порядка вещей, как нам представляется, имеют отношение к человеческой душе — предвидение (*providentia*), рок (*fatum*) и природа (*natura*). Предвидение является серией разумов (*series mentium*), рок — серией душ (*series animarum*), а природа — серией тел (*series corporum*). Мы, согласно с мнением Платона, помещаем полностью отделенные от тела разумы непосредственно под Богом. Эти полностью отделенные от тела разумы Дионисий именует ангелами, которые суть чистейшие интеллекты. К ним мы прибавляем стоящую ниже ступень разумов, которые уже соединяются с телами. По внешнему виду они напоминают ангелов и занимают нижнюю ступень ангельских чинов. К их числу принадлежат все рациональные души мироздания, сфер мироздания, демонов и людей. Третье место занимают шарообразные тела (*globi*) небес, стихий (*elementa*) и жидкостей (*humores*). В соответствии с этим, главой ангелов является Бог. Спуская вниз через ангелов свой луч, содержащий в себе рациональные основания всех предназначенных сотворению вещей, Он ступень за ступенью формирует все вещи. Через отдельные вещи Бог рисует фигуру мироздания, не только изукрашивая те возвышенные интеллекты и чистейших ангелов, но также проводя через них, словно через посредников, тот самый луч, содержащий в себе те же самые рациональные основания, в разумы рациональных душ. Эти разумы являются как бы некими низшими ангелами. Такой порядок вещей и начертанный в разумах божественный закон представляют собой предвидение (*providentia*). Теперь о роке (*fatum*). Дело в том, что рациональные души обладают не только силой интеллектуального восприятия, благодаря которой они относятся к категории ангельских душ и причисляются к порядку вещей, относящемуся к предвидению, они также обладают силой, объединяющей тело, управляющей им, силой, которая питает тело внутри тела. Рациональные души являются силой, способной чувствовать посредством тела телесные начала, силой, приводящей тело в движение и управляющей им в пространстве. Эту силу платоники называют образом, возникающим в душе (*idolum*), иначе говоря, симулякрот рациональной души. В этом возникающем в душе образе присутствуют семена всех движений и качеств, которые душа разворачивает в нашем теле. Все рациональные души, как человеческие, так и те, что выше нас, обладают означенными силами интеллектуального восприятия. Обладают они также и теми силами, которые управляют телом и делают его единым. Далее о природе (*natura*). В каждом одушевленном теле присутствует некое жизненное и деятельное его состояние (*affectio*) или соединение (*complexio*). Это состояние или соединение животворя-

щее качественное превосходство души предоставляет своему телу. Такой видят телесную природу платоники. Она представляется им неким следом, или тенью, оставляемой душой в теле. Прокл считает, что эта тень души разделяется вместе с разделением тела. По его убеждению, эта тень полна семян и является жизнью для тела, втекающей в тело из жизни души.

Подведем итог нашему рассуждению следующим образом. Все разумы, будь то возвышенные, стоящие выше душ или низшие, помещенные в души разумы, соединены между собой так, что выступают длинной непрерывной вереницей, берущей свое начало в главе всех разумов — Боге. Разумы, стоящие выше, уделяют свои лучи разумам, стоящим ниже. Посмотрим, что из этого получается. Когда кто-нибудь толкает пальцем один конец лежащего на земле бревна, то даже самые легкие толчки достигают противоположного конца этого бревна. То же самое и с натянутой струной. Если коснуться верхнего края струны, то задрожит и зазвучит вся струна. Если натянуть на лире с равным интервалом две струны, то от прикосновения к одной тотчас начинает звучать и другая. К чему я это говорю? К тому, чтобы мы поняли, что из взаимного согласованного соединения всех разумов происходит так, что искры первых разумов отражаются на средних, а искры средних отражаются далее — вплоть до разумов, стоящих в самом низу иерархии. Затем эти искры поднимаются от нижних разумов к средним, а от них вновь к высшим. Это взаимное соединение разумов и постоянное вливание искр, текущих от высших разумов к низшим, мы называем предвидением (*providentia*).

Оставим сейчас разумы и рассмотрим образы, возникающие в душе (*idola*). Главой всех душевных образов пусть будет образ, возникающий в душе мироздания. Пусть к этой главе всех душевных образов присоединятся душевные образы (*idola*) двенадцати душ, приводящих в движение двенадцать сфер. И поскольку в каждой сфере присутствуют многочисленные души, то пусть душевные образы будут привязаны к одному душевному образу единой общей души, управляющей всей принадлежащей ей сферой. Таким образом, все душевные образы рациональных душ, благодаря некоему взаимному согласию, будут зависеть от одного высшего душевного образа. В силу этого волевое проявление (*nutus*) первого душевного образа переходит на средние душевные образы, а волевые проявления средних душевных образов — на низшие, при том что семена всех телесных вещей первые душевные образы вселяют в следующие за ними образы. Мы полагаем, что подобное согласие и такая передача семян и является роком (*fatum*). Таким же образом давайте коснемся вопроса о телах. В них существует двенадцать соединений, или состояний — или двенадцать природ, а также

двенадцать сфер. Пусть все они присоединяются к единой высшей природе мировой материи. Что касается отдельно взятых природ отдельных тел, принадлежащих к какой-либо сфере, то пусть все они сходным образом относятся к универсальной природе своей сферы. Эти зависимые природы именуется природной серией (*series naturalis*), в которой побуждение (*instinctus*) высших природ переливается в низшие природы.

Таким образом, пусть все разумы, подобно светильникам, возводятся к единому светильнику — единому разуму, а все образы душ и все симулякры — к единому образу универсальной души. Пусть все телесные природы, словно тени душ, возводятся к всеобщей природе единого тела, словно к тени единой души. Наша душа соединяется с высшими разумами через голову, иными словами, через свой разум. Через низшую силу, то есть через тот образ души, который управляет нашим телом, наша душа вступает в согласие с образами высших душ. Через природу своего тела, в которую она вселяет свой образ, наша душа соединяется с природами мировых тел, за которыми следует природа управляемого ею тела. Стало быть, этими тремя канатами мы связаны со всем мирозданием — разумом с разумами, образом души с образами душ, нашей природой с природами. Мы связаны со всем мирозданием точно так же, как плод во чреве соединяется со всем материнским телом неразрывными связующими нитями. Таким образом плод получает все переживания материнской души, материнского тела и материнского дыхания через свою душу, собственное тело и собственное дыхание. Следовательно, наша душа через свой разум стоит выше рока (*fatum*). В разряде предвидения наша душа подражает душам, стоящим выше ее самой. Одновременно с этим, наша душа, вкупе с высшими душами, управляет всем, что стоит ниже нее. Наша душа определенным образом является соучастницей провидения. Она управляет в соответствии с божественным образцом собой, своим домом, искусствами и животными. Принимая во внимание образ души, можно сказать, что она относится к разряду рока, но не находится в его власти. Дело в том, что образ нашей души по своей природе спорит с высшими образами души за право формирования принадлежащего ему тела и за право приводить это тело в движение. По своей природе подвластно року наше тело. Наоборот, душа приводит природу, находящуюся во власти рока, в движение. Стало быть, наш разум стоит выше рока и принадлежит к разряду провидения. Образ души, находясь во власти рока, стоит выше природы, а природа, также находясь во власти рока, стоит выше тела. Таким образом, наша душа подчинена законам провидения, рока и природы, но является при этом не только пассивным, но также и активным началом. Поэтому Платон в десятой книге своего со-



чинения «О государстве» говорит, что качественное превосходство души не является рабским поводырем жизни. Наоборот, качественное превосходство душ избирает жизненный путь, ориентируясь на нас, а не на божество или судьбу. Ошибка в выборе ложится на избирающего, а не на божество. Зороастр также учит: «Не умножай свой рок», — как если бы от нашего выбора зависит уступать или не уступать судьбе. Отчасти мы привязаны упомянутыми тремя частями к разряду вещей, а отчасти свободны от него. Четвертая часть освобождает нас от принадлежности к разряду вещей, и мы полностью принадлежим самим себе. Это то, что мы помещаем как средний член между разумом, являющимся главой души, и образом нашей души. Ибо разум присутствует внутри души не потому, что душа является, собственно, душой, а потому, что она является божественной душой, душой, которой владеют высшие разумы. Также и образ души, иначе говоря, управляющая нашим телом потенция, не является в чистом виде обязанностью (*officium*) души. Это обязанность души, которая уже начинает клониться к телу.

Но между разумом (*mens*) и образом души (*idolum*) помещается рациональное начало (*ratio*), являющееся некоей свойственной истинным душам силой. Благодаря этому рациональному началу истинные души в универсальной умственной деятельности (*conceptus*) проходят свой путь во временной последовательности — от начала вещей до их завершения. При этом истинные души расщепляют результаты на их причины, а причины вновь возводят к результатам. В этой универсальной умственной деятельности души доходят до образца универсального мышления. Однако и в первом, универсальном, мышлении должно призывать на помощь интеллектуальное, рациональное начало, а в частичном мышлении — помышляющее и предполагающее рациональное начало (*ratio cogitatrix et opinatrix*). Разум (*mens*) является главой (*caput*) души и возницей (*auriga*), правящим ее лошадьми. Разум по своей природе подражает ангелам. Разум добивается всего, чего хочет, тотчас же, без всякого промедления. Разум одновременно содержит в себе все — благодаря некоему своему состоянию и, как утверждает Плотин, благодаря некоему действию. Естественно, что за этим неподвижным, подражающим ангелам, разумом следует подвижное рациональное основание души. Этой следующей по стопам разума душе принадлежат те грубые силы чувственного восприятия, которые, следуя за природными инстинктами, являются разлитой в образе души фантазией, воображением (*imaginatio*), собирающим воедино все пять наших чувственных способностей. Прислужницей образа души (*idolum*) является природа (*natura*). Платоники уподобляют наш разум некоему солнцу, рациональное начало — свету этого солнца, образ души — лучу этого света, природу — отражению или блеску

этого луча, или, выражаясь точнее, тени этого луча. Возвращаясь к рациональной силе (*vis rationalis*), скажу, что она, как утверждают платоники, так относится к разуму, как речь относится к душе. При этом рациональная сила находится в постоянном свободном движении. Наконец, рациональная способность (*facultas rationalis*), собственно, являющаяся природой души, не предназначена для чего-то одного. Дело в том, что эта рациональная способность передвигается вверх и вниз в своем свободном движении. Первым движением является движение внутри собственной природы души. Сама природа души является третьей сущностью (*essentia tertia*), качественное превосходство которой обладает способностью самодвижения. Но перводвижением является не просто то или иное движение, направленное в ту или иную сторону. Перводвижение есть всеобщее движение. Это всеобщее движение течет, словно свободный источник двигательной способности, распространяющийся в равной мере во все стороны.

Мы подчинены нашим разумом, образом души и природой всеобщему порядку вещей: разумом мы подчинены провидению, образом нашей души — року, нашей частичной природой — всеобщей природе. Тем не менее, благодаря нашему рациональному началу, мы обладаем собственным правом и вполне самостоятельны в выборе направления нашего движения. Так как рациональное начало тесно соединено с разумом, то именно в разуме оно поднимается к провидению. Так как рациональное начало подчинено образу души и природе, то именно в них по собственному желанию оно подчиняется року. Доверяясь своим чувственным восприятиям, наше рациональное начало направляется то туда, то сюда под наплывом чувственно воспринимаемых вещей. Так как наше рациональное начало, оставив все прочее, возвращается к самому себе, то именно в самом себе либо с помощью аргументации исследует иные вещи, либо изучает само себя. Эта свойственная нашей душе средняя сила одновременно и свободна, и лишена покоя. Когда что-нибудь вторгается в наши пределы. — я имею в виду в наш разум, в наш образ души или в нашу природу, — то может получаться так, что наша душа сразу что-то воспримет. При этом душа заметит, что что-то восприняла, не прежде, чем воспринятый ею объект перейдет в среднюю потенцию души. Поскольку та потенция, благодаря которой мы являемся людьми и благодаря которой мы существуем, является средней потенцией, то все, что имеет отношение к этой потенции, самым очевидным образом относится к самим людям. Люди часто меняют цвет своей кожи, приводят в движение свой голос, глаза и уши. При этом зрение и слух тотчас начинают исполнять свои обязанности — зрение видит, а слух слышит. Однако при этом наш дух то тех пор не замечает того, что он уже видит и слышит,

пока не повернет себя с помощью этой нашей средней потенции от себя к объекту. Это видно на примере людей, которые, напряженно размышляя, не замечают идущих им навстречу. Так высшие разумы постоянно приводят в движение наш привязанный к ним разум. Однако мы не замечаем этого импульса. Причина в том, что средняя сила, блуждая среди низших начал, отворачивается от высших. Точно так же образы высших душ постоянно толкают образ нашей души. Мы, однако, не замечаем этого, когда наша средняя часть занята созерцанием чего-то иного. Сходным образом, природы крупных тел постоянно будоражат природу нашего тела. Очень часто мы не замечаем этого раздражения по той же самой причине. Пример такого рода мы находим в нашем теле. Иногда без всякой причины мы начинаем сердиться. Не имея еще никаких бед, но лишь уstraшенные дурными предзнаменованиями или известиями, мы пугаемся, горюем, впадаем в трепет. Наоборот, еще не получив никакого блага, беспричинно мы вдруг начинаем радоваться и петь. Откуда все это? Всякое явление, определенно, должно иметь свою причину. Во всяком случае, причиной вышеописанного является изменяющееся со временем и обстоятельствами состояние нашего тела. Либо в желчном пузыре, либо в печени закипает желтая желчь, или, быть может, черная желчь кипит в селезенке, или сердце наполняется светлой кровью. Такого рода состояния тела и природы ближе всего к животворящей потенции, находящейся внутри нашего душевного образа и объемлющей все эти состояния и природы. Эти состояния различными точками возбуждают образ души и направляют его к неправильным и опасным действиям — когда образ души начинает давать телу жизненные силы не так, как он это делает обычно. Делаясь более сильным, такое действие незаметно щекочет нашу силу чувственного восприятия, находящуюся в том же самом образе души, — особенно наши тактильные ощущения, и скрытно уязвляет фантазию нашего образа души. Это похоже на то, как голод действует на желудок. Это незаметное покалывание и щекотание не переходит в среднюю часть нашей души, в это время пристально занятой чем-то другим. Но когда эта часть нашей души свободна, подобное щекотание и покалывание переходит в нее, и тогда через воздействие размышляющего рационального начала (*ratio cogitatrix*) мы внезапно начинаем сердиться, печалиться или радоваться. Однако это замечает наше интеллектуальное рациональное начало (*ratio intellectualis*). Иногда оно соглашается с нашими проявлениями эмоций, а иногда через советы и лекарственные средства, старается их избежать или прогнать.

Рассматривая все это в общем и целом, можно сказать, что мы часто испытываем толчки, получаемые нами от аффектов, которые через нашу собственную природу нисходят на нас длинной

вереницей от универсальных природ. При этом нам абсолютно неизвестно, откуда они к нам приходят. Если дело обстоит так, то почему бы высшим разумам не толкать наш соединенный с ними разум? Мы с трудом замечаем этот импульс тогда, когда наша средняя часть души занята своими действиями — когда в нее переходит втекание разума. Но если средняя часть нашей души свободна, то что препятствует тому, чтобы в нее проникало с помощью рациональных сил некое ангельское размышление, хотя мы и не видим, откуда оно идет? Примером этого являются люди, которые самостоятельно, без какого-либо наставника, исключительно силой сосредоточенного внимания разума, или даже в условиях его полного покоя, часто обнаруживают много прекрасного, даже не намереваясь что-либо искать. Это напоминает действие солнечного луча, который внезапно изливается в прозрачный воздух.

Устройство мироздания, полностью начертанное в разумах и рациональных началах высших душ, открывает себя нашему разуму непрерывным потоком. Однако происходящая во времени смена мировых семян происходит лишь мало-помалу в образах и природах означенных душ. Точно так же эта смена мировых семян длинной чередой ниспускается к образу нашей души и природе нашего тела, пройдя перед тем через образы всех душ и природы всех тел. Например, рациональное основание завтрашнего дождя присутствует уже сегодня в образах небесных душ и природах небесных тел. Это рациональное начало завтрашнего дождя стекает вниз через образы душ стихий и их природы до тех пор, пока не достигает образа нашей души и не начинает одновременно с этим двигать природу жидкостей. Толчки, получаемые нашим образом души, происходят от образов души. Толчки, которые получает наша природа, происходят от высших природ и нашего образа души. Означенное втекание (*influxus*) разумов в наше праздное сознание или свободное для разума рациональное начало показывает этому самому рациональному началу нечто из того, что имеет отношение либо к познанию вечных вещей (*res aeternae*), либо к управлению мирозданием. В результате наш разум начинает прозревать либо закон Бога, либо события грядущих веков, либо предстоящие смены царств. Когда побуждение, производимое образами душ и природ, задевает наше рациональное начало и не занятую ничем фантазию, эта свободная фантазия предвещает себе нечто из того, что относится к чреде времен и возникающим беспорядкам тихих стихий. В результате наша фантазия и наше рациональное начало могут предвидеть дождь, землетрясение или что-то подобное.

Каким образом это происходит? А вот как. Сила высших душевных образов, собираясь навести дожди, направляет колеса небес (*coelorum rotae*) в сторону дождей. Эти колеса небес увлажняют

воздух. Увлажненный воздух приводит в движение находящуюся внутри нас слизь (*pituita*), иными словами, водяную влагу (*humor aqueus*). Слизь, в свою очередь, приводит в движение наше дыхание (*spiritus*) в той его части, в которой наше дыхание является водяным. Поскольку же наше дыхание является испарением нашей крови (*varor sanguinis*), и поскольку в нашей крови присутствуют четыре жидкости, то и в нашем дыхании имеется четыре качественных превосходства элементов жидкостей. Стало быть, водяное качественное превосходство дыхания, приведенное в возбужденное состояние слизью, подстреливает живительную потенцию нашей души в той ее части, в которой живительная сила обладает семенами водных начал. Эта сила возбуждает те образы, которые в условиях ничем не занятой фантазии и нашего свободного рационального начала относятся к слизи. При этом нас сразу посещают мысли о реках, дождевых облаках, о змеях и угрях, о рыбах и тому подобном. Точно таким же образом сила высших начал, собираясь произвести теплую и жаркую погоду, приводит в движение нашу желчь (*bilis*) и связанное с желчью дыхание. Связанное с желчью дыхание приводит в движение живительное качественное превосходство, а то, в свою очередь, приводит в движение огненные образы, скрытые в нашей фантазии и рациональном начале. В результате мы представляем себе пожары, а также красные и желтые цвета.

#### Семь родов свободы (*vacatio*)

Когда наше рациональное начало свободно до такой степени, что способно замечать втекания такого рода, различимы семь родов свободы. Причиной этой свободы может быть сон (*somnus*), обморок (*syncope*), жидкость черной желчи (*humor melancholicus*), умеренное телосложение (*temperata complexio*), уединение (*solitudo*), сильное удивление (*admiratio*) и целомудренный образ жизни (*castitas*). Наша душа, находясь в достаточно грубом теле, осуществляет свои функции движения и чувственного восприятия через наиболее близкое и родственное ей дыхание (*spiritus*). Поэтому когда из-за усталости дыхание во внешних разумах прекращается, либо когда из-за испарений и жидкостей переполняются движения внутри мозга,— а через эти мозговые движения дыхание, пригодное для движения и чувственного восприятия, передается нашим членам,— тогда наш дух (*animus*) собирает себя и сосредотачивается. В это время наш дух не занят ни чувственным восприятием телесных качеств, ни управлением движения членов своего тела, ни исполнением внешних дел. Такое состояние легко наступает во сне. Но чем более ослабляется внешнее действие, тем более усиливается действие внутреннее. Внутренними действиями являются визуальные образы нашей фантазии и разнонаправленный

бег нашего рационального начала. Но более всего при этом напрягается фантазия, причем напрягается настолько, что вращает, с острейшим вниманием, находящиеся в ней образы. Приведенные в интенсивное вращение образы отбрасывают свой свет на то общее чувственное восприятие, которое мы, по обычаю Платона, называем воображением (*imaginatio*). От воображения свет переходит к чувственным восприятиям низшего порядка и к нашему дыханию. Образ (*imago*), сияющий в наших чувственных восприятиях и в нашем дыхании, обычно воспринимается как действительно существующий. Дело в том, что бодрствующие люди утверждают, что видят человека, когда обращаются к мерцающему внутри них образу человека. Точно так же спящие утверждают, что они видят человека, когда его образ бросает свой свет от хранящей его фантазии на чувственное восприятие и дыхание. В особенности отбрасывают свет, по сравнению с прочими, те образы, на которые в большей степени направлена наша фантазия. Внимание к такого рода образам может провоцироваться либо нашим размышлением, либо пережитым нами в прошлом волнением, либо происходящим в данный момент смятением господствующих в нашем теле жидкостей. Такие сновидения являются пустыми и не несут в себе никакого предвестия. Дело в том, что их порождают либо остатки наших действий, совершенных нами во время бодрствования, либо возникающее внутри тела смятение. Такие сновидения обманывают людей, которые предаются наслаждениям жизни. Эти люди легко поддаются тому, что приводит в движение их чувственные восприятия. Они направляют свою фантазию к этим образам, словно их следует воспринимать как носителей добра или отвергать — как носителей зла. Поэтому остатки дневных действий тревожат во сне фантазию таких людей. К этому следует прибавить и то, что люди, чрезмерно отягощенные едой и питьем, никогда не сохраняют во сне свою фантазию свободной. Дело в том, что из-за неумеренного обилия жидкостей и паров в нашей фантазии часто присутствуют образы, предпочитающие зрелища земли (*terrae spectacula*). Когда в этих образах по причине вызываемого вином тепла возбуждается то качественное превосходство, которое ответственно за извержение порождающего семени, в этот самый момент приходят в движение хранимые фантазией образы возлюбленной персоны. От этого возникают мысли об объятиях. На основании этих соображений Платон в девятой книге своего сочинения «О государстве» делает вывод, что наше рациональное основание во сне настолько занято самим собой, что не ощущает проникающих в него свыше свободных вливаний (*influxus*). Как считает Платон, наше рациональное основание способно воспринимать истину лишь тогда, когда избавлено от потрясений. Есть

множество людей, презирающих жизнь, исполненную наслаждений, и при этом жаждущих гражданской или военной власти, ищущих славы. У таких людей во время сна иногда засыпает даже их фантазия. В то же самое время их рациональное начало целиком занято частными и государственными делами. А есть люди, в равной мере презирающие как наслаждения, так и мирскую славу. Они предают себя исследованию божественных и природных вещей. У таких людей во время сна прекращается не только деятельность их фантазии, но даже беспокойная деятельность их рационального начала. Напротив, в них просыпается привычное исследовательскому рациональному началу стремление изучать. В результате во сне нам кажется, что мы либо измеряем небо, либо разделяем на части стихии, либо исчисляем виды живых существ. Никому из этих людей, которых мы перечислили, не годится дар предвидения (*vaticinium*), хотя люди, занимающиеся философскими рассуждениями, правильно рассуждают даже во сне. Иногда во сне они обнаруживают то, что долго не могли найти во время бодрствования. Дело в том, что в состоянии сна наше рациональное начало сохраняет большее спокойствие. Нечто подобное случилось с Галеном\*. Он пишет, что ему, когда он страдал болезнью диафрагмы, приснилось во сне, что он будет избавлен от этой болезни, если пустит кровь из вены, находящейся между большим и указательным пальцем руки. Сделав это, Гален выздоровел. Бывают и такие люди, хотя они встречаются очень редко, которые, поборов свои страсти и презрев все на свете, проводят свою жизнь, сгорая от желания достичь истины. При этом они не верят, что истину можно найти, ступая по следам людей, как это по большей части делает в своей доверчивости ненадежный разум исследующих природу философов. В результате такие люди предают себя Богу. Они свободны от желаний. Эти люди открытым и чистым взором смотрят на то, что представляется им в высшей степени божественным. Сократ, как рассказывают, и учил этому, и сам так поступал. Таких людей называют религиозными и благочестивыми. Дух этих людей более, чем у других, открыт во время бдения. Он также полностью открыт во время сна, благодаря чему легко замечает приходящие свыше импульсы. Есть два рода таких людей. Одни из них чаще приходят в восторг от созерцания божественного храма — я имею в виду всю громаду мироздания. Другие в большей степени почитают божество этого храма. Духу первых предстают во время спокойного сна страдания мира, особенно те, которые производят наибольшее впечатление. В результате человек может увидеть предстоящий дождь, войну, эпидемию болезни и прочее подобного рода. О способе такой демонстрации и о том порядке, в котором она совершается, мы уже рассказали выше.

Впрочем, истолкование сна часто представляет некоторые трудности, а иногда истолковать сон достаточно легко. Истолковать сон трудно, когда, после того как предстоящий дождь уже запечатлен в нашей фантазии, сила фантазии недостаточно тщательно передает образ дождя нашей памяти. Вместо того чтобы старательно внедрять его в память, наша быстрая и подвижная фантазия, получив импульс, бежит, скользит, по близким и возникающим как следствие образам. От размышлений о дожде она переходит к размышлениям о ветрах, от ветров к размышлениям о высоких горах, от гор к размышлению о снегах. После пробуждения наша фантазия уже больше помнит об увиденном ею снеге, чем о дожде. По этой причине истолкователь снов должен быть очень чутким охотником и уметь от ближайшего следа возвращаться к отдаленным следам, а от них к другим, еще более удаленным. Он должен уметь в совершенстве видеть, что из чего следует, и так до тех пор, пока не доберется до самого первого следа. Обычно мы встречаемся с таким в наших повседневных беседах, переходя от одной темы разговора к другой, пока наконец не выходим на первоначальную тему беседы. Мы начинаем размышлять тогда над самым последним из сказанного на предмет того, из каких ранее сказанных слов скорее всего это могло бы вытекать, а из каких могли бы вытекать те слова, и так далее, пока мы полностью не восстанавливаем начальную тему беседы. Охотничье искусство требует быстрого и подвижного ума. Способность предсказывать будущее, если только эта способность ясно предвидит, требует спокойного и умиротворенного ума. Эти два вида ума, словно противоборствующие между собой начала, с трудом могут сочетаться в одном человеке. По этой причине чаще всего одни и те же люди не могут быть и хорошими провидцами, и хорошими истолкователями. Часто бывает, что те, кто предсказывают, совершенно не знают, что они предсказывают, а те, кто истолковывают, быстро впадают в ошибки в своих попытках предвидеть будущее. На это указывает Платон в «Тимее», когда говорит, что одни люди являются пророками, а другие истолкователями этих пророков.

Но давайте возвратимся к нашей теме беседы. Требуют истолкования сновидения тех людей, которые из-за холерического и огненного характера своего дыхания в полете своей фантазии быстрее бегут. Но у людей, у которых фантазия движется степенно благодаря умеренному, либо меланхолическому складу их дыхания, наперед увиденные вещи крепко вцепляются в память и не приходят в смущение и беспорядок от новых и разнообразных образов. По этой причине предсказания таких людей не нуждаются в истолковании. Эти появляющиеся в снах прорицания свойственны тем религиозным людям, которые восхищаются божественным храмом нашего



мира и приходят от этого в состояние восторженного оцепенения. Такое состояние, как передает Гиппократ, пережил он сам. Собираясь лечить Демокрита, о безумии которого в народе ходили слухи, он получил во сне знак от божества, что безумен не Демокрит, а народ. Таким же образом Сократ на основании своего сновидения предрек грядущую славу Платона. Но об этих людях сказано достаточно. Теперь поговорим о религиозных людях, которые более всего почитают божество сего храма мироздания. Во время сна с ними бывает так, что их разум, устремленный к божественному величию, получает сильные импульсы, посылаемые ему божеством. В этот момент их разум посещает размышление о Боге, обычное для бодрствующего человека, когда он, к примеру, страстно стремится познать место обитания и деятельную способность Бога. В наше находящееся в состоянии покоя рациональное начало начинает проникать бесконечный и невидимый свет. Этот свет полностью и повсеместно пребывает в самом себе и без посредства глаз созерцает сам себя. Если движение фантазии будет достаточно медленным, то в нем остается ясное и очевидное понятие (*notio*). Пробудившийся дух открывает тогда людям это понятие так, как он его получил, незапятнанным. Если же фантазия достаточно быстра, она тотчас же, после рационального начала, приступает к действию. Фантазия вращает в себе привычные образы и, подражая в меру своих сил рациональному началу, представляет себе неизмеримый солнечный свет, повсюду блистающий перед взорами всех людей и постоянно в круговом движении сворачивающийся в самое себя. Здесь необходима была бы помощь таких истолкователей, как Иосиф и Даниил, объяснявшие царские сны. В этом божественном даре озарения был силен Гермес Трисмегист, как показывает его книга о могуществе и мудрости Бога, переведенная нами с древнегреческого языка на латынь. Данный вид пророчества, как мы уже сказали, особенно свойственен религиозным людям. Иногда подобные пророчества встречаются и у других людей, если они благодаря провидению или благоприятному случаю беззаботно и на трезвую голову вкушают сон. Так спящему царю Александру змея указала траву, с помощью которой он смог исцелить раненного Птолемея. Но чаще всего такое бывает перед восходом Солнца, когда понемногу оседают облака паров и внешних забот. Существует мнение, что утренние сновидения более верны. Это происходит не только оттого, что под утро мы становимся трезвее — ведь мы часто отправляемся спать, будучи трезвыми, но при этом у нас не возникает отчетливых видений, — но также потому, что приближение Солнца и пророка Феба укрепляют пророческую силу. Сангвинические и огненные дыхания, находящиеся в этот час в состоянии сна, своей ясностью ведут нас к ясным видениям. Проснувшись тотчас же после них, мы, как

уже было сказано выше, не смешиваем воедино вереницу последовательно возникавших образов. Все сказанное нами о сновидениях, подтверждается следующими словами Орфея (Н. LXXXV, 2 sq.):

«Возвести, о величайший пророк, смертным людям грядущее их. Ты приходишь к нашим душам, убаюканным сна покоем. Побуждая души наши, пробуждаешь ты разум наш. Через сон в наши души ты вносишь божеств блаженных мысли. Ты безмолвно предрекаешь нашим душам их грядущее, тем душам, разум чей безупречно чтит богов».

Мы достаточно сказали о свободе духа, возникающей для него во время нашего сна. Далее о свободе, появляющейся в результате потери сознания, то есть когда наше тело, наполовину безжизненное, падает наземь. Это происходит, когда из-за недостатка сердечной деятельности мы не можем посылать дыхание в наши органы, а то дыхание, которое находится в них, оттягивается назад к сердцу для его защиты. В таком состоянии прорицание совершается точно так же, как и во сне. Говорят, что Геркулес, равно как очень многие арабы, страдавшие эпилепсией, прославились в этом роде пророчеств. Плутарх в первой книге о душе рассказывает, что от незадолго до того заболевшего Энарха врачи отвернулись, словно от уже умершего. Через короткое время Энарх пришел в себя и рассказал, что он умер, а затем был вновь возвращен в собственное тело. Он утверждал, что умереть ему предстоит от другой болезни и что Господин отругал духов, которые привели к нему его душу, ибо посланы они были не к нему, а к другому человеку — кожевнику и довольно известному борцу. В то время, когда Энарх возвратился к жизни, тот впал в тяжелейшую лихорадку и внезапно умер. Энарх же, наоборот, остался жив и невредим и счастливо проводил свой век.

Третий вид свободы духа возникает при сгущении черной желчи. Такое сгущение отвлекает нашу душу от внешних занятий. При этом душа бодрствующего человека так же свободна, как она обычно свободна во время сна. Даже самый удобный инструмент не может иметь собственного движения, и это для того, чтобы он не мог самопроизвольно двигаться к левой руке мастера, когда тот в процессе работы пользуется правой рукой. Точно так же тот дух, который божественное предвидение решило использовать, словно некий инструмент, для прорицания своей воли, по необходимости должен находиться в состоянии покоя, как это часто бывает у меланхоликов. Но и меланхолики, когда ими овладевает божественная воля, становятся куда более возбужденными, нежели прочие люди, настолько, насколько сильнее горят плотные тела, если их зажечь, нежели тела низкой плотности. На этом основании Сократ, которого Аристотель считал меланхоликом, мог наперед многое предчувствовать, побуждаемый своим «даймонием». Свидетелями этого являются Платон, Ксенофонт,

Антипатр Старший и Апулей\*. Тимарх ушел с пира, на котором присутствовал Сократ, и сделал это, несмотря на предупреждение сократова «даймония». После своего ухода Тимарх совершил то, из-за чего позднее был убит. Хармид, несмотря на запрет Сократа, принял участие в сражении в Немее и пожалел об этом. Критону, когда тот, вопреки совету Сократа, занимался сельскими работами в деревне, небольшая ветка повредила глаз. Сам Сократ, убегая вместе с несколькими афинянами от натиска наступавших на них врагов и оказавшись на распутье дорог, не захотел, повинувшись своему «даймонию», бежать в том же направлении, что и остальные. Те, кто не пошли одной дорогой с Сократом, наткнулись на вражескую конницу. Аристид, Фукидид и многие другие ученики Сократа, пока находились вместе с Сократом, весьма преуспевали в занятиях философией, побуждаемые к этому сократовским «даймонием» даже тогда, когда сам Сократ молчал. Однако чем больше ученики отдалялись от Сократа, тем менее годными становились для философии. Сократ, как о том пишет Ксенофонт, незадолго до смерти предсказал Аниту, что его сын, который в ту пору казался скромным юношей, со временем пристрастится к постыднейшему образу жизни. Так оно и случилось.

Существует и четвертый способ свободы духа, возникающий благодаря умеренному телосложению. Дело в том, что такое телосложение не вносит никакого внутреннего возмущения, вызываемого преобладанием одной из жидкостей, способной подвинуть нашу фантазию к какому-либо образу. Такого рода люди весьма умеренны в проявлении своих действий и настроений. Поэтому они живут со столь спокойной душой, что даже бодрствуя, они подвержены влияниям свыше. Это, как рассказывают, было свойственно Ферекиду Сиросскому, Пифагору и Плотину. Более всех восхищение у меня вызывает Плотин. Он, как рассказывает его ученик Порфирий, заранее угадывал характеры людей, их ошибочные поступки и возникающие из этого последствия. Когда у самого Порфирия возникло желание покончить жизнь самоубийством, Плотин, руководимый божественными силами, заметил это и помешал сделать ему это. Как пишет Плиний Младший\*, Курцию Руфу\*, когда тот находился в Африке и однажды прогуливался на закате дня в портике, явилась красивая женщина огромного роста. Она предрекла ему, что тому предстоит возвратиться в Рим и удостоиться там высоких почестей, а затем, получив высшую должность, возвратиться в ту же самую провинцию и встретить там свою смерть. Все предсказанное сбылось.

Пятый вид свободы духа возникает под влиянием уединения, когда дух не занят никакими заботами человеческой жизни. Под воздействием божественной воли или небес дух каждодневно размышляет

о воле небес. Зороастр, глава магов, как рассказывают, в течение двадцати лет занимался этим в уединении, где написал множество сочинений о всех видах искусства постижения божественной воли. Сходными вещами занимался в уединенных местах Фракии Орфей, как о том повествуют его сочинения, адресованные Мусею\*.

Шестой вид свободы духа может возникать под влиянием глубокого почитания. Когда Сивиллы и Пифийские жрицы удалялись — одни в пещеру Зевса, а другие в пещеру Аполлона, — они считали, что в пещере, присутствует само божество. При этом они с таким почитанием и благоговением размышляли о величии божества, что их чувственные восприятия, фантазия и рациональное начало прекращали свою обычную деятельность, и в такой момент их разум, полностью отданный во власть божества, будь это бог или божество низшего ранга, воспринимал высшую волю, особенно когда это касалось практических дел (*negotia*), о которых они недавно размышляли. В подобном состоянии, как рассказывает Авл Геллий, находился жрец Корнелий из города Патавия. В такое состояние вводил Орфей некоторых корибантов. В этом роде прорицаний прославился Альбикерий из Карфагена. Находясь под воздействием божеств, он мог сказать, что вопрошающий его прежде сделал или помыслил. Аврелий Августин утверждает, что он сам часто присутствовал при прорицаниях Альбикерия.

Седьмым и самым выдающимся отрешением (*alienatio*) духа является то, которое возникает благодаря чистоте посвященного богу разума. В этом Орфей наставляет Мусея в гимне, посвященном всем богам. Такое состояние разума не временно, как другие, а почти всегда есть умиротворенный храм бога. В дверь этого храма, как говорит Иоанн Богослов, Бог стучится в первую очередь, входит в него, усердно обживает и угощает там людей амброзией. Как сообщает Аврелий Августин, некий крестьянин, благодаря этой амброзии, на время покидал свое тело. Он полагал, что бодрствует, но, однако, в это время вовсе не телесным взором созерцал нечто удивительное. Благодаря этой амброзии самый божественный из всех теологов Иоанн Богослов, находясь на острове Патмос, смог провидеть всю чреду веков. Благодаря этой амброзии Иезекииль созерцал поле, наполненное костями, а затем узрел кости оживающие. Благодаря этой амброзии Исаия увидел Бога, сидящего в окружении серафимов. Однако все они, словно спящие, что только различали разумом, облекали в покровы своей фантазии, так что затемненные фантазией видения души нуждались в истолковании.

Из семи видов прорицаний сделаем следующий вывод. Превосходство человеческой души над материей столь велико, что душа видит намного яснее и действует намного лучше, когда тело подчинено, погружено в сон и, полуживое, находится в обморочном состоянии,

а не когда оно деятельно. Похоже, что наша душа для совершения чего-то значительного не нуждается в помощи тела. Из всего этого становится ясным, сколь велико согласие (*concordia*) нашей души с небесными силами, сколь велико ее родство с Богом. Когда наша душа возвращается к самой себе, она становится соучастницей небесных тайн и божественного провидения.

## ГЛАВА 3

*Третий признак, заимствованный из  
рачительности в искусствах  
и управлении*

ПРОЧИЕ одушевленные существа обходятся либо вообще без всякого искусства, либо пользуются каким-то одним, к которому они обращаются не по своей воле, а по закону судьбы, знаком чего является то, что, сколько бы ни проходило времени, они нисколько не совершенствуются в занятии своим делом. Напротив, люди изобрели великое множество искусств, которыми занимаются по своей воле, что следует из того, что отдельные люди занимаются одновременно многими искусствами. Они изменяют и совершенствуют свои искусства, благодаря длительному опыту становясь все более искусными. Вызывает удивление, что человеческие искусства воспроизводят созданное самой природой. Кажется, что мы вовсе не рабы природы, а ее соперники. Зевксипп так изобразил виноградные гроздья, что к ним слетались птицы. Аппеллес так нарисовал кобылицу и собаку, что проходившие мимо кони ржали, а собаки лаяли. Пракситель изваял из мрамора Венеру в одном из индийских храмов так, что она едва сохранила свою чистоту и целомудрие под похотливыми взглядами проходивших мимо храма людей. Архит из Тарента с математической точностью вырезал из дерева голубку, сбалансировал ее, наполнил воздухом, так что она могла летать. Египтяне, как передает Гермес Трисмегист, строили такие статуи богов, что те были способны возвещать и двигаться. Архимед Сиракузский смастерил небо из меди, на котором, как на настоящем, точнейшим образом были изображены орбиты семи планет, причем это небо вращалось, как настоящее. Я оставляю в стороне египетские пирамиды, постройки римлян и греков, мастерские ремесленников по стеклу и металлу. Человек способен воспроизводить все творения божественной природы, совершенствовать творения низшей природы, подправлять и исправлять их.

Сила человека почти подобна божественной природе. Дело в том, что человек управляет самим собой через самого себя, то есть через свой замысел и свое искусство. Он практически полностью

свободен от ограничений, налагаемых телесной природой. Он способен соперничать с отдельными творениями превосходящей его природы. Человек тем меньше, чем животные, нуждается в помощи со стороны низшей природы, чем меньше арсеналов средств защиты своего тела он получил от природы в сравнении с животными. Человек сам заготавливает запасы пищи, создает себе жилище и постель, оружие и инструменты. Человек сам поддерживает себя благодаря своим способностям, причем с большим достатком, нежели поддерживает животных природа. Отсюда берет свое начало невыразимое разнообразие наслаждений, услаждающих пять наших телесных чувств. Эти наслаждения мы собственным умом изобретаем для самих себя. Животные же ограничены тесными рамками природы. Наш дух наблюдает не только за нуждами нашего тела, как это происходит у подчиняющихся природе зверей, но и следит за различными наслаждениями наших чувств. Наслаждения эти суть пища для нашей фантазии. Наш дух льстит нашей фантазии с помощью различных угождений, словно в шутку каждодневно развлекая различными забавами нашу фантазию. И вот еще. Наше изобретательное рациональное начало может действовать порой куда более серьезно, проявляя себя ради распространения своих плодов. Рациональное начало, сильное своим разумом, очевидным образом демонстрирует себя при изготовлении шерстяных и шелковых тканей, создании живописных полотен, скульптур и произведений архитектуры. При создании всего этого наше рациональное начало часто совсем не печется об удобстве для нашего тела или услаждении наших чувств, хотя порой из-за этих творений могут возникнуть телесные неудобства и страдания. Нет, наше рациональное начало заботится лишь об увеличении своего красноречия и доказательства своего качественного превосходства.

Во всех искусствах видно, как человек всегда и везде обрабатывает материи мироздания, делая это так, словно ему подчинены все виды материи. Человек обрабатывает элементы, камни, металлы, культивирует растения и животных, создает из них многочисленные формы и фигуры. Этого никогда не делают животные. Человек никогда не довольствуется какой-либо одной стихией, как это делают животные, а в равной мере использует все существующие стихии так, словно является их господином. Он попирает ногами землю, бороздит воды, с помощью высочайших башен поднимается в воздух, не говоря уже о крыльях Дедала и Икара\*. Человек зажигает огонь, пользуется им словно другом и единственный из всех живых существ наслаждается очагом. Справедливо, что только человек — это небесное создание — наслаждается небесными стихиями. С помощью своего небесного качественного превосходства человек дотягивается до неба и измеряет его. Своим превышаю-

щим небо разумом он пронзает небо. Человек не только пользуется стихиями, но и украшает их, чего не делает ни одно животное. Сколь удивительна распространившаяся по всей земле культура! Сколь восхитительны здания и города! Сколь совершенно водное орошение! Человек взваливает на себя заботы Бога, обитающего во всех стихиях и все культивирующего. Живя на земле, человек в то же время пребывает в эфире. Он пользуется не только стихиями, но также и всеми принадлежащими им одушевленными существами. Он использует в пищу, а также ради своих житейских удобств и удовольствий все живые существа, обитающие на земле, в воде и в воздухе. Высшие и небесные одушевленные существа он привлекает для познания мира и создания чудес магии. Человек не только использует животных, но и повелевает ими. Случается, что животные, пользуясь полученным ими от природы оружием, нападают на человека, стараясь избегнуть его власти, но имея оружие, полученное от самого себя, человек защищается от их нападения, обращает их в бегство и укрощает. Видел ли кто-нибудь и когда-нибудь, чтобы люди находились во власти животных? Между тем мы повсеместно видим, как дикие звери и домашние животные всю свою жизнь подчиняются людям. Человек не только сурово повелевает животными, но и управляет ими, заботится и обучает их. Универсальное провидение принадлежит Богу — универсальной причине. Поэтому человек, который универсальным образом заботится обо всем живущем и не живущем, некоторым образом является Богом. Вне всякого сомнения, человек есть бог одушевленных существ. Он пользуется всеми живыми существами, всеми повелевает, способен обучать большую их часть. Человек является также богом всех стихий, поскольку живет среди них и все обрабатывает. Наконец, он бог всех материй, поскольку подвергает все виды материи своей обработке, формированию и изменению. Кто господствует над телесностью в столь великих вещах и исполняет среди них обязанности Бога, тот, без сомнения, бессмертен.

Хотя все искусства такого рода могут изменять форму материи мироздания, повелевать одушевленными существами и, таким образом, подражать самому Богу — Творцу природы, они тем не менее стоят ниже тех искусств, которые, подобно Царству Божьему, берут на себя заботу об управлении людьми. Отдельно взятые животные с трудом заботятся о самих себе и своем потомстве. Напротив, отдельно взятый человек настолько полон совершенства, что способен повелевать самим собой, чего не делает ни одно животное. Человек господствует в своей семье, управляет государством, правит народами, владеет всем миром. Человек совершенно не терпит рабского состояния, как будто от рождения он призван повелевать. Прибавь к этому, что человек готов принять смерть ради общего

блага — чего не делают животные, что он презирует частные блага, уповая на крепость всеобщего вечного блага. Впрочем, кому-то может показаться, что искусства этого рода относятся к нынешней жизни, хотя столь большие заботы не столь уж необходимы в наше время, скорее, они суть подражания божественному провидению.

Давайте теперь рассмотрим искусства, которые не только не являются необходимыми для телесного существования, но даже вредны для него. Таковы, например, все свободные науки. Занятия этими науками изнуряют наше тело и препятствуют достижению жизненных благ. Сюда относятся сложные математические исчисления, тщательное описание геометрических фигур, труднейшее для понимания исчерчение линий, вызывающая суеверный страх стройность музыкального звучания, длительное наблюдение за звездами, поиск природной причинности, изучение протяженных во времени явлений, красноречие ораторов, творческие экзальтации поэтов. Во всех этих занятиях человеческий дух с презрением отворачивается от услуг тела, словно оно ему больше не нужно, хотя едва ли когда-нибудь это будет возможно. В первую очередь следует обратить внимание на то, что не всякий сможет понять, каким образом и с помощью каких инструментов создан совершенный труд искусного художника. Это понятно только тому, кто обладает знанием этого искусства. Ведь никто не сможет понять, каким образом Архимед создал сферы из меди, каким образом заставил их двигаться подобно природному движению небесных сфер, если разумом не будет равен Архимеду. Если кто-нибудь поймет это благодаря схожести своего разума с разумом Архимеда, раскроет этот секрет, он сможет построить такие же сферы, если будет иметь под рукой необходимый материал. Итак, если кто-то познает устройство небес, откуда они начинают свое движение, в каком направлении движутся, какова скорость их движения, что они порождают, то кто вздумает отрицать, что такой человек обладает, если можно так выразиться, почти тождественным разумом с творцом небес? Кто усомнится в том, что этот человек в определенном смысле способен создавать небеса, добыв для этого необходимые инструменты и небесную материю, если он уже сейчас создает эти небеса, пусть из иной материи, но тем не менее очень похожие на настоящие.

#### Четыре дарования человека в искусствах

В человеческих искусствах бросаются в глаза четыре наиболее выдающихся дарования нашего духа, а именно легкость и быстрота восприятия, обширная, почти неуничтожимая, память, чувствительнейшая способность предсказывать будущее и неисчислимый запас слов. Каким божественным талантом был наделен Гомер, который, будучи слепым и нищим, столь много познал и столь



многое замечательно сочинил, так что Платон имел полное право утверждать, что в личности Гомера соединились воедино все человеческие и божественные искусства. Сколь божественным талантом был наделен Дидим Александрийский \*, который, по утверждению Иеронима, с детства был слепым, но, однако, превосходно обучился диалектике, физике и теологии. И что удивительно, он стал превосходным геометром. Он описывал и истолковывал ученикам геометрические фигуры и составил к тому же выдающиеся труды в области богословия. Определенно, божественный свет влил в них все это при их рождении, и, когда они стали заниматься исследованиями, открыл им то, что было не под силу обнаружить человеческими трудами.

Хотя Платон и Аристотель в своих сочинениях, посвященных общественным установлениям, пишут, что для развития умственных способностей одним людям в большей степени подходят одни страны, а другим другие, по опыту мы знаем, что не только на юге и на востоке, но также на севере и западе многие люди удивительным образом прославились в самых разнообразных искусствах. Различные стран и времен создают величайшее разнообразие людей, но при этом минимальное различие в развитии ума, которым мы можем руководить с помощью правильных советов и систематических упражнений. Кто не способен видеть, что человеческий разум по своей природе не зависит от времени и места? Далее, о прекрасной памяти. Такой памятью отличались очень многие. Митридат \*, царствовавший над двадцатью двумя народами, творил суд над всеми без помощи переводчика. Кир \* и Луций Сципион \* знали имена всех своих сограждан. Фабий Максим \* и Лукулл \* хранили в памяти историю всех народов. Сенека \* утверждает, что он, выслушав перечень двух тысяч имен, повторил его в том же порядке, а когда его ученики прочитали ему двести стихотворных строк, повторил их в обратном порядке. Августин пишет, что в его время жил один человек, много на своем веку прочитавший и никогда не забывавший ничего из прочитанного. Он говорит также, что в Риме был некий другой человек, способный запомнить во время спектакля целую комедию. Столь большой дар воспринимать столь значительные вещи и всегда помнить воспринятое не соответствует воспринимающей способности уголка нашего мозга, все это не может храниться в его текучей и подвижной материи и требует для себя обширнейшего и постоянного вместилища божественного духа.

Существует и такой вид предсказаний будущего, в котором сильны халдеи и египетские астрологи. Определенно, нет недостатка содержащейся в будущем субстанции, чье качественное превосходство, обладающее способностью предсказывать будущее, так предвосхищает это самое будущее, как потенция памяти способна

вновь и вновь перебирать минувшее. Но эта субстанция, способная собирать текучие интервалы времен в едином моменте вечности, сама является вечной. Наконец, свойственная человеку способность устно выражать и письменно фиксировать свои мысли указывает на существование в нас некоего божественного разума, которого совсем лишены животные. А потому нам дана речь для создания чего-то возвышенного. Речь является истолкователем нашего разума, глашатаем и бесконечным вестником бесчисленных его изобретений. И пусть Эпикур не думает, что звери так же сильны своим разумом, как и люди, хотя не владеют даром речи и не имеют рук, чтобы с их помощью выражать свои мысли. Природа не имеет недостатка в необходимом и не страдает от избытка лишнего. Природа не дала деревьям ни ног, ни рук, ибо корни деревьев укреплены в почве и питаются пищей земли. Тела животных в меньшей степени связаны своими членами с землей, они не имеют пищи везде в достаточном для них количестве и потому для более удобного ее поиска снабжены ногами. Фантазия животных наделена немногими спутанными концептами, необходимыми исключительно для потребностей их тела. Эти потребности животные могут в достаточной степени выражать мычанием, лаем, ржанием, птичьим пением, рычанием, оскалом зубов или движениями тела. Что касается человеческого разума, изобретателя бесконечного числа ясно различимых вещей, то он находит себе опору в состоящей из бесчисленных слов речи, достойной истолковательнице человеческого разума. Кроме того, человеческий разум имеет опору в руках, как в наиболее удобных инструментах для создания своих неисчислимых изобретений. Природа дала бы эти инструменты и зверям, если бы внутри них находился художник-творец, способный воспользоваться этими инструментами. Путем размышления человеческий разум зачинает в самом себе столько вещей, сколько Бог путем размышления создает в мироздании. Столь же много вещей человеческий разум способен выразить с помощью речи. И столь же написать тростинкой на бумаге. Такое же множество вещей человеческий разум создает своим трудом в мировой материи. Поэтому безумен тот, кто вздумает отрицать божественность души, которая в искусствах и управлении соперничает с Богом.

#### ГЛАВА 4

##### *Четвертый признак, позаимствованный у результатов чудес*

**ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ** разум претендует на обладание божественным правом не только в области формирования и преобразования ма-

терии, о чем мы уже сказали, он претендует на это право и в той области, в которой своей властью преобразует виды вещей. Такая деятельность происходит в области чуда (*miraculum*). Это название не означает, что этот вид деятельности совершается вопреки природе нашей души — инструмента Бога. Слово «чудо» означает нечто значительное и редко происходящее. Именно грандиозность и редкость чуда вызывают удивление и восхищение. Мы изумляемся тому, что души, всецело преданные Богу, могут повелевать стихиями, вызывать ветры, собирать тучи, прогонять облака, исцелять болезни и совершать все то, что во все века и у всех народов воспевают поэты и рассказывают историки. Этого явления не отрицают наши выдающиеся философы, особенно платоники, об этом свидетельствуют древние теологи, в первую очередь Гермес Трисмегист и Орфей. Теологи последующих веков также подтверждают это и словом, и делом. Быть может, ты удивишься, если я стану исследовать рациональные основания чудес. Но послушай. В первой книге нашего сочинения был рассмотрен вопрос о том, что третья сущность находится ниже ангелов и стоит над всей материей мира. Эта третья сущность формируется под воздействием божественной воли. Сама эта сущность формирует материю, принимает спиритуальные формы от божества и дает материи телесные формы. В третьей книге речь идет о том, что третья сущность является не чем иным, как рациональными душами, как человеческими, так и более высокими. Отсюда платоники и последователи Авиценны утверждают, что всякая рациональная душа по своей сущности и потенции стоит выше всей мировой материи, поскольку служит Богу в качестве инструмента для преобразования этой самой материи. Таков порядок вещей. Как мы уже сказали, все рациональные души в качестве интеллектуальной главы являются средним рациональным началом. Низшее рациональное начало есть начало животворящее. Эта средняя сила является собственностью души. Интеллектуальная сила есть некий луч, сверху вниз посылаемый в душу высшим интеллектом. Этот луч, отраженный душой, вновь возвращается к высшему интеллекту. Животворящая сила также является действием души, переливающимся в тело, а затем вновь отскакивающим в душу, подобно тому как луч солнца, находясь в облаке, предстает в соответствии со своей природой в виде проблеска. Когда солнечный свет смотрит на солнце, он становится солнечным лучом, а когда тучи сгущаются, становится бледным светом. Интеллект смотрит на умственно постигаемые начала. Двигаясь вокруг умственно постигаемого начала, он пребывает в самом себе. Наше рациональное начало бежит, но бежит, находясь в самом себе, животворящая сила совершает свой бег ниже самой себя. Она бежит к иному, отличному от нее самой,

и в результате наполняет собой наше тело. Души через эту низшую свою часть, иначе говоря, через свою тень, очень далеко отходят от своего достоинства в своем приближении к телам. В результате получается так, что управляющие телами силы, с ослаблением или прекращением объема того господства, которым обладает душа по отношению ко всему телесному универсуму, все по одной распределяются между отдельными телами. При этом вселившиеся в тела души, до тех пор пока они в них находятся, заботятся о доставшихся им телах и почти полностью пренебрегают заботой о чужих телах.

Что же привязывает души к телам? По мнению Платона, этим связующим элементом является любовь, иными словами, избыточная сила, склонная животворить все, что находится рядом с ней. Ближе всего к различным видам рациональных душ стоят различные виды тел. Отсюда обычно происходит так, что одни рациональные души входят в согласие с прочими телами, другие со сферами, третьи со звездами и так далее. Наконец, некоторые души входят в согласие с телами людей. На основании неких определенных, установленных божественным провидением предрасположенностей внутренних семян, некоторые души в большей степени подходят для управления некоторыми человеческими телами. Чтобы быть более кратким, скажу так: поскольку рациональная животворящая сила каждой души принадлежит к третьей сущности, она имеет равное воздействие на все тела. Однако благодаря некоему любовному побуждению одни души в большей степени приспособляются к управлению одними телами, а другие другими. Поскольку такой избирательной адаптации душ к телам, с одной стороны, способствует божественное устройство, а с другой — постепенное угасание этого любовного побуждения, то животворящая сила, став вновь свободной, начинает управлять новым телом и приводить его в движение. Если эта низшая часть души превосходит все телесные природы, то в еще большей степени их превосходит средняя и высшая часть души. Высшая часть души, то есть разум, настолько превосходит все телесные природы, что ничего не смыслит в телесных началах, но стремится исключительно к божественным началам, устойчив перед воздействиями природы, обладает внезапными проявлениями умственно воспринимающих способностей.

Средняя часть души, то есть способность рационального мышления, возвышается над низшей частью души. Она то восходит вверх к разуму, как мы уже сказали в другом месте, и, получив от разума доказательные начала (*principia demonstrandi*), начинает аргументировано исследовать всеобщие рациональные основания вещей, то клонится к животворящей потенции, доверяясь фантазии, прислушиваясь к чувственным восприятиям, потакая принадлежащему ей телу. Средняя часть души возносится вверх в своем стремле-

нии к обладанию высшими началами. Она же, в своем стремлении управлять низшими началами, спускается вниз к низшей потенции. Так как средняя часть души занимает срединное положение, она любит и высшую, и низшую часть. Средняя часть души выше низшей. В то время как низшая часть души управляет только одним телом, средняя часть управляет и приводит в движение сразу многое. Дело в том, что в то время как управляющая способность твоего тела питает только твое тело и через ощущение и желание работает на пропитание твоего тела, твое рациональное начало заботится и о твоём теле, и о телах других. Кроме того, твое рациональное начало создает предметы искусства во внешней материи. Хотя рациональное начало способно в равной мере трудиться над любой материей, оно, однако, берется в одно время за одну, а в другое время за другую материю, к которой в данный момент его влечет желание. Когда желание обрабатывать камень ослабевает, рациональное начало тотчас прекращает свою работу над статуей. Когда возникает желание создавать керамические сосуды, наше рациональное начало берется за гончарное ремесло. Когда мы говорим об обработке телесных начал, мы на некоторое время оставляем в стороне наш полностью презирующий все телесное разум и по большей части ведем речь о нашем рациональном начале и управляющей потенции. Хотя рациональное начало и управляющая потенция на основании всеобщей природы третьей сущности имеют равную силу по отношению ко всем существующим в мироздании телам, однако более всего они влияют на то, к чему более всего испытывают влечение. При этом божественное смешение семян несколько не оказывает им в этом препятствия. Настроения стоящих выше нас духов гораздо стабильнее настроения нашего духа.

Высшие духи всегда управляли одним и тем же порядком, непрерывно продвигаясь вперед привычным им образом. Дело в том, что высшая и средняя сила высших духов стремится ввысь, прилежно занимаясь вечным созерцанием. Лишь низшая их сила меняет род своих занятий. Она чередует эти занятия столь упорядоченно, что даже в самой их перемене, как кажется, присутствует стабильность. При этом сохраняется тот же самый способ движения — расплетаются и снова сплетаются одни и те же начала. Но как бы там ни обстояло дело с формой вещей, следует заметить, что благодаря трем силам означенных духов в мире существуют бесчисленные причины форм, находящих свое выражение во вселенских телах. И, если так можно выразиться, судьбоносные мысленные представления (*fatales imaginationes*), шаг за шагом спускающиеся вниз от упомянутых духов, подобно сильнейшим аффектам беременных женщин, выражают в последующих началах, как в собственных детях, то, что они мыслят в своих сферах. И наша душа, возмев

стремление к нашему телу, придает ему точную фигуру, соблюдая порядок своих семян и опираясь на силы самого нашего тела. Кто, как не наша душа, дает этому телу набор из четырех жидкостей, кто, как не наша душа, придает ему его черты и цвет? Не кто иной, как душа влечет наше тело вверх, вопреки его тяжеловесной телесной природе. Это душа взаимно связывает в теле четыре противоположных начала, и никто не удивляется этому чуду. О том же, насколько сильно влияние души, проявляющееся через фантазию в формировании тела с помощью сильных аффектов, мы уже говорили выше. Дело в том, что в зависимости от характера аффектов душа производит в наших членах различные качества. Гнев вызывает жар, красноту, горький вкус, понос. От страха возникают бледность и озноб. От сильной печали мы потеем и покрываемся восковой бледностью. Спровоцированное опасением волнение души вызывает у нас сухость в горле и потемнение кожи. Определенно, причинами этих качественных изменений являются те самые аффекты нашей души. Дело в том, что эти аффекты души вызывают в нашем теле качественные изменения, противоположные вышеназванным. Однако же, как учат нас Гиппократ и Гален, укоренившийся аффект может привести к изменению прежнего строения тела и склонить наше тело к своей природе. Это делает наша фантазия. О том, чем занимается наше рациональное начало в области искусства и управления, мы уже сказали в другом месте нашего сочинения. Равным образом, мы объяснили здесь, что совершает в собственном теле управляющая им потенция, действующая посредством животворящего качественного превосходства и служащих этой потенции аффектов. Управляющая телом потенция производит также кое-что и в чужих, приближающихся к ней телах. Благодаря свойственному ей от природы теплу управляющая телом потенция переваривает поступающую в организм пищу и согревает тех, кто с ней соприкасается. Материнская душа также оказывает влияние на чужое тело, когда питает находящееся во чреве дитя. Она делает это через узы, соединяющие плод с материнским телом. Управляющая телом потенция формирует не только находящееся в непосредственной близости к ней тело, но порой даже удаленное от нее. Много времени спустя после того, как мужчина вбросил свое семя в матку, в матке продолжает свое существование остающееся в семени формирующее качественное превосходство. Оно выполняет в семени роль отцовской души и выстраивает человеческое тело. Это напоминает то, когда кто-нибудь бросает прочь от себя камень. Качественное превосходство, влекущее камень вперед, вложенное в камень бросившим его человеком, толкает камень в воздухе вперед до тех пор, пока его власть сохраняется в этом камне, и до той цели, которую наметил себе бросивший камень.

Если часть души, предназначенная для управления телом, действует с помощью своей животворящей силы в чужом и удаленном от нее теле, то почему она не может это делать с помощью своей чувственно воспринимающей силы (*vis sensitiva*), иначе говоря, с помощью аффектов собственной фантазии? Стало быть, фантазия на манер животворящего качественного превосходства может и сама формировать собственное тело, всякий раз, когда возбуждается обостренными аффектами. Кроме того, наша фантазия способна давать форму чужому телу с помощью ворожбы и заклинаний. Нет ничего удивительного в том, что душа может делать с помощью своих аффектов такие вещи, ведь даже травы и камни делают это своими испарениями. В этом им помогают небесные души. У души нет недостатка в связанных между собой посредниках, с помощью которых она воздействует на чужое тело. Например, фантазия чародея, враждебно настроенного по отношению к нежному тельцу ребенка, насылает на него лихорадку. Помысел о лихорадке приводит в движение лихорадочные или холерические дыхания. Точно так же помысел о соитии возбуждает семенные дыхания в половых органах. Приведенное в движение холерическое и лихорадочное дыхание возбуждает отвратительные лихорадочные пары, если те присутствуют в теле колдуна. Как только эти пары приходят в движение, они вместе с дыханием, словно стрелы, прорываются наружу и летят туда, куда их, словно в цель, направила злокозненная фантазия. Они сверкают в глазах взрослого человека и исходят, словно лучи, выходящие из стеклянной материи и проходящие через стеклянную материю. Проникая в ребенка, эти пары отравляют его дыхания и жидкости. Более всего сильны в таком чародействе те, кому при рождении злая природа Сатурна, земляное семя родителей и земляное пропитание обеспечили меланхолическое телесное сложение, изобилующее отвратительными парами. Кроме того, свирепая потенция Марса придала им огненную желчь. Такие люди в старости, в том возрасте, которому свойственны земляные и меланхолические начала, становятся очень угрюмыми. На всех, с кем их сталкивает жизнь, они ужасно гnevаются и всех проклинают. По причине земной влаги они с успехом и сильно поражают людей с помощью дурных пожеланий. Жгучая земная влага сильно обжигает и требуется долгое время, чтобы ее погасить,— так же трудно погасить огонь в толстых поленьях и твердой материи. У таких людей также нет недостатка в парах зависти, с помощью которых, словно стрелы, они мечут свой яд в противника. Тебя удивляет, что тело одного человека оскверняется духом другого? Но ведь ты не удивляешься, что один дух оскорбляется другим духом, когда мы привычно получаем чужие укоры. Ты не удивляешься, когда твое тело легко поражает зараза, возникающая от паров больного тела.

Заразными болезнями являются чахотка, чума, проказа, чесотка, дизентерия, плевриты, а также глазные воспаления. Рассказывают, что у гесперийских эфиопов водились животные, которых называли катоблепами. Эти животные одним своим взглядом могли убивать людей. То же самое в Кирене делают василиски — столь велика сила испускаемых их глазами паров.

Но почему твое тело в большей степени подчиняется духу другого человека, нежели твое тело подчиняется его телу? Почему твое тело не обладает большей силой, чем та, которой обладает дух другого человека, хотя твой дух при этом сильнее его духа и у него нет недостатка в посредниках, через которых он мог бы действовать? Из книг нам известно, что так имели обыкновение делать некоторые люди из племени иллирийцев и трибаллов. Они всякий раз, когда раздражались гневом, убивали человека, если смотрели на него дольше обычного. Кроме того, они имели в каждом глазу по два зрачка. То же самое делали некоторые женщины в Скифии. Столь велика мощь умственного представления, особенно когда под аффектами духа кипят пары, рождающиеся в глазах. Дело в том, что силу воздействия увеличивает напряженное внимание нашей фантазии. Такое напряженное внимание подобно глазу страуса, пристально устремленному на яйцо. От одного кипящего аффекта нагреванию подвергается другой аффект. По этой причине при напряженном внимании злокозненной фантазии понемногу ослабевает природный аффект души, с помощью которого она сопрягается со своим телом. Став свободнее от своего тела, душа начинает заниматься новой материей, к которой она прикрепляется, и занимается этой новой материей так, словно это ее новое тело. Если злокозненная фантазия обладает такой большой силой, то сколь же большую силу, как ты думаешь, должно иметь благодетельное рациональное начало? Оно должно иметь по меньшей мере вдвое большую силу. Поскольку рациональное начало превосходит фантазию, а доброта превосходит зло, то когда рациональное начало, благодаря полному напряжению внимания души, устремленного к Богу, прикрепляет себя к какому-нибудь благу, порой случается так, что не только то тело, к которому прикрепилось рациональное начало, но и чужие тела становятся объектами благодеяния со стороны рационального начала. Этим даром, как считают платоники, обладают люди, наделенные по сравнению с другими соразмерным и небесным телосложением, благодаря божественному благодеянию. Кроме того, они имели умеренное питание и воспитаны честными и благочестивыми. Такие люди часто являются целителями человеческого рода. Они тотчас приносят благо тому телу, которому желают добра, с жаром души обращаясь к Богу с благими молитвами. Особенно действенны их молитвы, когда дух человека, собирающегося при-



нять благодеяние, готов к этому. Поэтому Зороастр говорит: «Если ты направишь свой горячий разум на дело благочестия, ты спасешь готовое упасть тело». Некоторые чудеса такого рода были совершены философом Аполлоном Тианским \*, как о том рассказывает Филострат \*. Многие пифагорейцы утверждают, что подобные вещи совершали Пифагор, Эмпедокл и Филолай. Кроме того, Ямвлих пишет, что пифагорейцы, каждый раз, когда слышали о чудесах, имели обыкновение верить, что чудеса эти совершаются Богом через божественные души. Относительно человеческих дел пифагорейцы произносили всегда такие стихи Лина:

Нужно верить всему, ибо все доверия стоит.  
Все для Бога легко и все для Бога возможно.

Но давайте вернемся к тем духам, через которые, как через свои инструменты, Бог творит чудеса. Что дает им для такого превосходства умеренное состояние их тела? Для того чтобы их рациональное начало было свободнее, оно не должно приходить в замешательство под воздействием выходящих из тела жидкостей. Что дает им умеренная и чистая пища? Душа принадлежащего ей тела не перегружается поклажей. Что дает честное и благочестивое воспитание? Душа желает блага для людей, будучи некоторым образом подобной Богу, она получает божественную помощь и воспитывается Богом так, чтобы стать его инструментом. Наконец, рациональное начало стоит выше фантазии, а это происходит тогда, когда рациональное начало, отдав себя Богу, полностью сосредотачивается на деле благодеяний. В этот момент первоначальный природный аффект духа, посредством которого дух соединен со своим телом, несколько ослабляется, и рациональное начало, свободное от своего тела, начинает оказывать действие на чужое тело. Дело в том, что Бог с легкостью ведет к таким вещам наше рациональное начало так, словно оно является его собственным инструментом, хотя само рациональное начало по своей природе стоит выше всех тел и хотя изначально аффект привлекает наше рациональное начало к управлению одним телом. Это совершается так, словно сильнейший и наимудрейший царь, чьей власти и провидению в равной мере покорны все части обширнейшего царства, оставив на время в небрежении прочие части своей державы, увлекается прелестью одной из этих частей. Но когда страстная любовь к этой части царства ослабевает, царь обращает свой взор к управлению и прочими частями.

Наш Платон, как мне кажется, коснулся всех этих тайн в «Тимее», говоря о тирании фантазии и империи разума. В этом своем сочинении Платон рассуждает о силе души и ее влиянии на тело. В сочинении «Федр» Платон намекает на нечто еще более удивительное, когда говорит, что всякая душа имеет попечение обо всем

теле. Когда наша душа свободна, она странствует по всему небу и вместе с небесными душами управляет всем мирозданием, обходя его вокруг и принимая то одни, то другие фигуры. Но почему душа такова, Платон открыл в «Послезаконии», где он утверждает неизбежность существования разума и души, соединенной с разумом, превышающей всякую неизбежность. Платон говорит, что все это является установлением судьбы. Более того, в десятой книге своего сочинения о справедливости Платон назвал разумную душу неизбежностью (*necessitas*), между колен которой разлит некто, вокруг кого вращаются сферы мироздания. Но к чему я говорю все это? Я говорю это для того, чтобы мы поняли, что порой может происходить так, что душа человека всем своим напряжением рационального начала поворачивается к голове и разуму. Так, порой, как мы уже сказали выше, и рациональное начало может разметаться по фантазии. Но какой же дух действует таким образом? Тот дух, который заставляет умолкнуть нашу фантазию. Этот дух, горя стремлением к наивысшему божеству, не доверяет привычному бегу (*discursus*) природного рационального начала. Этот дух живет исключительно разумом. Этот дух становится ангелом и всем собой вбирает в себя Бога. Об этом говорит Зороастр: «Душа людей втягивает в себя Бога. Не удерживая в себе ничего смертного, душа опьяняется божественными глотками. Тогда душа ликует в гармонии тела». Богословие божественного Иоанна гласит, что такого рода дух рождается от Бога вторично. Дело в том, что втеkanie всевышнего Бога через ангельские разумы в душу человека, каждодневно подхлестывает погруженную в тело душу. Сбросив свой плотский панцирь, душа отбрасывает прочь все свои душевные действия и потенции и вместо души становится ангелом. Так солнечный луч истончает испарения, увлекая их вверх и превращая в огненную природу. Дух полностью вверяет себя этому вдохновению, он прекращает быть душой и, вновь рожденный от Бога, становится сыном Бога и ангелом. По этой причине Платон в «Тимее» называет теологов сыновьями Бога.

Если душа по своей природе выходит за пределы мироздания и через низшие силы совершает удивительные вещи даже в чужих для нее телах, то что она тогда сможет делать, когда поднимется к своему главе и станет ангельской душой? Из-за прельщения своими чувствами душа грубеет. Посылаемое Богом вдохновение не может быть слабее прельщений чувств. Тогда душа очаровывает уже не одного какого-нибудь человека и исцелять его болезни. Она начинает повелевать сферами стихий. Пока душа придана телу, она приводит в движение стихии — иными словами, четыре жидкости этого тела — и придает этим жидкостям теплоту, хладность, влажность, сухость, все цвета и запахи. Как стало ясно выше, это

происходит как в области жизнедеятельности, так и в аффектах фантазии. Поэтому когда душа, освободившись от тела, выплывает наверх на широкий простор, то, исполнившись Бога, начинает приводить в движение жидкости, принадлежащие намного большему одушевленному существу. Иными словами, душа начинает приводить в движение, как свои, четыре стихии намного большего мира. Душа становится как бы душой мироздания, говоря иначе, душой той части мироздания, к которой она имеет главную свою склонность. Как та же самая душа человека прежде управляла тельцем ребенка величиной в локоть, теперь она управляет телом в два и три локтя, и далее в четыре локтя и в десять локтей, каковым ростом, как говорят, обладали гиганты. Так же она будет управлять телами и в сто, и в двести локтей. Поскольку душа превосходит по своей иерархии и достоинству любой объем тела, она может наполнить собой весь объем тела, а не только часть объема этого тела и приводить в движение весь объем тела. Если животворящая сила рациональной души обладает собственной силой в сферах мироздания от самого Бога, то она обладает также силой, необходимой для аффектов своего разума и рационального начала.

Итак, под водительством Бога, душа с помощью собственного аффекта будет приводить в движения ветры, наводить на ясное небо тучи и собирать их для дождя. Душа будет также успокаивать ветры, и прояснять небо. О том, что такое может происходить и уже происходило, говорит Гиппократ с острова Кеос, а также теологи из мавров и арабов. Из мавров об этом свидетельствует Авикеброн, а из арабов Авиценна. Я оставляю в стороне мнение египтян и платоников, считающих, что смущения стихий и бури, происходящие как от борьбы демонических сил, так и от падения душ, часто имеют отношение к телам. Об этом подробнейшим образом рассуждают Плутарх, Порфирий и Прокл. Мнение Платона и платоников таково, что начиная с неба и кончая землей во всех сферах одни области с самого начала были отданы одним божествам, а другие другим. В результате в тех областях земли, которые были отданы определенным божествам, особенная расположенность к этим божествам. Это происходит либо благодаря высшим втеканиям, либо духовным аффектам. Вследствие этого там часто происходят соответствующие таким божествам чудеса. Они происходят либо сами по себе, либо с помощью тамошних душ, которыми овладели те же самые божества. Но об этом мы поведем речь в другом месте. Сейчас же приведем мнение магов. Халдеи полагают, что души способны совершать нечто удивительное помимо перечисленного. Например, испуская лучи, направленные на собственное тело, душа может окружить собственное тело светом. По причине легкости испускаемых ею лучей душа может заставить свое тело подняться

в воздух. Некоторые маги сообщают, что их отец Зороастр делал с самим собой подобные вещи. Что касается меня, то если рациональное основание этого чуда может быть засвидетельствовано, полагаю, что, возможно, так все и было. Первосвет находится в Боге, где он столь ярок, что превосходит силы нашего интеллекта. По этой причине такой свет не следует называть умственно постигаемым (*lux intelligibilis*). Напротив, названный выше свет Бога, вливаясь в ангела, тотчас становится интеллектуальным светом (*lux intellectualis*) и может восприниматься с помощью интеллекта. Когда свет Бога вливается в душу, он становится рациональным (*lux rationalis*). В этом случае его можно не только воспринимать с помощью интеллекта, но и помышлять о нем с помощью разума. Затем свет Бога переходит в образ души (*animae idolum*). Там этот свет становится чувственно воспринимаемым (*lux sensitiva*), но еще не становится телесным (*lux corporea*). Затем свет Бога переходит в эфирную повозку образа души (*vehiculum idoli aethereum*). Там этот свет становится телесным (*lux corporalis*), но, однако, еще не становится явным образом чувственно воспринимаемым (*lux pondum manifeste sensibilis*). Наконец, свет Бога приходит в стихийное тело (*corpus elementale*), — либо в простое и воздушное, либо в составное, которое является сосудом эфира (*aetheris vasculum*). В этом сосуде божественный свет становится совершенно видимым (*lux manifeste visibilis*). Лично я думаю, что этот свет и есть та свисающая с неба и доходящая до земли золотая цепь, которую увидел Гомер. Люди, ухватившись за эту цепь, могут подняться на небо.

Действительно, небесные души наделены по воле Бога столь ярким светом, что в их тело вливается такое изобилие света, которое мы видим в звездах. Душа человека так устремляет ввысь свой взор к Богу, восхищаясь и наполняясь божественным светом, что человек также излучает свет и самым обильным образом изливает свои лучи на эфирную колесницу. Через нее и воздушное тело (*corpus aereum*) лучи перетекают в видимое глазами тело (*corpus oculis manifestum*), которое начинает сиять изумительным обилием лучей, становится прозрачным и возносится ввысь, словно поднятая вверх пламенем пакля, причем в этом ему помогают его эфирная колесница и воздушное тело. Маги и платоники могли бы сказать, что Илья Пророк и Павел были унесены некогда на небо в такой огненной колеснице. Лишь только после суда над миром то тело, которое наши богословы именуют прославленным (*corpus glorificatum*), будет подобным же образом восхищено на небо. Поэтому Зороастр наставляет нас так: «Силой отца становятся такими, что сияют огнем. Пусть будет в тебе бессмертная глубина души. Подними свои глаза ввысь. Не давай даже твое материальное тело в удел стремительному падению». Огнем Зороастр называет свет, который

в изобилии находится в Боге. Душа, силой ее Отца обращенная в своего Отца, также изобилует этим светом. И поскольку Бог есть единство, стоящее выше разума, а также центр сущностей, стоящий выше сущности, то он соединен с единством не непосредственно через разум, а через единство души, которое является главой разума и центром всей души. По этой причине Зороастр говорит так: «Пусть ведет тебя бессмертная глубина души, иначе говоря, пусть ведет тебя само единство, которое Бог некогда напечатлел на твоей душе, словно отпечаток божественного единства. От этого единства зависят и к этому единству ведут все прочие силы души, словно линии, идущие от центра круга и ведущие к центру круга. Пусть глаза твои наблюдают за бессмертной глубиной души, иными словами, пусть за ней следуют все силы души, занятые процессом познания». Сюда относится и такое известное изречение: «Отворите главные ваши ворота, отворите ворота вечные» — и так далее. Все вместе означает души, собранные в едином разуме, либо в единстве, являющемся главой разума. Тогда за этими душами последуют как небесное, так и земное тело. Зороастр сказал поэтому, что материальное, то есть земное, тело не должно давать увлечь себя в стремительное падение, поскольку тело также возносится ввысь, не оставаясь в низшей части мироздания. Это низшее место мироздания маги часто именуют местом стремительного падения. Силу и результат этого чуда описывает также Гермес Трисмегист там, где он спорит со своим сыном Татием о перерождении (regeneratio). Итак, о чуде, которое разум демонстрирует в собственном теле, достаточно сказано на основании мнения платоников. Какие вопросы возникают у платоников касательно тех чудес, которые разум являет в сферах мироздания, и как они разрешаются, я скажу далее.

## ГЛАВА 5

### *Шесть вопросов о чудесах и их разрешении*

КОГДА разум человека сбрасывает с себя телесные заботы, почему он стремится к страстям стихий? Поскольку божественный дух, сын высшего и всеобщего блага, не презирает общественное благо, то, следовательно, человеческий разум, словно некий бог, будет осмотрительно приводить в движение стихии в выгодах людей и животных. Но может ли человеческий разум настолько подняться над своим телом, что прикоснется к сферам мироздания? Определенно, он может делать это, если при этом будет разлит повсюду. Разве яркий свет, запертый внутри фонаря, не начинает изливаться, лишь только распахнут его створку, и не освещает самые удаленные

от него предметы? При этом, однако, сам свет не покидает пределы фонаря, и когда фонарь вновь закрывают, он без всякого для себя вреда концентрируется в своем тесном пространстве. Дело в том, что этот свет, прежде наполняя собой все далеко вокруг, изливался, но не исчерпывал себя. Изумительным является качественное превосходство света! Он сжимается самым тесным образом, однако может наполнять собой обширнейшее пространство. Происходит так потому, что свет является бестелесным. То же самое с нашим духом, ибо он является божественным светом. Неужели этот божественный дух, совершая эти чудеса во всех частях, удаляется от своего тела? Ему нет необходимости для выполнения различных действий полностью оставлять свою прямую обязанность. Во всяком случае, наша душа, находясь в своем теле, соединяет воедино через свой образ (*idolum*) противоположные стихии. Далее, если что-то при этом разъединяется, душа восстанавливает прежнее соединение питанием. Душа увеличивает тело, управляет им, переносит его с места на место и совершает прочие действия. Мы со всей очевидностью видим, что процесс перемещения тела и управления телом порой может ослабевать и даже прерываться. Когда наша душа испытывает ущерб от чрезмерно возбужденной фантазии, обязанность питания и увеличения тела уменьшается по причине слишком интенсивных поисков, предпринимаемых нашим рациональным началом. Вот почему люди, занимающиеся философией, страдают плохим пищеварением. В зрелом теле душа зрит острее, нежели в юном. Дело в том, что в зрелом теле душа в меньшей степени занята увеличением своего тела. Трезвое тело меньше мешает наблюдению, так как душа в нем занята исключительно наблюдением. Когда под воздействием разума возникает столь значительное отвлечение духа (*abstractio animi*) от тела, что в результате прекращают работать и фантазия, и природное рациональное начало, которые и сами имеют обыкновение ослаблять питание и управление членами тела, то что в этом случае может воспрепятствовать прекращению питания и упадку тела? Останется, пожалуй, только обязанность соединения (*officium conciliationis*), с помощью которого душа еще продолжает препятствовать разъединению и разбеганию жидкостей. Но тогда уже не происходит такого соединения, какое обычно возникает через образ души. Дело в том, что образ души полностью покидает земное тело, поскольку душа ничего не смыслит в земном начале. В это время образ души (*animae idolum*) покидает природу земли так, как рациональное начало покидает образы земных тел (*terrenorum corporum imagines*).

Итак, я полагаю, что тело полностью отвлеченного от него человека в то самое кратчайшее время, в которое наш дух становится ангельским духом, не движется, не поддерживается, и даже не удерж-

живается в своем единстве с помощью прежде ставшего привычным качественного превосходства образа души. Если тело движется, поддерживается и сохраняет свое единство, то это происходит, как я полагаю, посредством того центра души, который выше мы назвали единством души (*unitas animae*), дарованным ей от Бога. Благодаря этому единству душа соединяется с Богом — центром всех вещей и чистым единством (*unitas pura*). Благодаря этому единству душа соединяет не только стихии этого тела, но также соединяет стихии мироздания. О том, что только через это единство души человек может прикоснуться к Богу, Зороастр говорит так: «Есть нечто, доступное постижению твоего интеллекта. Постигнуть это ты должен цветком твоего разума». Цветком разума Зороастр называет центр души. Платон именует центр души головой разума (*caput mentis*). Эта наша мысль находит, как кажется, свое подтверждение у божественного богослова Павла, который говорит, что восхищенный к Богу дух, по всей видимости, не пребывает ни в теле, ни вне тела. Дело в том, что дух пребывает в теле не благодаря образу души, а благодаря центру души. Сколь долго наш дух может заниматься этими удивительными вещами? До тех пор, пока он продолжает быть отвлеченным от тела. Но остается наш дух в таком состоянии лишь некоторое время. Дело в том, что природный аффект низшей потенции влечет наш дух назад к заботе о своем теле. Так же лишь короткое время находится в воздухе брошенный ввысь камень в период между своим взлетом и падением.

Но, может быть, наш дух, творя свои чудеса, приводит в замешательство порядок мироздания? Нет, нисколько. Выражаясь на манер Платона, скажу так. Чудеса, творимые нашим духом, наперед записаны во всеобщем законе вещей и в непрерывной веренице причин, ведущих к одной и той же цели. Этому же способствует провидение подчиненных Богу разумов, находящихся в непрерывном согласии с нашим разумом, стекающих сверху вниз к одному и тому же божественному року (*fatum divinum*) образов души — от первой души к образу нашей души. К тому же самому ведет расположение (*dispositio*) всех видов природы, совместно бегущих вниз от стремления (*affectio*), возникающего у первоприроды, и доходящих вплоть до структуры нашей природы. То же самое часто предвещают нам небесные светила. Звезды и планеты, словно глаза и вестники, приносят к нам помышления божеств. Небеса открывают нам Славу Божию. Небесный свод возвещает нам о трудах рук Его. Когда ангельский дух желает совершить некое удивительное дело, например привести в движение ветра, то высшие причины отнюдь не сразу начинают благоприятствовать этому желанию и не сразу одобряют новые помыслы, поскольку ангельский дух замыслил новое. Все происходит наоборот. Ангельский дух охватывается

желанием совершить некое удивительное дело лишь потому, что так постановили небесные причины. Но почему происходит именно так? Дело в том, что предвидение будущих ветров есть привилегия высших божеств. Предрасположенность (*dispositio*) такого рода, как мы уже сказали в другом месте, тотчас сбегает вниз к нашим душам тремя путями. Эта предрасположенность высших сил приносится провидением главным образом в наш разум. Через рок эта предрасположенность приходит в образ нашей души. Через природу эта предрасположенность достигает структуры нашего тела. Но смятенный человеческий дух не принимает эти импульсы, в то время как успокоенный дух повсюду способен принимать импульсы высших сил. Отсюда наш дух начинает скрытым от себя образом помышлять то же самое, о чем помышляют высшие силы, хотеть или не хотеть то же самое, что хотят или не хотят они. Дело в том, что наш дух склоняется под воздействием природного, иными словами, божественного внутреннего побуждения. Все эти аффекты и помыслы высших сил переходят в желание нашего духа. В результате наш дух получает все то, что требует от высших сил. Разумеется, наш дух требует от высших сил лишь то, что они и сами намеревались ему дать. Но поскольку высшие силы сами собирались это дать, они провоцируют наш дух требовать от них этого. Так мать, поднося яблоко к глазам сына, хочет, чтобы сын, побужденный видом яблока, начал его просить. Сын видит яблоко, стремится к нему и получает его. Он получает яблоко не только потому, что к нему стремится, но и стремится к нему потому, что намеревается его получить. И мать дает сыну яблоко не оттого, что тот хочет его получить, а оттого, что сама хочет дать ему это яблоко.

Мы по большей части действуем не на основании желаний, внушаемых нам природой или божеством, а на основании иных желаний, которые ежедневно зажигает в нас чистая случайность. В соответствии с тем как то одни, то другие вещи попадают на пути наших чувственных восприятий, мы получаем то одни, то другие аффекты. Занятые случайными делами, мы редко достигаем того результата, которого хотим. Дело в том, что мы случайно и редко сталкиваемся с волей высших сил. Ангельский дух, напротив, находится в согласии с высшими силами, потому что жизнь его проходит в спокойствии. Ангельский дух отдает повеления миру, поскольку по собственной воле отделяет себя от своего тельца, являющегося частицей мира. При этом ангельский дух возвращается назад в свою обширнейшую природу. Но Бог предвидел, что дух будет таким. Когда я говорю, что дух будет таким, я подразумеваю, что он будет таким не только благодаря помощи свыше, а будет таким и по собственной воле. Воля в особенности действует свободно тогда, когда, оставив в стороне всякие действия, склоняется к себе самой, к созерцанию



своего истока и любви к нему. Именно такой дух избирает Бог для совершения чудес. Это тот дух, чьи речи о переменах в этом мире не являются пустыми. Авиценна рассуждает о «Метафизике» Аристотеля, а Прокл и Ямвлих о «Тимее» Платона, так как они одобряют пожелание святейшего мужа, особенно если с ним совпадают желания народа. Пожелание состоит в том, чтобы таким изумительным образом соединять свой дух с Богом, чтобы действие Бога и духа стало единым. При этом действие Бога является действием творца, а действие духа является действием божественного инструмента. В данный момент мы не касаемся тех чудес, которые Бог совершает сам по себе без всякого инструмента.

Являются ли чудеса такого рода природными для самого духа? Как полагают платоники, такие чудеса являются для духа и природными, и не природными одновременно. Природными эти чудеса являются в той степени, в какой дух при их совершении прибегает к своему разуму и становится слугой и инструментом в руках Всевышнего. Не природными эти чудеса являются в той степени, в какой они служат пользе одного только тела. Дух, охваченный временной любовью к телу, не стремится развернуть амплитуду своего качественного превосходства и стать сопричастником божественного качественного превосходства. Когда дух разворачивает собственное качественное превосходство и становится сопричастником божественного качественного превосходства, он тем самым показывает, что его не могут уничтожить никакие удары тел. Поскольку дух стоит выше всяких тел, он вертит всем по своему произволу. Отдельные положения о чудесах, которые мы изложили на основании мнения платоников, подтверждены нами таким образом, что находят полное одобрение у христианских богословов.

## КНИГА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

### ГЛАВА 1

*То, что душа стремится стать Богом, мы докажем с помощью двенадцати символов в соответствии с двенадцатью дарами Божьими*

В НАЧАЛЕ нашего рассуждения мы положили два основания символов, относящихся к бессмертию души. В одном основании (*fundamentum*) разбирается вопрос о том, в какой степени душа доминирует над телами. Рассмотрению этого вопроса мы уделили четыре символа. Во втором основании речь идет о том, что душа стремится стать Богом. Этому вопросу мы уделим двенадцать символов в соответствии с двенадцатью дарами Божьими. *В этом разделе станет очевидным удивительное величие души, для которой недостаточно, как мы о том уже рассказали, удивительным образом соперничать с Богом, если она сама не станет Богом.* В связи с этим так воскликнул Зороастр: «О человек, дерзновенной природы творенье». Среди всех богословов известно, что Бог есть самое первое, самое истинное и самое благое начало. Бог есть все. Бог есть правитель всего. Бог стоит превыше всего. Бог пребывает во всем. Бог вечен. Бог провидит все и печется обо всем. Бог есть справедливый правитель. Бог тверд в своем правлении. Бог обращается со всем с умеренностью и любовью. Бог живет в изобилии и приятнее всех. Бог взирает на свое блаженство, восхищается им и культивирует его.

Эти двенадцать даров воздает Богу богословие всех народов. Все, что ни делают люди, они соотносят с обладанием названными дарами. Люди не стремятся ни к чему иному и не пытаются достичь ничего иного, кроме как в изобилии добыть себе эти дары. Самым полнейшим обладателем этих даров является Бог. Все стремление нашей души состоит в том, чтобы сделаться Богом. Такое стремление не менее естественно для людей, нежели для птиц стремление летать. Это стремление везде и всегда присуще всем людям, поскольку это стремление следует не за случайным качеством какого-то человека, а за самой природой человеческого вида. Естественное прямое движение к одной цели в большей степени, чем

к другой, определяется не иной причиной, как предрасположенностью (*affectio*) собственной природы человека. На основании этой предрасположенности наше движение более сообразуется с одной целью, нежели с другой. По причине такого соответствия человек любит избранную им цель. По причине такого соответствия человек может достичь того, что он любит. Так, воздух, сопоставимый по своей легкости с внутренней пустотой огня, по тому же самому соответствию стремится в своем движении к этой огненной пустоте. На основании того же самого соответствия воздух может прикасаться к пустоте огня, а прикоснувшись, успокоиться в этой пустоте. Следовательно, направленное на Бога человеческое усилие может когда-нибудь достичь своей цели. Ибо кто вложил в наши души это стремление, как не сам Бог, к которому мы стремимся? Бог, являющийся единственным создателем видов, вложил в эти виды стремление к себе самому. Все естественное стремление ведет свое начало от первого начала вещей, словно от первого, вызывающего стремление к себе блага. Бог есть первый движитель. Он же есть и последний предел. За иерархией действующих начал следует иерархия пределов. Дело в том, что первое действующее начало приводит в движение последующие действующие начала. Стало быть, с пределом высшего действующего начала следует соотносить пределы остальных действующих начал. Все, что делает само первое действующее начало, оно делает в соответствии со своим пределом. Но прежде всего оно ведет и направляет действия всех следующих за ним причин, заставляя все действия двигаться по направлению к его действию, а тем самым к его пределу. Отсюда следует, что пределы всех стоящих ниже начал направляются высшим началом к его собственному пределу. Первое действующее начало есть Бог. Предел божественной воли есть ее доброта (*bonitas*). По этой причине все последующие действующие начала неизбежно выстраиваются за Богом как за своим пределом. Дело в том, что ничто не станет стремиться к чему-либо как к своему пределу, если этот предел не является самим благом. Из этого следует, что благо есть предел в том смысле, в каком это благо является таковым. Следовательно, высшее благо есть предел всех вещей. Прибавь к этому, что первое благо есть причина того, чтобы все становилось благом. Следовательно, высшее благо есть причина того, чтобы к нему стремиться. Если высшее благо есть причина стремления ко всякому благу, то само высшее благо вызывает стремление к себе более всех и со стороны всех. Следовательно, высшее благо есть всеобщий предел. Это объясняется тем, что предел разумов устанавливается в соответствии с формой (*forma*), а предел всего прочего устанавливается в соответствии с тенью (*umbra*). Следовательно, предел людей также существует

в соответствии с формой. Дело в том, что ничто иное не может соответствовать человеку. Следовательно, люди стремятся к форме Бога в той мере, в какой Бог внушил им это стремление. Бог не в меньшей степени возжигает стремление к себе, по причине которого мы стремимся к нему, чем какая угодно вещь, представляющая нашему взору, возжигает телесное стремление к себе. Бог тем больше вызывает стремление к себе, чем сильнее высшее благо способно привлекать к себе.

Как я уже говорил в книге «О любви», блеск высшего блага сверкает в отдельно взятых благах. Где этот блеск сверкает ярче, там он в особенности привлекает к себе, зрящего его, побуждает размышляющего о нем, охватывает и увлекает приближающегося к нему. Блеск высшего блага, сияющий в отдельном благе, заставляет почитать блеск этого рода, как некое божество. Блеск высшего блага заставляет стремиться исключительно к тому, чтобы человек, сложив с себя свою прежнюю природу, сам превращался в сияние блага. Это явствует из того, что такой человек, не довольствуясь видом любимого человека и прикосновением к нему, часто восклицает: «Этот человек имеет в себе нечто такое, что обжигает меня. Я сам не понимаю, чего хочу». Ясно, что в этот момент душа сторает от божественного блеска, сверкающего, словно в зеркале, в прекрасном человеке. Тайно пойманный этим блеском, словно рыболовным крючком, человек незаметно для себя самого увлекается ввысь, для того, чтобы сделаться Богом. Бог был бы несправедливым тираном, если бы поручал нам братья за то, что мы не в силах исполнить. Но он поручает нам искать его самого, воспламеняя огнем человеческое стремление к себе. Бог был бы неопытным и чрезмерно самонадеянным стрелком из лука, если бы направлял к себе наши стремления, словно стрелы, летящие в мишень, и не снабжал бы при этом стрелы перьями, благодаря которым эти стрелы смогут достигнуть мишени. Наконец, Бог был бы несчастлив, если бы его стремление, влекущее нас к нему, никогда не достигало бы своей цели. По этой причине наша душа может когда-нибудь стать Богом, поскольку она по своей природе стремится к этому, а Бог ее к этому поощряет. Но наша душа не становится Богом, если не облекает себя в форму Бога. Точно так же, огонь не становится огнем, если не принимает форму огня. Следовательно, как материя воздуха, прежде находившаяся во власти воздушной влаги и тепла, силой огня совлекает с себя силу влаги, но сохраняет при этом тепло и, обретя сухость, облекается в форму огня, так и сущность человеческой души, ныне владеющая разумом и низшими силами, отполированная Богом, снимает с себя низшие силы и разум, сохранив при этом главу разума и его единство, и облекается, словно в свежую форму, в божественную субстанцию, благодаря которой

она становится почти Богом. Благодаря этой божественной субстанции душа совершает все действия скорее как некое божество, нежели как душа. То, что это однажды произойдет, совершенно неизбежно. Человеческому виду не следует к этому стремиться суетно, при этом Бог не влечет понапрасну человеческую душу к себе. Заключенная в мрачном жилище тела, душа либо никогда, либо лишь на короткое время, и то с трудом, отпускает от себя все низшие силы, отчего это изумительное творение не обретает всей полноты в этом теле. Едва ли кто-либо испытал однажды эту полноту в самом себе. Природные стремления должны находить свое исполнение во многих людях. Это происходит не через одномоментное качество, а через стабильное состояние. Поэтому, чем выше наш разум поднимается в своем созерцании духовных начал, тем дальше он отходит от начал телесных. Самый высший предел, какого может достичь наше умственное восприятие, есть сама божественная субстанция. Отсюда следует, что наш разум лишь тогда может приблизиться к божественной субстанции, когда полностью отрешится от свойственных смертным чувственных восприятий. Стало быть, наша душа некоторым образом становится Богом, лишь будучи уже изъятой из оков этого тела и обретя полную чистоту. Но Бог и Божественная Вечность суть одно и то же. Следовательно, аналогичным образом возникает вечность, и душа в еще большей степени становится вечной. Это состояние души Иоанн Богослов именует превращением в подобие Бога, а апостол Павел — трансформацией в образ Божий.

## ГЛАВА 2

*Пятый признак бессмертия, извлекаемый из того,  
что душа стремится к первой истине  
и первому благу*

ТОЛЬКО так высшее рациональное начало известит нас о бессмертии, если мы, рассмотрев по одному двенадцать даров Божьих, докажем, что душа в их поиске естественным образом пытается стать равной Богу.

Итак, наш дух воспринимает общее рациональное основание истины и доброты. Через это рациональное основание истины и доброты он ищет общее истинное начало и стремится к общему благу. В общей истине содержатся все истинные начала, а в общем благе — все благие начала. Отсюда получается так, что наш дух естественным образом ищет все истинное и стремится ко всему благому. Из этого ясно, что, познав одну некую истину какой-либо вещи, мы уже не можем успокоиться и ищем другую истину, а затем снова другую.

Так продолжается, пока мы убеждены, что остается непознанной еще какая-нибудь истина. То же самое наблюдается при сопоставлении благ. Но всякое истинное и всякое благое начало есть сам Бог. Именно Он есть первое истинное и первое благое начало. Стало быть, мы стремимся к самому Богу. Но что более всего мы хотим обрести в нем? Разумеется, стать подобными ему. Ибо все в соответствии со способностью своей природы стремится к Богу как к своему пределу и желает своим образом стать подобным ему. Лишенные жизни тела желают быть подобными ему только в соответствии с собственным бытием. Наделенные жизнью тела — в соответствии с собственной жизнью. Обладающие чувственным восприятием тела — в соответствии с собственным чувственным восприятием. В соответствии со своим умственным восприятием уподобиться Богу стремятся причастные к рациональному началу тела. Мы не можем, однако, стать подобными Богу с помощью нашего интеллекта. Дело в том, что интеллект становится подобен любым вещам, когда в процессе их умственного познания он преобразуется в их образы. Следовательно, наш предел — с помощью нашего интеллекта увидеть Бога, с помощью нашей воли наслаждаться увиденным образом Бога, ибо Бог есть наше высшее благо. Он является высшим объектом нашей высшей потенции или самым совершенным действием вокруг самого себя. Наши высшие потенции суть разум и глава разума, а также воля. Высшим объектом всех этих потенций является высшее и полноценное благо, а этим высшим и полноценным благом является Бог. И пусть не пытается возразить нам кто-либо из арабов, что для нас будет достаточно наслаждение каким-нибудь ангелом. Дело в том, что присущее нам природное стремление всегда стремится обнаружить причину какого-либо результата. При этом наш поиск не прекращается, добравшись до первой причины. Итак, поскольку мы хотим видеть причину каждого познанного нами результата, и поскольку наш интеллект способен познать само универсальное бытие, то выходит, что мы естественным образом стремимся познать причину самого бытия. А причина бытия есть сам Бог. До тех пор нельзя сказать, что мы достигли последнего предела, пока не успокоится наше естественное стремление к познанию. По этой причине человеческий предел состоит, как мы видим, либо в познании Бога, либо в обладании Богом. Этот предел единственно ограничивает природное стремление к познанию. Это явствует из того, что каждому доставляет высшую степень наслаждения достижение собственной цели. Дух ни от чего не получает столь сильного, столь чистого, столь устойчивого наслаждения, какое он получает даже от самого малого созерцания божества. По сравнению с наслаждением, получаемым от созерцания божества, если только это созерцание прочувствовано истинным образом, ничего не стоит ни обладание

имуществом, ни весь мир, ни даже сама жизнь. Всякий, кто хоть иногда благочестиво проводил свою жизнь с Богом, восклицает, что лишь тогда в своей жизни он жил избавленным от зол и лишь тогда вкушал от блага, словно обретая свою гавань. К этому относится и знаменитое высказывание Платона в книге о знании, гласящее, что зла вообще невозможно избежать, ибо неизбежно, чтобы у блага всегда было нечто противоположное. Но у небожителей не может быть никакого зла. Все зло по необходимости обитает вокруг находящейся внизу смертной природы. По этой причине необходимо как можно скорее бежать отсюда туда, но бежать отсюда туда означает не что иное, как сделаться, насколько это возможно, подобным Богу. Подобным же Богу человека делают справедливость и святость в соединении с благоразумием. Так говорит Платон. Его мнение совершенно справедливо. Ведь там, где процветает благо всех благ, единственно можно найти средство от всех зол. Не следует верить Панецию, когда он утверждает, что хотя мы и желаем божественных начал, мы тем не менее никогда не достигнем в этом деле вершины, поскольку полное обладание божественными вещами и свободная от тревог жизнь принадлежит ангелам, а вовсе не душам людей. Сама природа вещей доказывает нам обратное. Определенно, стихии, с природным желанием стремящиеся занять свое место, несутся тем быстрее, чем ближе находятся они к своим местам и пределам. По этой причине Аристотель в своей книге «О небе» доказывает, что прямое естественное движение не может продолжаться до бесконечности. Иначе оно не становилось бы в своем движении вперед то быстрее, то медленнее. По этой причине движение стихий таково, что становится в конце быстрее, чем оно было в начале их стремления к какой-либо цели. Это движение не уходит в своем блуждании в бесконечность, а, напротив, несется к чему-то определенному. Это ясно выражается в самой жажде познания. Чем в большей степени какой-нибудь человек постигает умом какое-либо дело, тем больше он пылает желанием познать остальное.

Стало быть, природное стремление к познанию всегда направлено на некую определенную цель. Какова же эта цель? Эта цель состоит в познании причины всех причин. Познание этой причины ставит предел всякому естественному изысканию причин. Природа дала тучным телам склонность и стремление занимать нижние места. Кроме того, природа снабдила такие тела тяжестью и прохладой, словно неким средством, с помощью которого они могут спускаться в желанные им места. Тонкие тела природа наделила стремлением к местам возвышенным, дала им легкость и теплоту, с помощью которых такие тела достигают желанного им предела. Неразумных живых существ природа одарила стремлением к пище и совокуплению, снабдила инструментами для поглощения пищи

и соития. Человеческому духу Господин природы дал способность желать всей универсальной истины и всего универсального блага. Это желание истины и блага становится тем естественнее, по сравнению со стремлением к соитию и пище, чем долее оно продолжается. Наше тело не часто требует пищи, еще реже оно требует соития. Напротив, в каждый отдельно взятый момент нашей жизни мы желаем истины и блага, мы постоянно хотим образов новых для нас вещей и новых размышлений. Мы постоянно с открытыми глазами смотрим на все, что встречается на нашем пути. Нас не способен удовлетворить ни самый далекий, ни самый широкий вид. Напротив, мы можем утолить нашу жажду одной лишь неизмеримой бесконечностью. Мы постоянно настраиваем наши уши на слуховые восприятия. Так делают и дети, и взрослые, сведущие и невежды, так делают под предводительством природы все мастера в каком-либо искусстве. Прибавь к этому то, что желание соития можно подавить, ненасытную прожорливость умерить, в то время как стремление к истине и благу не поддается ни обузданию, ни уменьшению. Прожорливость и похоть с возрастом уменьшаются, а стремление к истине и благу с годами лишь растет. Прибавь сюда еще и то, что все телесное влечет нас не само по себе, а истина и благо вызывают наше стремление ради них самих. Стало быть, насколько более естественным является стремление к истине и благу, нежели стремление к пище и соитию, настолько Господин природы в большей степени позаботился о том, чтобы наше стремление к истине и благу достигало своей цели. Это стремление к истине является более естественным по той причине, что оно находится в постоянной готовности к достижению поставленной цели. Определенно, если особое свойство каждого вида является необходимым и если оно предусмотрительно определено и размещено Создателем, то из этого следует, что стремление рационального вида, направленное на овладение всем совокупным благом, может достичь того, на что оно направлено. Ведь если достижение конечной цели невозможно, то в этом случае и весь вид, и все действие этого вида становятся случайными и тщетными. От созерцания приятного зрелища успокаивается глаз, мелодией успокаивается ухо, и каждое из наших чувств наполняется и насыщается своими объектами. Столь великим счастьем ощущений одарила нас природа. Однако царящее над нашими чувствами рациональное начало, которое пусть и стоит ниже ангелов, но возвышается над неразумными тварями, столь несчастно, столь презренный из него творец природы, что оно приговорено к вечным блужданиям и никогда не обретет покоя. Определенно, в этой жизни оно никогда не обретет покоя. Не следует соглашаться ни с кем из арабов, утверждающих, что в этой жизни человеческий интеллект не может



проявляться в отдельных людях — он принадлежит всей совокупности людей. Во-первых, во всей совокупности людей, постоянно находящихся в противоречиях между собой, не существует единой умственно воспринимающей способности, о чем мы будем говорить в другом месте. Далее, дух никогда не обретает желанного для себя состояния одновременно во всей совокупности людей. А так как у отдельно взятых людей в делах божественных дух слеп, то на том же основании он почти так же слеп в божественных делах во всей совокупности людей.

Наконец, не следует думать, что мы можем по нашему желанию постигать в природных субстанциях сами субстанции божественных форм. Дело в том, что природные субстанции имеют склонность к материи, а субстанции божественных форм никогда не имеют такой склонности. Человеческий интеллект в той же степени склонен в своем процессе умственного постижения к телесным началам, в какой он обитает в данном ему теле. Кроме того, результаты природных действий не могут равным образом демонстрировать силы и субстанции божественных причин. Прибавь к этому, что божественные формы намного дальше отстоят от природных форм, чем природные формы от природных же форм. Следовательно, если цвета не познаются с помощью голоса, что мы наблюдаем у слепых людей, то в еще меньшей степени божественные начала поддаются познанию через природные начала, как о том пишет Платон в письме к Дионисию Сиракузскому. Я оставляю в стороне и то, что божественная субстанция и божественное качественное превосходство не может быть воспринято нами по нашему желанию прежде, чем мы в полной мере обречем через нее саму нашу форму. Это не может произойти в душе, соединенной с находящимся в таком состоянии телом. Но, чтобы вернуться к намеченному в этой главе рассуждению, скажем, что способность и стремление рационального начала направлены на поиск не истинного или благого, а на поиск здорового. Но это, как представляется, недостижимо, как говорит об этом Платон в «Послезаконии». Дело в том, что интеллект постоянно находится в сомнении, а волевое начало постоянно подвержено страху. Следовательно, дух достигает этого, лишь освободившись от тела. Если дух достигнет универсального блага, он ни в коей мере не будет лишен бессмертия. Бессмертие есть столь же великое благо, сколь великое зло есть смерть, лишаящая нас всех благ. Но разум, зрящий все истинное, не возрадуется никаким благам, если будет знать о своей предстоящей гибели. Поэтому, чтобы движение к пределу было спокойным и беззаботным, необходимо, чтобы наш разум был уведомлен о вечном обладании пределом. Аврелий Августин так утверждает это в тринадцатой книге «О Троице». Все люди хотят блаженства и по этой причине

не желают своей гибели и уничтожения. Они могут быть блаженны только при жизни. Стало быть, они не хотят гибнуть, потому что они живы. Следовательно, желают быть бессмертными те, кто либо действительно блаженны, либо желают быть блаженными. Однако не живет блаженно тот, у кого нет того, что он желает. Стало быть, жизнь может быть действительно блаженной только в том случае, если она будет вечной. Так говорит Августин. Но чтобы последователи Панаеция долее не сомневались, что человеку подобает поистине блаженная жизнь, давайте сделаем следующий вывод. Поскольку умственно воспринимающей природе свойственно отведывать всякое благо при помощи размышления, этой природе также свойственно питаться всяким благом, иначе говоря, здравым состоянием. Следовательно, блаженство (*beatitudo*) свойственно именно умственно постигающей природе. Но кто каким интеллектом обладает, тот такого блаженства и достигает. Если кто-то обладает истинным, уже обретшим свою форму интеллектом, то он обладает истинным, уже обретшим свою форму счастьем. Но если интеллект затемнен, то затемнено и счастье. Хотя человеческая душа есть некий образ куда более божественного интеллекта, она, однако, имеет в себе истинную форму разума. Это доказывается тремя положениями. Во-первых, душа умственно воспринимает много истинных начал в соответствии с их истинным рациональным началом. Во-вторых, душа умственно постигает истинное рациональное начало самой истины. В-третьих, если бы наша душа обладала только тенью интеллекта, то она не могла бы умственно воспринимать и определять форму и субстанцию интеллекта. Напротив, наша душа могла бы смутно различать лишь привходящие обстоятельства. Стало быть, поскольку наша душа обладает силой умственного восприятия, и притом обладает не только затененной силой умственного восприятия, какой обладают достаточно разумные животные, но силой ясно выраженной, уже обретшей свою форму, то она может когда-нибудь достичь поистине блаженной жизни.

Никому не должно показаться удивительным, что я один интеллект полагаю затененным, а другой уже обретшим свою форму. Платоники, как о том говорит Прокл, так разграничивают все рода вещей и в первую очередь выделяют единство и разум, душу и природу. Но в настоящий момент оставим все это в стороне. Вместо этого давайте рассмотрим, каким образом Ориген в своих книгах о началах утверждает сказанное нами выше. Он говорит, что Бог, Творец вещей, в каждом отдельном случае заботится не только о необходимости и пользе, как собственной, так и всеобщей, но также в не меньшей степени заботится о красоте вещей и восхищении, какое эти вещи должны вызывать у созерцающих их людей. И делает следующее заключение: каким образом человек-творец создает свои настолько прекрасные произведения, что созерцающие их

люди восхищаются замыслом, с которым художник их создал, вдуваются в него и им очаровываются, точно таким же образом Бог выстроил искуснейшее строение мироздания. Из этого Ориген хочет вывести то, каким образом исследование рациональных начал, из которых состоит все во Вселенной, было поселено в умах людей рациональным началом самого Бога-Творца всех вещей и каким образом это познание каждодневно приходит в движение. Ориген считает, что наш разум по свойственной ему природе не меньше стремится к рациональным началам, нежели наш глаз жаждет цвета, а наш вкус пищи. К этому Ориген добавляет, что мы получили от Бога жажду рациональных начал для того, чтобы жажда эта смогла однажды получить утоление. Таким образом, Бог не напрасно вселил в человека жажду рациональных начал. Кроме того, продолжает Ориген, всякий человек, по своей воле полюбивший рациональные начала, даже если мало преуспеет в своей жизни в познании истины, тем не менее приготавливает себя тем самым к будущему восприятию полноты истины. Поскольку такое приготовление происходит через Бога, то и будущее обретение формы тоже произойдет через Бога. Поэтому действующие причины располагают материю так, чтобы однажды придать ей, уже приведенной в порядок, необходимую форму. Мы кратко подтвердим мысль Оригена. Когда мы размышляем о том, какие формы возникают в мироздании, и о том, полезны ли они для нас или вредны, то видим, что сотворенная природа ведет нас в этом размышлении и что мы подчиняемся в этом жизни нашего тела и стремимся, когда того требует необходимость, трансформировать внешние формы в нашу собственную форму. И когда мы исследуем, что, собственно, естественно, на каких рациональных основаниях созданы и распределены отдельно взятые формы, то к этому привлекает нас само рациональное начало — создатель всех вещей. Это рациональное начало является фундаментом вечной жизни, и мы пытаемся переформировать наш дух в форму Создателя, обладающую всеми формами. Отсюда апостол Павел говорит, что внутренний человек каждодневно обновляется в созерцании невидимых и вечных начал. Точно так же мы, продолжает апостол Павел, созерцая с открытым лицом Славу Господа, трансформируемся в тот же самый образ от ясности к ясности, словно Духом Господним.

### ГЛАВА 3

#### *Шестой признак — наш дух пытается стать всем*

БЫЛО доказано, что наш дух во всех своих действиях приобретает по мере своих сил первый дар Божий, а именно владение всей

истиной и всем благом. А ищет ли наш дух второй дар Божий? Не пытается ли наш дух стать всем, как Бог является всем? Наш дух изумительным образом пытается стать всем. Он ведет жизнь растения, поскольку, питаясь, потворствует своему телу. Он ведет жизнь неразумного существа, поскольку угождает своим чувственным восприятиям. Он ведет жизнь человека, поскольку с помощью рационального начала заботится о человеческих делах. Он ведет жизнь героев в той степени, в какой он исследует природные начала. Он ведет жизнь низших божеств, поскольку созерцает математические начала. Он ведет жизнь ангелов, поскольку ищет божественных таинств. Он ведет жизнь Бога, поскольку благодаря Богу действует во всем. Душа всякого человека некоторым образом испытывает в себе все это, хотя разные души испытывают это по-разному. Таким образом, человеческий род стремится стать всем, поскольку ведет жизни всех существ. Восхищаясь всем этим, Гермес Трисмегист говорит так. Великим чудом является человек, существо достойное почтения и преклонения. Человек познал, словно родственную себе природу, низшие божества и того, кто способен превратиться в бога, и того, кто уже стал богом. Кроме того, все, что существует, в той мере, в которой оно существует, является истинным. Насколько начала одарены жизнью, иерархией и собственной пользой, настолько же они являются благами. Выше мы доказали, что наш дух ищет все истинное и все благое. Следовательно, все вещи являются объектами поиска нашего духа. Что иное ищет наш дух, как не познания всего с помощью своего интеллекта, и пользования всем по своей воле? И тем и другим образом наш дух пытается стать всем. Подобно тому как чувственное восприятие — я имею в виду сейчас наше зрение — не может распознавать цвета, если само не облечется в их формы и не сделается единым, возникающим из способности видеть и действия поддающейся видению формы, словно единое из воздуха и света. Наш интеллект также не может познавать вещи, если не облечется в формы подлежащих познанию вещей и не станет единым, состоящим из способности умственного постижения и действия поддающейся умственному постижению формы. Соединение того и другого сопровождает единая способность к действию. Ибо деятельная способность и того и другого умственного постижения едина. Кто станет отрицать, что из телесной материи и уделенной этой материи формы возникает единая вещь, поскольку из этого соединения происходит единое действие и единое движение?

Но намного в большей степени, как считают платоники и Аверроэс, нечто единое должно возникать из интеллектуальной потенции и формы подлежащей интеллектуальному постижению вещи. Дело в том, что их соединение часто является более устойчивым,

поскольку они часто дольше пребывают вместе, нежели телесная материя и ее форма. С другой стороны, интеллект сам является некой формой. Интеллект есть форма, стремящаяся к материи как к форме отдаленной от его собственной формы. По этой причине интеллект в большей степени подходит к подлежащей интеллектуальному восприятию форме, нежели телесная материя подходит к ее собственной форме. Дело в том, что все формы мироздания ниспускаются в свои материи вниз от Высшего Разума. Поэтому упомянутые формы в большей степени соответствуют нашему разуму, нежели собственным материям. Наконец, насколько разум превосходит материю, настолько же эффективнее он приобретает и объединяет ту материю, которую он для себя избирает. Не следует думать, что разум в меньшей степени входит в единение с тем, что он для себя избирает, нежели это способно делать тело. Дело в том, что тело с помощью переваривающей души превращает в свою собственную субстанцию даже самые несхожие между собой виды пищи. Так и дух в еще большей степени обращает в самого себя то, что он получает, — правильнее было бы сказать, зачинает в самом себе. Объемы тел препятствуют их взаимному объединению, в то время как духовные начала намного пригоднее для объединения. Стало быть, рациональные начала постигаемых интеллектом вещей, как считает Плотин, гораздо легче переходят в субстанцию, нежели пища переходит в субстанцию тела. Отсюда явствует, что на основании нашего разума и формы постигаемой интеллектом вещи возникает нечто единое. Однако это возникающее начало так принимает форму чего бы то ни было, что из этой формы и самого себя это начало создает единство. Это единство становится тем, чью форму оно принимает. Кто не знает, что, принимая форму огня, материя воздуха становится огнем, иначе говоря, огненной материей? Стало быть, наш интеллект почти становится той вещью, которую он умственно воспринимает. Означенная вещь возникает в результате действия. Ведь по своей потенции и внешнему облику эта вещь была той же самой и прежде, чем наш разум начал ее умственно постигать. Так считает Плотин. Интеллект, несомненно, умственно постигает круг именно в тот момент, когда он сам в своем действии становится как бы рациональным основанием этого круга. Но само возникновение в результате действия есть не что иное, как умственное постижение. Однако интеллект еще прежде был тем же самым рациональным основанием круга как в соответствии со своей потенцией, поскольку он имеет отношение к субстанциональной идеи круга, так и по своему внешнему виду, которым он сходен с родственной нам формулой идеи. Истинность отдельно взятых вещей зиждется на их прочном рациональном основании. Наш разум является какой угодно истинной

вещью, поскольку он умственно постигает сами вещи, обращая самого себя в их непрерывные рациональные основания. Но об этом в другом месте. В данный момент нам достаточно того, что наш интеллект, стремясь постичь все вещи, полностью облекает себя в умственном постижении в формы умственно постигаемых вещей. Из этого следует, что наш интеллект стремится сделаться всеми вещами. На основании того же наш интеллект, стараясь стать всем, стремится стать Богом, в котором находится все. Но об интеллекте сказано достаточно.

Того же самого желает и наша воля. Дело в том, что наша воля всегда стремится наслаждаться всеми добрыми началами. Но, наслаждаясь этими вещами, наша воля объединяет себя с теми вещами, которыми она наслаждается. Тем не менее есть и различие между интеллектом и волей — интеллект становится всеми истинными началами, а воля всеми благими началами. Однако наш интеллект объединяется с вещами, перенося их в самого себя, а наша воля делает то же самое, перенося саму себя на желанные ей вещи. Но каким образом это происходит? Определенно, наш интеллект скорее умственно постигает вещи присущим ему образом, нежели в соответствии с той природой, какой обладают умственно постигаемые вещи. Во всяком случае, наш интеллект, умственно постигая формы тел, являющиеся частными, погруженными в материю, разобщенными, перемешанными между собой, загрязненными, находящимися в постоянном движении, совершает это неким универсальным, абсолютным, простым, ни от чего независимым, чистым и стабильным образом. Что же касается Бога и ангелов, которые стабильны и просты, наш интеллект умственно их постигает по большей части подвижным и многообразным пробегом своей мысли. Таким образом, наш интеллект умственно постигает неким присущим ему образом как то, что стоит ниже него, так и то, что находится выше него. На этом основании мы говорим, что наш интеллект все переносит в свою природу. В этом, как кажется, находит свое подтверждение известный тезис Платона о том, что разум умственно постигает через врожденные формы, поскольку его умственное постижение происходит в соответствии с его природой. Наша воля первоначально не пребывает в самой себе в отличие от интеллекта, но побуждает нашу душу и наше тело к действию, дабы они приступили к желанным ей вещам. Затем наша воля не собственным, присущим ей образом, каким образом, собственно, вещи присутствуют в нашей душе, приступает к этим вещам, но скорее тем образом, который заключен в самих вещах. Для интеллекта, намеренного умственно постигнуть золото, достаточно универсального и бестелесного образа золота, но для воли такого образа недостаточно. Ведь в том, что имеет отношение к челове-

ческой жизни, наша воля желает того чистого и телесного золота, каковым это золото является в самом себе.

Сделаем следующее заключение. Наша душа с помощью интеллекта и воли, словно с помощью двух знаменитых платоновских крыл, летит к Богу, поскольку с помощью интеллекта и воли она летит ко всем началам. С помощью интеллекта наша душа прилагает все к себе, а с помощью воли сама прилагает себя ко всему. Стало быть, наша душа желает, пытается и начинает становиться Богом и каждодневно в этом преуспевает. Но всякое движение, направленное к какой-либо цели, сперва начинается, затем продолжается, постепенно усиливается и достигает успеха. Наконец, это движение завершается там, где оно обретает свой успех. По этой причине наш дух когда-нибудь сможет сделаться всем и стать неким богом.

#### ГЛАВА 4

*Седьмой и восьмой признаки того, что дух  
пытается стать всем и тем самым  
преодолеть все*

СЛЕДУЮТ другие дарования Бога: третье дарование, состоящее в том, что он есть Творец всего, и четвертое, состоящее в том, что Он стоит превыше всего. Этих дарований добивается также и наш дух. В другом месте мы сказали, каким образом наш дух состязается в различных искусствах с творениями Бога и на манер Бога создает все. Мы также сказали, что человек всегда стремится господствовать над всеми людьми и над всеми животными. Мы сказали также, что человек не терпит никакого рабства. Если человек принужден стать рабом, он ненавидит своего господина, поскольку принужден к рабству вопреки собственной природе. Человек также стремится всеми силами брать верх во всяком деле. Человеку стыдно проигрывать даже в самых незначительных делах и ни к чему не обязывающих играх, словно такой проигрыш противоречит природному достоинству человека. И вообще, широко свойственные человеческому роду чувство стыда и застенчивость означают, что в нас есть некое весьма узкое начало, которое не дозволено оскорблять и которое является в высшей степени достойным уважения. Но об этом мы поговорим в другом месте.

Касательно того, что имеет отношение к стремлению побеждать, а также к огромному стремлению нашего духа совершать великие деяния, то эти стремления можно ясно понять из того, что для нашего духа не достаточной будет власть над этим миром, если, подчинив себе этот мир, он узнает, что есть еще другой мир, который он еще не успел покорить. Когда Александр услышал, как ученик

Демокрита Анаксарх говорит о существовании бесчисленных миров, он воскликнул, что чувствует себя несчастным, так как не покорила еще ни одного. Стало быть, человек не терпит, когда другой превосходит его или даже равен ему. Он также не терпит, когда остается еще что-то, находящееся вне его власти. Такое гонится лишь одному Богу. Стало быть, человек стремится стать Богом. Это мы можем уверенно утверждать на основании того, что многие философы и правители требовали для себя божественных почестей. Им было недостаточно иметь репутацию добрых людей, нет, они стремились прослыть богами. Они желали, чтобы им оказывали почести, как богам. К этому стремились очень многие мужи — среди философов особенно в этом усердствовал, как рассказывают, Эмпидокл, а среди правителей — Александр Македонский. Наконец, все люди желают того же самого и стремятся к этому, если только у них появляется надежда на успех. Они требуют для себя божественности так, словно у них на это есть право.

## ГЛАВА 5

*Девятое и десятое доказательства, состоящие в том,  
что человек стремится быть повсеместно,  
а также быть всегда*

БОГ присутствует везде и всегда. Но и человек хочет быть везде. Человек, как мы уже сказали, пользуется четырьмя стихиями. Он измеряет небо и землю, исследует потаенные глубины Тартара. Человеку, здесь да будет мне позволено воспользоваться словами Гермеса Трисмегиста, даже небо не кажется слишком высоким, а центр земли — глубоким. Пространство времени и места не в силах препятствовать тому, чтобы человек пробегал все то, что существует, в каком угодно времени и месте. Никакая стена не может притупить его взор, никакие пределы не останавливают его. Повсюду человек стремится повелевать, повсюду он ищет себе славы. Стало быть, он, как Бог, хочет быть везде. Но так же, как Бог, человек хочет быть всегда. Он добивается этого двумя способами. Во-первых, человек стремится остаться в памяти людей на все грядущие времена и мучается тем, что не смог прославить себя в минувших веках. Он страдает от того, что в будущем ему не будут воздавать славу все существующие на земле племена и народы, как его огорчает и то, что ему не воздадут славу неразумные существа. К славе всемерно стремятся все — и молодые, и старые, и ученые, и невежды, и чем большим интеллектом они обладают, тем с большим рвением они сию минуту стремятся этого достичь. То, к чему стремятся все люди, но особенно люди выдающиеся, представляется им неким существующим со-



гласно закону природы благом. Следовательно, люди не напрасно стремятся к этому благу, ведь в природных законах нет места случайности. Люди напрасно стремились бы к этой цели как к благу, если бы они не получали от этого никакой пользы. Нет никакой пользы от славы, которую невозможно ощутить. По этой причине человеческий вид предполагает, что он не будет лишен в грядущие века способности чувственного восприятия. При этом люди часто презирают свою земную жизнь ради славы среди потомков. Кроме того, люди весьма заботятся о своем потомстве как в течении всей жизни, так и особенно в конце ее по той причине, что считают, что им принадлежат грядущие века. Ничего подобного нет среди неразумных тварей, которые не претендуют на обладание чем-либо, достойным почитания, или чем-то, наделенным вечной способностью чувственного восприятия. Однако естественное предчувствие умов, особенно выдающихся, не может ошибаться, о чем Платон пишет в письме к Дионисию. Платон хочет доказать, что души людей сохраняют чувственное восприятие человеческих дел. Эту мысль он подтвердил в «Законах», опираясь на порядок божественной провиденции.

Другой способ, с помощью которого наш дух желает существовать всегда, а более всего — всегда жить, поскольку для души бытие является тем же самым, что и жизнь, таков: человеческий дух, и притом всякий, помышляет о некоей вечной жизни, и, помыслив ее, тотчас же к ней стремится, извечно желая, чтобы такая жизнь существовала. Вообще, стремление к бытию есть природное, естественное стремление. Оно изначально непрерывно присуще всем возникающим вещам. Это стремление к бытию приходит не в результате размышлений. Оно сразу возникает у рождающихся на свет людей. Оно — не случайно, поскольку возникает у всех и существует всегда. Элементы превосходством своих природных качеств противостоят вещам, привносящим порчу, с целью сохранить бытие. Они усердно ищут подходящие для себя места и, чтобы сохранить свое бытие, отталкивают от себя все то, что препятствует их движению. Это стремление к бытию называют природным, потому что оно идет вслед за природными качествами вещей. Растения, к примеру, впитывают более полезную для них влагу, побуждаемые к этому своим жизненным устройством. Для того чтобы сохранить свое бытие, растения широко распростирают свою корневую систему. Точно так же с помощью отвода ветвей друг от друга растения избегают тени. В изогнутых прутьях они находят себе опору и делают это с той же самой целью — не утратить свое бытие. Такое стремление мы называем естественным, поскольку оно следует за природным устройством жизни. Неразумные существа, благодаря своему природному инстинкту, отыскивают то, что помогло бы им сохранить

свое бытие. Природные вспышки ярости помогают им защищаться от того, что грозит им гибелью.

Стало быть, и у неразумных существ их стремление к бытию точно так же является природным, ибо это стремление следует у них не за принятым заранее решением или случайностью, а за природными, от рождения присущими им силами. Но поскольку природы неразумных существ не обладают силой, с помощью которой они могли бы предоставить своему субъекту и своему телу вечное бытие, ни одна из этих природ не стремится вечно существовать в собственной субстанции, ибо это было бы тщетно. Напротив, природы неразумных существ стремятся, в соответствии с собственной природой, существовать вечно внутри своего вида. Для этого у них вполне достаточно их природных сил. По этой причине неразумные существа воспроизводят подобное себе внутри своего вида. Благодаря этому размножению такой вид продолжает свое непрерывное существование в мироздании. Стремление к бытию лишено собственного осмысления не только среди элементов и растений, но и среди неразумных существ. Служащая этому сила порождения не обладает никакой внутренней осмысленностью. Но если существуют тела, начала которых достаточны для бытия в их собственной субстанции, то они, в соответствии с собственной природой, стремятся к вечному бытию — вечному не только внутри своего вида, но также вечного внутри собственной субстанции. Таковы, пожалуй, тела созвездий. Но давайте вернемся к нашему предмету.

Наш дух стремится к бытию. Но разве такое стремление не является естественным? Стремление к бытию, без сомнения, является не менее естественным для нашего духа, нежели для всех прочих. Однако наш дух стремится к вечному бытию. Неужели это стремление к вечному бытию так же естественно, как и вообще стремление к бытию? Определенно, оно так же естественно. И пусть нам не возражают эпикурейцы, говоря, что наш дух естественным образом стремится к бытию, поскольку он стремился бы к нему, даже если бы он не осознавал его. По мнению эпикурейцев, наш дух стремится к вечному бытию не по своей природе, а, возможно, потому, что сначала он познал вечность, а уж затем стал к ней стремиться. Но означенное познание не противоречит естественному характеру жадности вечности. Ведь наше чувственное восприятие, например, познает пищу, к которой, однако, стремится естественным образом. Волк алчет ягненка, а собака зайца, как только они их увидели. Их стремление к своей добыче естественно. Их природное устройство немедленно побуждает их к стремлению, так что они не способны не желать. И как для глаз естественным является высматривать себе объекты для охоты, так и для потенции желания естественным является тотчас хватать высмотренные объекты.

На том же самом основании для нашего интеллекта естественным является познавать видимые объекты, а для воли — желать того, что сочтено интеллектом благом. Наш интеллект естественным образом узнает все, что ему преподносится. Все, что преподносится под рациональным началом блага, наша воля естественным образом начинает желать. Поэтому для нашего интеллекта естественным является познание вечного бытия, а для нашей воли — стремиться к вечному бытию, познанному в качестве блага. И подобно тому как неразумное стремление следует за ощущениями, наша воля, являющаяся мощным разумным желанием, следует за нашим интеллектом. Следовательно, если стремление к пище естественно, поскольку рождается спонтанно, а не рождено сознательным размышлением, то и желание бессмертия естественно, поскольку представляет собой внезапное действие, идущее по следу чистой природы нашего интеллекта и воли. Ибо когда нашему разуму впервые преподносится вечное бытие, наш разум без всякого предварительного размышления принимает решение стремиться к этому вечному бытию. Поэтому если бы разум стремился к вечному бытию случайно или на основе предварительного размышления, то не все люди стремились бы к нему, и не всегда одни и те же люди, и не в равной мере. Напротив, такое стремление варьировалось бы в соответствии с разнообразием причин и умственных настроений. В действительности же, все люди, спонтанно и неизбежно, побуждаемые природой, стараются стяжать себе вечное бытие. Точно так же мы с неизбежностью стремимся к самому благу, и это происходит не по необходимости и не по природе. Мы стремимся к такому или иному бытию, находящемуся здесь или там, отнюдь не естественным образом. Напротив, подчиняясь воле природы, мы жаждем абсолютного, лишенного всякого изъяна бытия. Но как мы, побуждаемые природой, находимся в вечном страхе лишиться жизни, точно так же, увлекаемые природой, мы всегда испытываем любовь к нашей жизни. Однако Создатель природы умерил наше познание нашей сущностью, наше стремление — познанием, а с помощью нашего стремления поставил предел нашей способности достижения. Следовательно, как неразумное существо в соответствии со своей природной способностью познает лишь временное бытие и стремится лишь к нему, так наш дух благодаря величию своей природы познает вечное бытие и естественным образом стремится к нему. Ибо и само бытие является достижимым в соответствии с присущей постигающему субъекту природой. Таким образом, к бытию можно стремиться только в соответствии с природой и познавать его только естественным образом. Итак, природа неразумного существа познает бытие только как временное и сиюминутное и стремится к нему точно так же — в соответствии

со своими природными возможностями. Человеческая же природа познает бытие как нечто вечное и естественным образом стремится к нему как к чему-то вечному. Предмет, познаваемый в соответствии с присущей познающему началу природной интеллектуальной способностью, становится объектом стремления, естественно, в соответствии с той же самой природной интеллектуальной способностью. В соответствии с нашей природной интеллектуальной способностью мы достигаем того, чего желаем. Подобающим рациональному началу является желание достигать поставленной нами цели с помощью все той же самой природной интеллектуальной способности, посредством которой мы достигаем нашей цели как в познании, так и в проявлении нашей воли. Соответствующим рациональному началу является такое положение вещей, при котором у того же самого субъекта предел движения определяется его природными возможностями, и само движение также определяется природными возможностями. Следовательно, если кто-то соприкасается с вечной жизнью через свое познание и проявление воли, то я не вижу причины, препятствующей ему прикоснуться к вечной жизни через свою собственную жизнь. Когда качественное превосходство этой жизни преодолевает временные начала, наша умственно постигающая способность и наша воля, зависящие от этой жизни, простираются за пределы временных начал к вечным началам. Кроме того, поскольку естественное желание не возникает беспричинно, то следствием этого является то, что дух человека стремится достичь вечного бытия благодаря своему естественному желанию. Говоря о вечном бытии, я подразумеваю не только видовое, но также и субстанциональное бытие. Ибо человеческий дух желает вечного бытия одновременно и в видовом, и в субстанциональном его проявлении. Вполне естественно, что телесные начала, поскольку они появляются на свет путем размножения, стремятся к вечному бытию, непосредственно связанному с размножением. Разум, напротив, стремится к вечному бытию своей собственной субстанции, поскольку разум, пребывающий в самом себе, происходит от Бога. Разум не лежит в каком-либо субъекте генерации и не производится с помощью преемственности. Но кто, в соответствии с природой, может пожелать себе вещей невозможных? Ибо кто захочет летать или, не замочив ног, ходить по воде? Какой-нибудь глупый ребенок, движимый своими чувствами, возможно, когда-нибудь случайно захочет обладать такими чудесами. Но и дети не часто желают такого, а взрослые люди, определенно, никогда о таком даже не помышляют. Но все мы хотим вечной жизни и хотим ее всегда, даже тогда, когда мы еще даже не начали ее хотеть. Стало быть, достижение вечной жизни отнюдь не является невозможным. Следует, как я полагаю, обратить особое внимание

на то, что жизнь является в большей степени природным началом, нежели знание. Дело в том, что жизнь возникает прежде знания и в большей степени обладает внутренним характером, она более непрерывна и стабильна, нежели знание. Стремление к истинной жизни более естественно, чем стремление к истинному знанию. Истинное знание есть знание, настолько свободное от своей противоположности — не-знания, что уже не имеет в себе не-знания, примешанного к ней действием в результате обмана, и никогда не может впасть в не-знание по забывчивости. Истинной жизнью также является жизнь, не смешанная в результате действия со смертоносным качеством и не подверженная смерти по причине какой-либо склонности. Следовательно, как жажда истинной, иначе говоря, вечной жизни является в большей степени естественной, нежели жажда истинного знания, так и в большей степени естественным и возможным является достижение вечной жизни, нежели достижение истинного знания. Более того, жизнь намного больше совпадает с вечной жизнью, нежели с вечной жизнью совпадают способность умственного восприятия и воля. Если мы способны достичь вечной жизни посредством нашего умственного восприятия и проявления нашей воли, то в еще большей степени мы способны достичь вечной жизни посредством самого процесса нашей жизни. Если жизнь вечная соединяется с вторичными действиями нашей души, я имею в виду нашу способность умственного восприятия и проявления нашей воли, то, несомненно, вечная жизнь уже прежде соединилась с этой нашей земной жизнью, являющейся первичным действием. В противном случае Творец природы не увлекал бы нас столь сильно и ежечасно жаждой вечной жизни, ибо Он не влечет нас к чему-либо невозможному. Божественно выразился Зороастр: «От отеческого начала не возникает ничего несовершенного».

## ГЛАВА 6

*Доказательства 11, 12, 13 и 14 того, что мы желаем  
достичь четырех божественных  
добродетелей*

СУЩЕСТВУЮТ четыре иных божественных дара, относящихся к четырем добродетелям, ибо мы назвали Бога предвидящим (providus), справедливым (iustus), сильным (fortis) и умеренным (temperatus). Кто станет отрицать, что Бог со всех сторон озирает каждое начало в отдельности, что он управляет относящимися к этим началам природными иерархиями? Кто станет отрицать, что Бог при этом сохраняет свое неподвижное состояние и не испытывает усталости? Кто станет отрицать, что Бог сохраняет состояние

покою и с умеренностью и приятностью занимается каждым началом в отдельности? Взгляни на человеческую душу — соперницу божественного предвидения. С каким интересом она размышляет о минувшем, не только о своем собственном и частном, но также о государственном и мировом прошлом! Как усердно человеческая душа занимается изучением чуждого и внешнего по отношению к ней самой! С каким вниманием она смотрит в будущее! С какой тщательностью предвосхищает грядущие века! Какой упрек для человека тяжелее того, когда ему бросают в лицо его незнание и непредусмотрительность? Вследствие этого никто не желает добровольно признавать свою неосведомленность в каких-либо вещах, особенно тот, кто считает, что никакое незнание не должно иметь отношения к человеку, проводником которого является сама природа. Такой человек убежден, что он сам обладает почти такой же осведомленностью во всех вещах, какой обладает Бог. Точно так же наш разум охотится и за божественной справедливостью. Сколь многим законам подчиняет он принадлежащее ему тело, как он управляет своей семьей, в какой порядок приводит принадлежащие ему государства и царства! Какие кары налагает наш разум на преступных людей! Какими наградами осыпает он людей добропорядочных! Сколь тяжело гневается он на самых отъявленных преступников! Какую горячую любовь вызывают к себе честнейшие мужи даже со стороны дурных людей! Наконец, в сколь внушительном и почти божественном порядке пребывает человеческое сообщество (*societas humana*), и как в управлении всеми вещами человеческое сообщество обращается к одному, превосходящему всех возрастом и разумением человеку, подобно тому как весь мир обращается к Единому Богу! Да что там, ведь даже разбойники справедливо распределяют между собой добычу. А несправедливые люди, нанося обиду, полагают, что наносят ее справедливо, — они либо мстят за полученные прежде обиды, либо устраняют со своего пути способных причинить им вред людей, либо похищают у богатых людей то, в чем нуждаются сами. При этом они желают выглядеть так, словно совершают все это самым справедливым образом.

Из всего этого явствует, что род человеческий претендует на не меньшую справедливость, чем та, которой обладает сам Бог. Мы стремимся также к тому, чтобы достичь божественной силы. Сила (*fortitudo*) Бога совершенно неподвижна. Самые благоразумные из людей в меру собственных сил добывают себе это тем, что принимают решение жить, довольствуясь благами духа, не принимая в расчет ни блага тела и фортуны, ни их отсутствие, словно к ним, поскольку они принадлежат духу, не имеет отношения ничто иное. Люди, пренебрегающие тем, что находится в движении, пребывают недвижимыми в духе. Люди, не обладающие таким разумением, стре-

мятся к тому же самому в жизни, но идут к этому иной дорогой, считая, что на том пути они легче достигнут желаемого. И что же в результате? Эти люди покоряют и поработают всех, кто, как им кажется, однажды смогут выбить их из добытого ими положения и достоинства. Кто из людей не желает обладать божественной умеренностью (*temperantia*)? Благоразумные стремятся умерять движение своего духа таким образом, чтобы не испытывать ни в одной из его частей разобщенности, а неблагоприятные так стремятся устроить свои дела и тело, чтобы они не смущали их дух. И те и другие стремятся к нераздельному согласию своего духа: разумным это иногда удается, а неблагоприятным — никогда. Наконец, высшие рациональные начала как прочих всех вещей, так и этих четырех добродетелей находятся в Боге.

Таким образом, Бог есть высшее благоразумие (*summa prudentia*), высшая справедливость (*summa iustitia*), и все прочее является в нем высочайшим. Люди, стремящиеся к указанным добродетелям, стараются достичь их высшего рационального начала, поскольку хотят, чтобы у них было все, что имеет отношение к достижению их полного совершенства. Все люди желают этого, хотя одни идут к этому одной, а другие другой дорогой. Но лишь те ищут Бога, идя самой верной стезей, кто сначала, опираясь на гражданские добродетели, отсекают обильные аффекты своего духа, а затем, с помощью очистительных добродетелей (*per virtutes purgatorias*), от них полностью избавляются. Наконец, уже будучи очищенными через добродетели духа, они умеряют свои первые аффекты. Когда эти первые аффекты укрощены, эти люди формируются теми образцовыми добродетелями, которые находятся в Боге. Без сомнения, мы сможем однажды сформировать себя образцовыми добродетелями, ибо подготовка (*praeparatio*) и стремление (*affectio*) высматривают себе форму и внешний облик, а определенное стремление высматривает себе определенный внешний облик. Поэтому та причина, которая постепенно все более и более подготавливает некий субъект, подготавливает его так, чтобы придать ему особую субстанциальную форму. Означенный субъект в соответствии с общим природным порядком становится участником вышеназванного приготовления. Он также может стать вместилищем главной формы. Бог — сама образцовая добродетель — от начала снабжает вид человеческой души некими семенами, побудителями добродетелей. С помощью этих семян наш дух, очищенный человеческими добродетелями, иными словами, общественными очистительными средствами, хорошо подготавливается к принятию образцовых божественных добродетелей. То, что три такого рода человеческих добродетелей являются приготовлением к принятию божественных добродетелей, мы заключаем

на том основании, что эти человеческие добродетели привносятся в нас и побуждаются божественными добродетелями. Образы человеческих добродетелей настолько очевидны, что через них познаются добродетели божественные. К божественным добродетелям приближаются постепенно, шаг за шагом. Они так настраивают нас, что мы не успокаиваемся в них, а, напротив, еще более ими воодушевляемся. Следовательно, Бог должен однажды сформировать вид души с помощью бессмертного облика божественной души, а вид души должен сформироваться.

## ГЛАВА 7

### *Пятнадцатое доказательство того, что наш дух стремится к высшему богатству и наслаждению*

С ЮДА присоединяется и то, что мы полагаем жизнь Бога богатейшей и в высшей степени приятнейшей. Ибо только тот есть высочайшее богатство и высочайшее наслаждение, кто есть исключительно источник всех благ. Стало быть, если все люди стремятся к высочайшему богатству и высочайшему наслаждению, это означает, что они стремятся стать богами. Человеку не достаточно некоего определенного обладания какими-либо вещами или некоего вида наслаждения, как того достаточно прочим видам одушевленных существ. Напротив, человек считает, что он достиг мало, если еще хоть что-то им не достигнуто. Благоразумные люди, полагая, что истинные божественные богатства и радости в действительности заключены исключительно в сокровищницах интеллектуального понимания и честной жизни, изо всех сил стремятся только к этим сокровищницам. Люди же, лишенные благоразумия, считая, что божественное величие дополнительно орошается телесными благами, изо всех сил стремятся также и к телесным благам. Однако известно, что эти люди ищут подобного рода вещи не только ради телесной необходимости и телесного удобства. Определенно, даже если такие люди будут думать, что имеют столько, сколько необходимо иметь для поддержания жизни, и столько, сколько необходимо иметь для поддержания приятной и обеспеченной жизни, они тем не менее не перестанут накапливать свои богатства и старательно искать для себя изысканных наслаждений. Это продемонстрировали миру Мидас\*, Сарданапал\* и Ксеркс\*. Эти цари стремились беспредельно умножить свои сокровища и предлагали огромные награды тем, кто ежедневно изобретал бы для них все новые и новые наслаждения. Такие люди не служат своему телу, они вредят ему. При этом они хорошо осознают вред, который наносят свое-



му телу. Они не потворствуют своему телу, нет, они испытывают зависть к божественному блаженству и стремятся обеспечить для себя изобилие божественного блаженства, выражающегося у них в изобилии вещей и наслаждений. Ради достижения божественного блаженства, они губят свое тело, угнетают свой дух, превращают в хаос свою жизнь. В конце концов ни благоразумные люди, хотя они ближе подходят к цели своих стремлений, ни уж тем более неблагоразумные не получают в этой жизни тех огромных сокровищ, которых они желали бы достичь. По этой причине ни те, ни другие никогда не находят в этой жизни покоя.

Однако всякая вещь находит свое успокоение в причитающемся ей месте и естественном положении. С каким упорством стихии стремятся обрести предназначенное им место! Как крепко держатся они за свои места! Как жадно захватывают растения подходящие для них место и почву! С каким постоянством неразумные живые существа в меру своих сил держатся за места своего обитания! Кроты стремятся в пазухи земли, стада домашнего скота занимают земную поверхность, рыбы — водные пространства. Все они жадно стремятся к местам своего обитания и с огромным удовольствием проводят там время. Наконец, все мною перечисленное, все разом, обретает покой, достигнув своего природного места и состояния. Высказанную мною мысль доказывает и наше тело, когда оно пребывает в добром здравии. В этом состоянии тело сыто и отдыхает. В такое время ни наша телесная комплекция, ни наше чувственное восприятие — верный спутник нашего тела, являющийся животным, обитающим внутри нас, — не требуют ничего сверх меры. Между тем в это время наше интеллектуальное начало старательно отыскивает причины вещей и с тревогой (*anxie*) размышляет о том, что ему предстоит делать, или выискивает для себя новые наслаждения и требует их для себя. Наше рациональное начало тревожимо раскаянием (*roenitentia*) и подозрением (*suspicio*). Такого рода тревожность (*anxietas*) свойственна человеку. Она идет у человека от собственных сил его духа, а вовсе не от телесных стихий и звериных сил, которые, как было уже сказано, имеют над нами достаточно власти. Поэтому только человек в данном состоянии жизни никогда не обретает покоя. Только человек недоволен местом своего обитания, только человек меняет места своего жительства и на пути в небесное отечество, в которое мы все стремимся, хотя по причине различия мнений и намерений идем туда разными стезями, не может обрести покоя.

Итак, если те начала, что стоят ниже нас, обрета свое природное состояние и родное отечество, пребывают в состоянии покоя, то и мы, как уже было сказано в другом месте, неизбежно когда-нибудь достигнем своего отечества и обретем в нем покой.

А в настоящей жизни нам этого не дано? Мы по праву стремимся к покою как к своему природному состоянию и присущей нам цели — к благу, обладающему преимущественно тремя свойствами: чистотой, цельностью и стабильностью. Но в этой жизни обладание благом лишено чистоты, поскольку природные аффекты души по отношению к телу и первые движения наших чувственных восприятий отвлекают и смущают умы даже самых выдающихся людей. Обладание благом в этой жизни лишено также и своей цельности. Дело в том, что все то, чему от природы свойственна некая потенция и способность к совершению действий, должно полностью достичь предела этих действий в стремлении обрести состояние покоя. Следовательно, лишь когда человеческому интеллекту будет свойственна природная способность и склонность к восприятию форм всех вещей и обладанию ими, лишь тогда он достигнет своего природного предела, овладев всеми формами всех вещей. Но поскольку в этой жизни такое состояние не достижимо, то и обладание благом никогда не будет чистым. И стабильным наше благо не сможет быть, поскольку пребывает в некоем затрудненном, зависимом и непрерывном действии. Всякое действие живущих на земле людей испытывает некое затруднение и опасение быть прерванным. В чем причина того, что те вещи, которым для возрастания требуется время, созревая, обычно сохраняются довольно долго? Человек же вплоть до глубокой старости усиленно стремится к обретению состояния счастья. В конце концов он отчасти достигает этого состояния, но обладает им в этой жизни лишь самое короткое время. По этой причине как состояние, которое было отчасти достигнуто, рано или поздно обретает свою полноту, а также тот, кому для возрастания требуется более всего времени, долее всего сохраняют достигнутое состояние, так и душа, неизбежно, должна быть долговечнее тела. Сейчас душа следует за ускользающей Италией и, не достигнув отеческой гавани, сильно волнуется и скорбит. Удивительно, всякий раз, когда мы наслаждаемся досугом, мы, как изгнанники, впадаем в тоску, хотя ее причина нам неизвестна либо мы о ней вовсе не думаем. В этом причина того, что человек не может жить в одиночестве. Мы думаем, что благодаря обществу других людей или паче того, с помощью множества разнообразных наслаждений, мы можем прогнать от себя скрытую внутри нас постоянную грусть. Но, увы, мы жестоко ошибаемся. Даже в разгаре наслаждений мы порой тяжело вздыхаем, а когда увеселения заканчиваются, мы уходим с еще большей грустью. С нами происходит то же самое, что и с теми, кто, ложась спать на голодный желудок, едят во сне и не могут утолить своего голода, поскольку желудок требует не образа пищи, а самой пищи. Мы предлагаем нашему разуму, жаждущему нектара,— радости от созерцания образа Отца,

воды реки Леты, — покрытые тенью радости, которые мы получаем от телесных наслаждений. Все это суть ложные наслаждения. Они ложны по той причине, что все они в высшей степени кратковременны и исполнены тревоги, к ним всегда примешана печаль. Ведь то, что не находит полного удовлетворения желания, есть не что иное, как страдание. Получать телесные наслаждения можно лишь до тех пор, пока в них сохраняется потребность и желание. Совершенно справедливо, что земные увеселения не могут удовлетворить наш дух, — они могут лишь пощекотать его. Поскольку наш дух стремится к истинным вещам и к истинным радостям, и поскольку телесные вещи суть тени вещей, то и обольщения, производимые телесными вещами, суть лишь тени радости. Поэтому если жажду нашего разума не может утолить ни одна временная вещь, ни даже многие временные вещи, то это означает, что наш разум жаждет не временной влаги, но вечной. Зажженная вышним Солнцем жажда когда-нибудь будет утолена и, не насытившись водами Леты, однажды насытится вечным глотком нектара.

Однако имеет смысл подтвердить все то, о чем я сказал, тайнствами древних теологов, о которых я собираюсь поведать. Древние теологи утверждают, что наши души спят в наших телах и что все, что, как нам кажется, мы здесь делаем или претерпеваем, суть не что иное, как сновидения. Далее, они утверждают, что помышления отдельно взятых душ гораздо больше отличаются от помышлений соединенных душ, нежели помышления бодрствующих людей отличаются от сновидений спящих. Точно так же желания отдельно взятых душ отличаются от желаний соединенных меж собою душ. Эти утверждения доказываются следующим образом. Не только каждодневно, но даже ежечасно мы чувствуем в себе некий небольшой по объему пар, иногда довольно плотный и влажный, который из нижних частей нашего тела устремляется в голову и наполняет наш мозг. При этом нас тотчас начинает одолевать сон, а затем нас преследуют образы сновидений. Порой мы ощущаем также, как пар черной желчи, которую греки именуют меланхолией, осаждает и берет штурмом цитадель нашего тела. При этом пар черной желчи свергает вниз, если можно так выразиться, с вершины этой цитадели, нашу царицу — наше рациональное начало, и от этого человека охватывает явное безумие.

Если легкий пар внутри нас имеет такую силу, если легкое движение столь сильно меняет наше состояние, то насколько больше, надо думать, изменяет свое состояние бессмертный дух, когда он отпадает от той чистоты, которая изначально его создала, когда он заперт в темной, как утверждают платоники, земляной темнице смертного тела. Ибо отягощает его тогда не один, привычный ему, пар какой-то влаги, а разом пары всех новых для него жидкостей, вся

непривычная масса влаг и членов. Кроме того, небесный бессмертный дух окунается, словно в воды Леты, в ту бесформенную материю, которая в высшей степени отлична от прекраснейшей формы разума. По этой причине все то время, которое возвышенный дух проводит в стоящем ниже духа теле, наш разум, словно охваченный недугом, мечется из стороны в сторону, то вверх, то вниз в некоем постоянном беспокойстве, постоянно находится в глубоком сне и одновременно в состоянии безумия. Таково мнение пифагорейцев и платоников. Они считают, что отдельные движения, действия и страсти смертных людей суть не что иное, как головокружения больных, сновидения спящих и проявления бреда сумасшедших. Вследствие этого, Эврипид\* вполне справедливо назвал эту жизнь тенью сна. Поэтому, когда люди впадают в заблуждение, те из них ошибаются в меньшей степени, кто, видя, что порой происходит во сне, смотрят на это с подозрением и говорят сами себе: «Быть может, то, что представляется нам сейчас, есть лишь обман. Быть может, в данный момент мы спим». Человек, находящийся среди спящих, похож на изображенного Гомером прорицателя Тиресия среди мертвых. Он единственный, как говорит Гомер, сохраняет свой разум, в то время как все прочие летают, подобно теням, поскольку тени летают.

## ГЛАВА 8

### *Семнадцатое доказательство, гласящее, что мы почитаем нас самих и Бога*

НАМ остается поговорить о двенадцатом даре Бога, благодаря которому он любит и почитает самого себя. Люди стремятся присвоить себе этот дар двумя способами. Во-первых, все люди не только, как это делают все прочие существа, любят и защищают самих себя, но также с большим старанием почитают себя и воздают себе сакральные почести, словно неким божествам. Разумные люди делают это в той мере, в какой они подчиняют своему духу, словно владыке, все внешнее и телесное. Эти люди полностью зависят от своего разума, как от Бога. Они считают святотатством мараТЬ, словно божественную статую, священное величие своего разума низкими мыслями и земной грязью. Это вполне естественное понятие внушило роду человеческому мысль о необходимости почитания не только убеждения других людей, как если бы они были божественными созданиями, но и убеждения собственного разума, словно эти убеждения суть божественный образ. На таком понимании особенно настаивает Пифагор. Если мы понима-

ем сказанное выше, то у нас бывает раскаяние в наших дурных поступках даже в тех случаях, когда мы не опасаемся наказания, а когда мы совершаем благие поступки, мы сохраняем о них воспоминания — как будто божественный дух неизменно отвращается от грязных пятен земных пороков. То же самое в некоторой степени делают и люди неразумные, уступая, правда, в этом деле благоразумным людям. Так же обстоит дело и с самыми безумными людьми — в зависимости от того, насколько они нравятся самим себе. Такие люди упорнейшим образом настаивают на собственном мнении и зубами вцепляются, словно в божественные постановления, в свои собственные мысли. Наконец, все люди почитают дух самых возвышенных людей, имеющих важнейшие заслуги в этой жизни перед лицом всего человеческого рода, как если бы дух этих людей был божественным. Все люди почитают, словно неких богов, тех, кто освободился от бренного тела и в высшей степени любезен Всевышнему. Таких людей древние именовали героями. Такого почитания самих себя и своих единокровных мы не находим у животных, причем не только у мелких, но и у крупных. И это есть первый способ людей подражать божественному почитанию — этим способом они почитают самих себя, как богов. Существует и другой способ, так как мы, одни из одушевленных существ, почитаем Бога с помощью выражения наших чувств, жестами, словами, постройкой святилищ и жертвоприношениями. Поэтому Платон в диалоге «Протагор» видит в качестве важнейшего доказательства нашей божественности то, что мы единственные, словно соучастники судьбы богов, познаем Бога благодаря своему некоему родству с ним и стремимся к нему как к виновнику нашего появления на свет. Мы любим Бога как нашего отца, взываем к нему, чтим, как царя, боимся его, как своего господина. Подобно тому как солнце нельзя увидеть в отсутствии солнца, как звук нельзя уловить в отсутствии воздуха, и как полное света око видит свет, как полное воздуха ухо слышит звучащий в ответ воздух, точно так же и Бог не может быть познан без Бога. Дух, исполненный Бога, в такой же степени стремится к нему, в какой он, освещенный божественным светом, узнает Бога и, полный божественного жара, жаждет Бога. Затем, как считает пифагореец Ксис, наш дух создает храм Бога. Он утверждает, что храм Предвечного Бога никогда не падет. Человеческий разум каждодневно обращается к Богу. Богом пылает наше сердце. Богом дышит наша грудь. Бога воспевают наш язык. Бога почитают наша голова, руки и колени. Богу приносят люди свои жертвоприношения. Если Бог не слышит этого, может показаться, что Он все это не замечает. Если Бог не внимлет, может показаться, что Он не ведает благодарности, что Он жесток, если каждодневно понуждает нас взывать к нему, не внимля нашим мольбам. Но пусть

никто не осмеливается говорить, что Бог презирает человеческие дела, полагая их малозначащими.

Цель приводит в движение строителя, словно деятельную причину, чтобы он измыслил определенную форму строящегося здания, а в соответствии с избранной формой подыскал подходящую материю. Цель движет деятеля, деятель приводит в движение форму, а форма, в свою очередь, приводит в движение материю. То же самое в замыслах гражданских и военных. Отсюда следует, что цель является причиной причин. Цель предшествует всем причинам. Каждое природное начало, если брать его по отдельности, установлено ради некоей определенной цели, поскольку каждое из этих начал способствует, как представляется, одной, отдельно взятой цели. Например, отросток виноградной лозы, носящий имя капреолы (*capreolus*), по своей природе предназначен для сплетения виноградной лозы с ближайшими к ней кустами. Это действие, заключающееся в сплетении, является причиной появления такого отростка. Но все несуществующее не может быть ни причиной существования какого-либо результата, ни приводить в движение все прочие причины. Необходимо, чтобы такого рода действие возникло и существовало еще до появления означенного отростка и всех прочих причин, вызывающих к жизни виноградную лозу. Но появление отростка в ряду телесного — событие позднее. В бестелесной, управляющей телами природе оно возникло намного раньше, чем в виноградном отростке. Эта бестелесная природа, создательница виноградной лозы, с помощью такого действия и собственной формы, создала форму виноградной лозы в некоей обладающей необходимым качеством материи. Однако возникает вопрос, произошло ли действие такого рода в природе по причине образа действия самой природы или по причине проявления воли? Причина, определено, и в том и в другом. Из действия природы возникла некая форма действующего начала и образец результата, а из проявления воли возникла цель. Но там, где присутствует искусная воля (*voluntatis artificiosae propositum*), присутствует разум (*mens*). А потому во главе всех тел стоит божественный разум. Этот божественный разум охватывает интеллектуальным образом (*intellectuali modo*) формы всех телесных начал и, словно стрелок из лука, направляет отдельные формы телесных начал к установленным для них пределам. В конце концов божественный разум направляет все формы телесных начал к единому установленному для них пределу. Этот Божественный Земледелец обрабатывает виноградные лозы, их отростки и корни. Иначе почему виноградные лозы, убегая от тени, обращаются к солнцу? Или почему отростки этих лоз, словно человеческие руки, тянутся по большей части туда, где к ним ближе всего подпорки? Почему корни виноград-

ной лозы, избегая сухости, более всего разрастаются в сторону влажной почвы?

Безошибочный выбор есть дело искусно принятого решения, более того, близкого к истине интеллекта. Однако у виноградных лоз нет истинного разума (*mens*). Ввиду сказанного выше, у них есть разум. Более того, разумом обладают даже самые презренные из живых существ. Эти существа в своих действиях всегда выбирают для себя наилучшие решения. Бог возвращает деревья, ведет и кормит животных. С этим согласны и древние теологи. Так неужели Бог презирает одних лишь людей, единственных из живущих на земле существ, признающих величие божие? Да не будет так никогда! Напротив, Бог вообще не обходит своим вниманием ни единой части мироздания и Он, конечно, не презирает человеческий род. Род людей является настолько драгоценной частью мироздания, что эта часть занимает среднее положение между тем, что подчинено времени, и тем, что принадлежит вечности. Это верно в той же степени, в какой человеческий род способен постигать принадлежащее вечности и распоряжаться подчиненными времени вещами. Человеческий род — эта средняя часть мира — настолько близко находится к Богу, что, проникая в тайны божественного разума, иными словами, вторгаясь в дело Бога, познает устройство мироздания. Интеллектуальное понимание мирового порядка стоит выше самого мирового порядка. Дело в том, что порядок такого рода был создан через интеллектуальное восприятие и им же управляется. Если наш дух благодаря своей способности познавать стоит выше мироздания, то он и впредь будет стоять выше него благодаря своей жизни. На основании этого качественного превосходства наш дух обладает способностью в процессе своего действия отделяться от тела и с помощью качественного превосходства своей, если можно так выразиться, стоящей над мирозданием жизни пересекать из конца в конец само мироздание. А то, насколько способность интеллектуального восприятия (*intelligentia*) превосходит порядок мироздания, видно хотя бы из того, что порядок такого рода рассеивается под воздействием хода времени, а способность интеллектуального восприятия целиком и полностью владеет всем порядком мироздания. Порядок мироздания следует за породившей его причиной, но никогда не достигает ее. Способность интеллектуального восприятия достигает эту причину, когда находит ее создателя — Бога, когда берет от Бога столь много, что оставляет позади себя, словно собственную тень, все мироздание. Такую вещь не презирает тот, кто способен созерцать нечто куда большее. Если дух человека столь обширен, отчего бы ему быть в пренебрежении у Бога, заботящегося даже о самых незначительных вещах? Если наш дух чувствует Бога, отчего бы и Богу не чувствовать наш дух, тем более что Он сам дал нашему духу силу и действительную способность

чувственного восприятия, сам сохраняет и поддерживает ее, сам ведет ее и направляет? Поэтому-то Давид вопрошает: «Разве тот, кто создал уши, не способен слышать? Разве тот, кто создал глаза, не способен видеть?» Кроме того, если наш дух может восходить к Богу, то почему мы не можем предположить, что и Бог порой нисходит к нашему духу? Если наш разум просит у Бога справедливого, когда просит у него отеческого наследия, то почему мы должны думать, что Он нас не слышит? Чего же необходимейшего просит для себя сын у снисходительнейшего Отца своего? Он просит вечности (aeternitas). Он определенно ее получит, ибо предвечный Бог может дать человеку вечность. Жизнь нашего разума способна принять ту вечность, которую принимает его познающая способность и воля, так как наш разум не хочет того, чего он не познает, и не способен познавать, если не наделен жизнью. Кроме того, вечность должна быть дарована тому разуму, который презирает все подчиненное времени в сравнении с вечным Богом. Это делают не только люди достаточно религиозные, но также и люди неблагочестивые. Ведь даже те, кого не занимает любовь к Богу, страшатся его. Даже тех, кто не ведают этого страха, лишает покоя мысль о его существовании. Стало быть, многие люди, а, быть может, даже все, отказываются от большей части выгод временной жизни либо из любви к Богу, либо из-за своих подозрений и страха. Следовательно, Бог должен дарить людям вечное взамен временного.

Но ни одно из наделенных душой существ не воздерживается от насущного в ожидании благ грядущих. Получается, что человек является глупейшим и несчастнейшим из всех одушевленных существ, что его глупое несчастье происходит оттого, что он вверил себя мудрейшему и блаженнейшему Богу. Но как ничто не может обрести высшую степень хладности в присутствии огня, точно так же не может человек по причине того, что он единственный из всех прильнул к мудрейшему и блаженнейшему Богу, сделаться от этого несчастнейшим и глупейшим. Напротив, человек обретает высшую меру блаженства, соединяя себя с наиблаженнейшим началом. Человек соединяет себя с Богом по причине презрения к временным началам и из стремления ко всему, подчиненному вечности. Презирая временные начала, человек становится блаженным, и он становится таким, только достигая вещей вечных. Кроме того, если Бог есть первая и высшая жизнь, то наделенное душой существо, приближаясь к Богу, живет дольше. Между тем мы живем, пока живет наше собственное тело. Бог есть высшая мудрость, и человек настолько мудрее прочих наделенных душой существ, насколько ближе он подходит к Богу. В этом приближении человек видит себя бессмертным. Человек происходит от духа, поскольку он может быть мудрее других людей и он мудрее одушевленных существ. Поскольку суждение это истинно, то истинным является также



и то, что наш дух является вечным. Если первая истина не может обманывать, то истинной является и надежда обрести бессмертие, внушенная нам первым бессмертием настолько, что мы сохраняем этого рода надежду вопреки всему тому, среди чего нам приходится проводить нашу жизнь. Если первая доброта свободна от зависти, то наша жажда первого блага, влитая в нас первой добротой, не лишает нас временных благ, но сверх того наделяет нас вечными благами. Если всякое мнение, чем оно лучше, тем больше содержит в себе истины, и то мнение лучше, которое делает лучше тех, кто его разделяет, то мнение о бессмертии есть самое истинное из всех существующих. Дело в том, что это мнение, по сравнению со всеми прочими, создает наилучших и самых выдающихся людей и по этой причине делает их самыми счастливыми. Кто не знает, что в природе человека самым истинным является то, что более всего способствует человеческому совершенству? Если наш интеллект по своей природе любит Бога, как саму истину и само благо, и если Бог любит наш интеллект, особенно если он благочестив, как в высшей степени родственное ему самому начало, то между Богом и нашим интеллектом возникает некая естественная дружба. Целью дружбы является общность жизни. Следовательно, жизнь Бога может соединиться с жизнью нашего интеллекта. Происходит это тем путем, каким Бог любит наш интеллект. Дело в том, что цель дружбы такова, какова сама дружба, и наоборот. Любовь и стремление к себе вызывает непрерывная дружба. Этот тезис находит свое подтверждение в том, что поскольку неотъемлемым свойством блага является привлекать к себе всех и вся и соединять себя со всем, то неизбежно, что бесконечное благо, каковым является Бог, бесконечно притягивает и присоединяет к себе все существующее. Поэтому Бог соединяет себя с каждым по его желанию, поскольку соединяется тот же самый Бог, который привлекает к себе. Наш интеллект по своей природе не в меньшей степени стремится к вечной жизни Бога, нежели он стремится к его точной способности интеллектуального постижения. Наконец, если Бог является благодетельным, более того, если Бог есть само благодеяние, то это означает, что Он не может быть лишен способности воздавать свою благодарность. Но Он может быть благодарным тому, кто отдает свою жизнь ради любви к нему, только после конца жизни такого человека.

## ГЛАВА 9

*Религия является вещью, наиболее истинной и наиболее свойственной человеческому роду*

ЧТО человек превосходит неразумных, о том свидетельствуют его труды. Об этом Аристотель говорит в 12-й книге о животных.

Давайте спросим, благодаря какому дару человек особым образом выделяется среди всех живых существ? Представляется несомненным, что человек выделяется своими способностями в искусствах и управлении. В особенности человек, как мы уже говорили об этом в другом месте, разнообразен в занятиях искусствами. Я говорю здесь о тех людях, кто сами являются художниками, а не инструментами в искусстве других людей. Животные не обладают разнообразием в своих искусствах, поскольку они скорее суть инструменты искусной природы, чем сами обладают искусством. Но допустим, что мы благодаря нашей способности в искусстве и управлении превосходим всех одушевленных существ. Тем не менее надо признать, что эти занятия являются у нас общими с неразумными существами. Однако необходимо, чтобы человеческий вид, поскольку он отличен от неразумных существ, обладал собственным, отличным от всех, совершенством (*perfectio*), в котором никакие животные не принимают никакого участия. Неужели речь идет о языке (*sermo*)? Но животные подражают нашей речи кивками, криком и пением. Тогда речь идет о нашем рациональном начале (*ratio*)? Определенно о нем. Однако не всякая деятельная способность требует рационального начала, ибо активное рациональное начало имеет некоторые следы присутствия также и у животных. Это присутствие проявляется в некоторых признаках искусств и управления. Также представляется, что созерцающее природные вещи рациональное начало создает у животных некую способность к образному воображению. Дело в том, что животные сами излечивают себя от болезней с помощью подбора необходимой пищи и лекарственных веществ. Животные также, словно предвидя предстоящие природные изменения, подают нам об этом знаки. Животные меняют места своего обитания, чтобы избежать предстоящих бедствий. Но в этом их, скорее, ведет природа.

Что же, наконец, является тем, что полностью и безраздельно принадлежит одному только человеку? Это созерцание божественных вещей. Ни одно животное не проявляет признаков религиозности. Нам свойственно как устремление нашего разума вверх к Царю Небесному — Богу, так и устремление нашего тела вверх — к небу. Почитание божества почти так же естественно для людей, как ржание для лошадей и лай для собак. Но если какой-нибудь курьезный человек будет утверждать, что помимо лая и ржания некоторые животные обладают еще и способностью почитать божественные вещи, во что я совершенно не верю, то платоники ответят ему, что такого рода животные занимаются чем-то иным, когда кажется, что они почитают небесные начала, или, если почитают, то не ведают, что творят. Если же животные это делают, то они должны быть причастны к интеллектуальному восприятию и бессмертию.

Однако в действительности самое совершенное, наделенное душой существо сильно свойственным ему совершенством и отличается от стоящих ниже него живых существ тем, что соединяет себя с совершеннейшими, иначе говоря, божественными началами. Человек является самым совершенным из живых существ благодаря своему единению с божественными началами. Он является самым совершенным существом именно благодаря этому дару, который свойственен только ему и более никому из живых существ. Этот дар есть религия (*religio*).

Человек достигает предела своего совершенства через религию. Если бы религия была пустой вещью, то по ее милости он был бы самым несовершенным существом, поскольку в этом случае, как мы уже сказали выше, религия сделала бы его глупейшим и несчастнейшим. Но человек не может благодаря одной и той же своей части претерпевать противоположные друг другу состояния, а именно становиться то самым совершенным, то, наоборот, самым несовершенным. Следовательно, религия есть вещь истинная. Разве мы не знаем, что истинным является такое прорицание, которое дает весь вид наделенных душой существ? Многие змеи с восходом солнца, извиваясь, выползают из своих земляных нор, возвещая, тем самым, что предстоит туман. Многочисленные стаи ворон, летя с определенной стороны, возвещают приход ветров.

Религия является истинной также благодаря общему провозвестию людей. Дело в том, что все люди ради будущей жизни повсеместно почитают Бога. Истинным является то, что в грядущем предстоит иная жизнь, если совершеннейший вид наделенных душой существ обладает той вернейшей способностью выносить суждение, которая является самой природной из всех способностей. Что таково состояние религиозного чувства, явствует не только из того, что это чувство свойственно исключительно человеку, но также и из того, что мнения людей, их душевные состояния, нравы различны — за исключением религии. Когда я говорю слово «религия», я подразумеваю общий природный инстинкт, свойственный всем народам. Благодаря ему везде и всегда мыслится и почитается царица мироздания — способность провидения (*providentia*). К почитанию этой способности провидения нас побуждают преимущественно три причины. Прежде всего нас побуждают как некое, если можно так выразиться, природное чутье (*sagacitas*), так и сама разлитая в нас способность к провидению (*providentia*). К этому почитанию нас побуждают философские рациональные основания, доказывающие существование предвидения на основании созданного Архитектором мира порядка. Наконец, к этому нас побуждают пророческие высказывания и чудеса. То, о чем я только что сказал, необходимо тотчас подкрепить аргументами, которые Платон приводит

в «Протагоре», а Авиценна в своих метафизических сочинениях. Человек, как они утверждают, по природе является существом общественным, нуждающимся в обществе себе подобных, чего нет при отдельно взятых людях. Люди, собранные воедино, способны оказывать друг другу помощь. Кроме того, то, что человек является существом общественным, доказывает членораздельная речь — некий толкователь человеческой мысли, направленной одним человеком другому. Природа не наделила бы человека членораздельной речью, если бы ему не было наперед уготовано жить в сообществе. По этой причине коллективное сообщество (*congregatio*) по природе является естественным для человека. Но если люди будут объединяться при отсутствии закона, их общество очень скоро распадется под давлением взаимных несправедливостей. А если сообщество распадется, люди погибнут от недостатка всего необходимого или же, не имея оружия, будут растерзаны дикими зверями. Стало быть, чтобы люди могли жить, и притом жить хорошо, они неизбежно должны объединяться. Вместе с тем, чтобы их сообщество не распалось, безусловно, нужны установления закона. Необходим такой закон, авторитет которого был бы столь велик, что никто не мог бы вообразить, что он в состоянии силой или коварством получить для себя преимущества перед прочими людьми. Но закон не сможет быть таким, если законодатель не будет божественным мужем и не будет этим знаменит. Наконец, чтобы законодатель действительно был и считался божественным, божественное провидение должно послать его к людям в сопровождении очевидных чудес. Такого пророка Платон и Авиценна называют божественным вождем человеческого рода. К этому относится известный платоновский пассаж из книги о государстве, где говорится, что как животные не могут быть благополучно управляемы животными без участия человека, так и люди не способны быть руководимыми людьми без участия Бога. С другой стороны, в «Протагоре» Платон говорит, что люди не смогли жить без закона и не смогли удовлетвориться законом, полученным от Прометея, то есть жить, опираясь на некое искусственное провидение. Тогда Зевс, творец всех вещей, отправил к людям с законом Гермеса, некоего пророка и истолкователя божественной воли, установителя как божественного, так и человеческого закона. То, что Бог в определенные века посылает пророков с подобной миссией, мы можем доказать вместе с Авиценной. Бог заботливо предусматривает не только все необходимое для человеческого тела. Он не обходит также своим вниманием удобства человеческой жизни и произрастание полезных для человека растений. Если Он делает все это, то в еще большей степени Он заботится о человеческом духе и всем человеческом роде в самых важных делах, особенно в делах, относящихся к нашему благу, притом что меньшие блага

существуют ради куда больших благ. Если меньшие блага были даны нам изначально, то, без сомнения, у нас есть и куда бóльшие блага. Эти бóльшие блага могут находиться в нашем распоряжении. При этом бóльшие блага являются причинами наличия меньших благ. Вследствие всего этого Бог так провидит все, что касается божественного закона и его устроителя, пророка, что на добротность закона не может по справедливости пожаловаться ни тело, ни владыка членов тела — дух (*animus*), а также, никогда и ни по какому поводу, весь человеческий род. Авиценна доказывает, что душу, полную пророческим законом и качественным превосходством, посылает нам исключительно божественное провидение, а тело, пригодное для пророческой души, подготавливается Богом — не непосредственно им, а через души, приводящие в движение небеса, как через своих слуг, а также через сами небеса, выступающие некими божественными инструментами. Получается так, что божественный закон, подобно бестелесным началам, не являющимся продуктом деятельности небесных тел, может являться через некоторые небесные знамения. Это показывают многие рассуждения Плотина, который пишет, что относящееся к нашему разуму никогда не может быть продуктом небесного тела, но может быть производимым небесным телом знамением. Так как разумы, приводящие в движение небеса, заранее предусматривают происходящие на земле события, они могут, как нам кажется, иногда подавать нам знаки своих мыслей как бы с помощью небесных глаз и кивков головы.

## ГЛАВА 10

*Три возражения сторонников  
Лукреция и их опровержения*

## Возражение первое

НЕ следует верить сторонникам Лукреция, утверждающим, что религия происходит не от природного суждения, а от порчи соединений атомов (*complexionis corruptio*) — согласно законам и из-за страха перед небесными явлениями. Я полностью уверен, что религия не может возникать по причине порчи соединений атомов, потому что соединение атомов в людях не может быть менее качественным, нежели в животных, особенно когда дело касается суждения об истине и выбора блага. Но религией, причем с большим рвением, занимаются исключительно люди. Но и среди людей, имеющих, по Лукрецию, испорченное соединение атомов, нет чтящих Бога, так как никто из людей не имеет испорченного сцепления атомов. Все люди определенным образом и сейчас чтут Бога, и прежде его всегда почитали. При этом не всегда природа людей

была искажена. Бога почитают не только грубые люди, но также люди, наделенные высоким умом и мудростью. Это доказывают персидские маги, египетские жрецы, еврейские пророки, орфики, пифагорейцы, философы-платоники и древние христианские теологи. Все названные мною, без сомнения, обладали изумительной мудростью и духовной святостью. Порфирий, рассуждая о молитве, говорит, что у всех народов самые выдающиеся мудрецы усердствовали в молитвенной практике. Таковыми были у индусов брахманы, у персов — маги. Подобные им были также у греков и халдеев. Так говорит Порфирий. И не следует считать притворщиками тех, кто подтверждал свои слова нескончаемыми трудами и переживаемыми опасностями для жизни. Были и другие многочисленные ученейшие философы-варвары, как у римлян, так и у греков. Они хотя и не отличались таким же благочестием, каким отличались мудрецы, названные мною выше, тем не менее проводили свою жизнь добронравно и не испытывали колебаний в почитании своих религий. Возможно, конечно, и так, что некоторые из них, хотя бы отчасти, притворялись в своих религиозных чувствах, однако я уверен, что все не могли притворяться. И даже те, кто притворялись, не были полностью лишены религиозного чувства, ибо очень трудно снять с себя собственную природу как одежду. Как рассказывают, особенно нечестивыми, по сравнению с прочими, были Диагор, Дикеарх, Эпикур и Лукреций. Но порой собственная природа принуждала этих людей с некоторым сочувствием относиться к религии. Свидетелями этого являются их собственные книги. И как эти только что названные мною лица публично и безнаказанно делали некоторые оскорбительные для религии высказывания, так многие другие философы открыто извергли бы из себя яд нечестия, если бы существовало большее число нечестивцев. Но одно дело не допускать у себя тот или иной религиозный культ, что многие и делают, а другое дело — полностью упразднить всякую религию, на что отважились лишь очень немногие. Но и эти поступали так скорее на основании своих подозрений, нежели движимые твердыми убеждениями.

Далее. Не следует удивляться тому, что некоторые талантливые и ученые люди испытывают сомнения и колебания в своем религиозном чувстве. Платон пишет, что существует два особенно религиозных возраста — детство и старость. Дети впитывают религию с молоком матери и остаются при тех же самых убеждениях, какие они впитали, вплоть до той поры, когда в юношеском возрасте в них пробуждается рациональное начало (*ratio*), которое по своей природе доискивается до рациональных причин отдельно взятых вещей. Если в этом возрасте юноши берутся за эти занятия или ведут речи, старательно доискиваясь причины вещей, они

не желают утверждать что-либо, если не находят рационального основания обсуждаемой вещи. В этот период большая часть из них впервые поворачивается к религии спиной, если только они не подчинят себя законам и мнению старших по возрасту. Дело в том, что самые сокровенные рациональные основания божественных вещей начинают восприниматься лишь спустя долгое время, и для этого нужен очищенный разум и большое старание. Молодые люди еще не способны прикасаться к такого рода рациональным основаниям. Поскольку они, доверяя своему суждению, не берутся утверждать то, рациональное основание чего они не видят, то они начинают пренебрегать религией. Некоторые из них, утвердившись в этом, предаются Аристипповым забавам \*, полагая религию лишь старушечьими сказками. Другие, по примеру Пифагора, очищают свой разум от чувственных восприятий с помощью моральных, физических, математических и метафизических дисциплин, дабы избежать блуждания в тумане, как то случалось с их предшественниками, смотревшими на божественное Солнце так, словно глаза их были слепы. Напротив, названные мною люди, шаг за шагом продвигаясь вперед, ясно и без вреда для своего зрения рассматривают божественный свет сначала словно бы на земле, в моральных наставлениях, затем словно бы на воде, в физических предметах, далее словно бы на поверхности Луны, в математических изысканиях и, наконец, словно бы на Солнце, в метафизических погружениях. Этих людей Орфей называет истинными жрецами муз. В свои зрелые годы такие люди имеют гораздо более правильное мнение о религии. Об этом мы читаем в письме Платона к тирану Дионисию, в «Федре», в первой книге «Государства» и в десятой книге «Законов». Платон просит молодых людей не выносить опрометчивых суждений о религии. Юноши должны повиноваться законам до тех пор, пока их собственный возраст не наставит их на правильный путь, проведя их по всем ступеням знаний, о которых мы уже рассказали, либо снабдив их жизненным опытом. Мудрость может также возникать в период прощания души с телом. Правильно проводимая старость способствует тому, что в старческом возрасте душа яснее видит находящиеся за пределами тела вещи, словно с более близкого, нежели обычно, расстояния. Платон, передавая Дионисию, совсем еще юноше, находящиеся под неким покровом божественные таинства, первым делом просил, чтобы тот тщательно их изучал, ибо никакое иное занятие не может доставлять большей радости, чем это. Платон предостерег также Дионисия, чтобы сообщенные им таинства не попали в уши невежд, так как ничто не вызвало бы у толпы больших насмешек, чем эти таинства, в то время как для людей, одаренных добрым разумом, нет ничего более изумительного и божественного, чем

названные таинства. Платон добавил при этом, что божественные таинства, которые часто, а правильнее сказать, постоянно подвергались испытаниям, только теперь с трудом, после долгого затраченного на них труда, начинают блестеть, как начищенное золото. Многие, и притом образованнейшие, острого ума люди, отвергнув в юности, а затем на тридцатом году жизни эти божественные таинства как неправдоподобные, либо войдя в зрелый возраст, либо в результате тщательного изучения, либо, скорее, как говорит сам Платон в другом месте, под влиянием божественного откровения, начинают считать эти таинства самыми очевидными и убедительными из всех, а все им противоположные — ложными. Так говорит Платон. К сказанному можно добавить и то, что многие выдающиеся в различных искусствах мужи либо являются меланхоликами, какими были Гераклит, Аристотель и Хрисипп, либо становятся таковыми, как например Демокрит, Зенон Китийский, араб Авемпакес и Аверроэс. Меланхолическая влага является холодной, сухой и черной. Эти три качества противоположны трем другим, на которых зиждется бодрость (*vigor*), а именно теплоте, влажности и прозрачному дыханию. Стало быть, эта влага обладает указанными качествами. Она, словно противопоставленная жизни, отнимает надежду и вселяет в наш дух недоверие к жизни. По этой причине такие люди порой начинают терять уверенность, сомневаться в бессмертии духа. Авемпакес пишет, что подобное случилось и с ним. Такие люди теряют надежду вовсе не потому, что наделены умом и обладают ученостью. Причина в другом. Подозрительность и страх этих людей вызывается земистой влагой (*humor terreum*). Ведь необразованные и слабые умом люди также часто теряют уверенность, когда их начинает угнетать та же самая влага. А люди выдающиеся очень часто сохраняют добрую надежду, если не страдают от той же самой влаги. При этом те люди, которых эта влага мучит с раннего возраста, если их правильно воспитывать, легко справляются с пустыми подозрениями и следуют природной склонности к религии. Столь велика сила и прочность природы. В большей степени, чем другие, этого достигли Пифагор, Сократ, Платон, Варрон и Аполлоний Тианский. По этой причине указанные подозрения не имеют никакого значения для характеристики смерти человеческого духа, поскольку они происходят не от разума и не от мудрости, а от болезненного состояния души. Кроме того, часто люди, о которых мы говорим, обладают достаточно острым умом — при их рождении самой большой силой обладали Сатурн и Меркурий. Дело в том, что эти планеты способствуют склонности к созерцанию, поскольку стягивают дыхание во внутреннее пространство тела. Если эти планеты стоят по прямой, имея наилучшее расположение, они увеличивают умственные способности



и не уменьшают религиозное чувство. Но если эти планеты идут вспять и не имеют наилучшего расположения, то они повсеместно делают человека очень боязливым и подозрительным из-за присутствия этим небесным телам земельного качества, не умеренного в достаточной степени влиянием других созвездий. А это является причиной того, что человек склонен к колебаниям и лишен веры не только в области религии, но также и в прочих вещах. Впрочем, следует помнить, что отсутствие веры не твердо. Оно является следствием либо меланхолического, болезненного и некоторым образом противоположного жизненным устремлениям склада, либо неподходящего и вредоносного положения звезд. Такое положение звездного неба извращает также состояние и человеческого тела, на некоторое воздействуют не только факторы, влияющие на уверенность человека в жизни, но также факторы, влияющие на управление человеческими делами. В результате этого нечестивые люди становятся совершенно несносными, каким, как говорят, был Эпикур, или начинают вести постыдный образ жизни, какой вел Аристипп, или же совершенно пустыми, каким был последователь Эпикура и Аристиппа — Лукреций. Последний, впад в безумие по причине разлития черной желчи, сначала сделал попытку погубить свою душу словами, помещенными в третьей книге «О природе вещей», а затем погубил свое тело, пронзив себя мечом. Стало быть, как о вкусе вина следует верить суждению здорового, а не больного человека, так и о цели человеческой жизни, скорее, следует верить здоровому и человеколюбивому, а не больному уму.

Здоровым и естественным телосложением человека я называю в высшей степени умеренное сангвиническое сложение, которое является воздушным и состоит из тепла (*calor*) и жизненной влаги (*humor vitalis*). Сходным с ним является телосложение, которому небо даровало надлежащую умеренность. Оно не приводит к нарушению нашего суждения об истине. Такие телесные конституции годятся для здорового разума и предусмотрительного образа жизни. Они, разумеется, не приносят нам склонности к религии, ибо это влито в наш разум божественным образом, призывая ради божественных вещей пренебрегать всеми остальными, но никоим образом не препятствуют нашему религиозному чувству и не вселяют в наш дух бесплодные подозрения. То считается соответствующим природе, что присуще большому числу лучших людей, а то, что свойственно лишь немногим болезненным личностям, считается чудовищным (*monstruosum*). То, что от природы, — верно (*veridicum*), а все чудовищное обычно обманчиво. Впрочем, суждение в пользу религии мы обнаруживаем у большинства серьезных людей, и наоборот, неблагоприятное для религии суждение свойственно незначительному числу самых пустых людей, чьим примером

заражаются немногие. У этих очень незначительных числом людей неприятие религии является результатом болезни духа и боязливом недоверии, возникающего от нарушения телесной конституции, а не вследствие суждения, вынесенного рациональным началом. Часто люди подобного рода имеют благосклонные к идее вечности мысли, однако их сдает недоверие. Это состояние похоже на то, когда люди, в то время как их рациональное начало подсказывает им, что не следует пить вина, все же испытывают жажду легких (*pulmones*), или же когда их рациональное начало говорит им, что на дороге нет ничего, что могло бы причинить им вред, а их чувственное восприятие страшится темноты.

Но не только испорченное родителями или сделавшееся неблагоприятным по причине расположения звезд телесное сложение уводит человеческий род от религии. В этом виновато также, как мы уже сказали в самом начале, возникшее под влиянием жизненного опыта качество (*qualitas*), ибо люди, чрезмерно суетливые во всяком деле, имеют обыкновение впадать в безумие, так как их мозг иссыхает из-за своего чрезмерного возбуждения. Об этом пишет Платон в «Геэтете», споря с теми, кто утверждает, что в вещах нет ничего постоянного. Платон говорит, что такие люди, страдая от частых головокружений, вызываемых вращением, думают, что все вокруг них вращается, хотя в действительности вращаются они сами. Поэтому неудивительно, что люди, целиком погруженные в занятия искусством, порой начинают проявлять очевидные признаки безумия как в религии, так и в иных вещах. Их безумие проявляется как в чрезмерной легкомысленности поведения, так и в вызывающих громкий смех мнениях по разным вопросам, не говоря уже о противоречивости их высказываний. От изъянов телесной конституции рождается безбожие, но оно, как утверждает Платон в своих письмах к сиракузцам, рождается не только от этого, но также и от порчи нравов. Платон говорит, что всегда следует верить древним оракулам, утверждающим, что душа человека бессмертна, что она имеет над собой судей и что, отделившись от тела, претерпевает величайшие наказания. Поэтому следует считать меньшим злом претерпеть тяжелейшие несправедливости, чем совершить их. Алчный и слабый умом человек или не слушает эти доводы, либо по своему обыкновению их высмеивает. Предавшись наслаждениям, как бы ослепленный, он не видит, сколь великое постоянное зло неизбежно следует за ним, проводящим свою жизнь несправедливо, сколь жалкая участь после смерти его ожидает. Это все, что сказано в вышеназванных письмах. Сходные мысли Платон высказывает в «Горгии», в десятой книге «О государстве» и в «Законах». Там он в дополнение говорит о душе, пользуясь обязательными и нерушимыми аргументами. Это настолько убедило Клеомброта,

что тот лишил себя земной жизни из любви к будущей. Демосфен сказал, что тот предпочел достойно умереть, нежели позорно жить, услышав, как Платон и Ксенократ рассуждают о бессмертии духа. Я полагаю, что не следует обходить молчанием и то, что платоник обычно возводили величайшую вину в безбожии на род низших божеств (*genus infimoqum daemonum*), которые путем тихого убеждения в меру собственных сил подталкивают нас к безбожию, делая это либо по причине своих глупых амбиций, либо из зависти.

### Второе возражение и его опровержение

Мы опровергли первое возражение сторонников Лукреция, утверждающих, что почитание Бога возникает из-за порчи человеческой природы. Оказалось, что в большей степени порче подверглись сами сторонники Лукреция. Эти люди считают природу людей наихудшей по той причине, что она вступает в единение с благостным Богом. Но неужели они правы во втором своем возражении, а именно, что почитание божественных вещей возникает как результат решения людей и гражданских установлений? Разумеется, они неправы, ибо даже нельзя представить, сколь быстро изменяются истинные изобретения людей, не говоря уже о ложных и фальшивых. Все установления людей в очень короткий срок обращаются в свою противоположность. Более того, одновременно у разных народов существуют противоположные законы. То, что у одних полагают позорным, у других считается почетным. Но что древнее и величественнее религии? Она не является изобретением законодателей, предназначенным для усмирения народов, ибо религия существовала и процветала в мире еще до возникновения жилищ и государств. Живущие в рассеянии лесные люди почитают Бога. Да и сами законодатели страшатся действий божественной воли (*numina*). Сказанное нами Платон подтверждает в «Протагоре», говоря, что люди с самого начала по своему природному родству с божественными началами почитали Бога. Они создавали себе кумиров и строили алтари еще до того, как образовали общества, начали пользоваться речью и заниматься искусствами. Люди сбросили бы с себя тяжкое бремя религии, враждебное столь многим житейским благам, если бы она была человеческим изобретением и не зиждилась на твердой истине. Но Протагор, быть может, сказал бы сейчас, что религия кажется природной, но не является таковой — мы впитываем ее в себя с младых ногтей. Наш ответ Протагору таков: он с младенчества научился говорить, есть и пить, но речь, еда и питье тем не менее являются природными. Везде и всегда люди говорят и пьют, поскольку это естественно, но в разные времена и в разных местах люди делают это по-разному, так как способ, которым это делается, устанавливается скорее существующим

обычаем, нежели природой. Точно так же, все народы во все времена почитают Бога, делая это в согласии с природой, хотя и разными способами и с разными жертвоприношениями. Речь, соответствуя природе, достигает своей цели, способствуя общению людей. Питье также достигает своей цели, восстанавливая запас влаги в теле. Почему бы и религии не достигать своей цели? Я не вижу причин, которые мешали бы этому. Цель религии — наслаждаться Богом, желание религии — непрерывно им наслаждаться.

### Третье возражение и его опровержение

Но, возражают нечестивцы, может быть, это звезды побуждают людей испытывать религиозные чувства. Мы отвечаем — нет. Конечно, звезды заботятся о телесной влаге. Но религия враждебна телам. Небо не может распространять свое желание выше небесных сфер, которые религиозный человек презирает. Прибавь к этому, что религия осуждает веру в предначертания судьбы, принося людям свободу. Каким образом религия получает от рока силы противостоять року? Некоторое сочетание планет приносит плодородие, а противоположное — неурожай. Одна планета приносит эпидемии, другая — здоровое состояние тела. Точно так же одна планета несет мир, а другая — войну. Мы видим, сколь быстро приношения небес изменяются в противоположную сторону. Поэтому если какое-то положение звезд побуждает людей почитать Бога, то с течением времени противоположное их положение заставит людей забыть о божественном почитании. Однако нигде и никогда на земле религия не прервалась, несмотря на то, что в одних местах Бога почитают так, а в других местах иначе. Это разнообразие зависит от решений человеческих умов, а эти решения никоим образом не подчинены звездам. Дело в том, что человеческий разум по своей, сходной с божественной, природе влеком к ощущению Бога, его почитанию и благоговейному трепету перед ним точно так же, как он влеком к любви к благу и избеганию зла. Однако человеческий разум по своему свободному выбору разнообразит ритуалы почитания Бога, точно так же, как он идет к благу различными, выбранными по своему разумению путями.

В предшествующем нашем рассуждении мы пришли к выводу о том, что само общее, направленное к Богу, религиозное чувство всех народов от природы свойственно человеческому виду, свойственно человеку, и по этой причине является выдающимся качественным превосходством. У людей существуют две замечательные деятельные способности. Они пребывают в самой выдающейся части души и заняты самым выдающимся объектом. Таковыми являются в нашем разуме познание Бога и любовь к нему. В этой жизни человеческая любовь к Богу превосходит человеческое познание

Бога, поскольку никто не может познать Бога истинным образом. Истинно любят так или иначе познанного Бога те, кто презирают в сравнении с ним все прочее. С другой стороны, насколько хуже ненавидеть Бога, нежели не знать его, настолько же лучше любить его, нежели знать. Прибавь к этому, что в наших долгих поисках Бога мы мало преуспеваем, зато в нашей любви к нему можем преуспеть даже в короткое время. Любовь быстрее, ближе и крепче соединяет наш разум с божественностью (*divinitas*), ибо сила познания более в отделении (*discretio*), в то время как сила любви — в единении (*unio*). А кроме того, Богу приятнее быть объектом любви, нежели объектом изучения. Своим созерцанием мы ничего не даем Богу, а нашей любовью воздаем ему нечто — и сами являемся чем-то и чем-то владеем. С другой стороны, Бог уделяет себя скорее любящим Его, нежели его изучающим. Далее. Злоупотребляя нашим изучением Бога, мы скорее впадаем в гордыню. Между тем злоупотребить нашей любовью к Богу мы не сможем. В любви к Богу мы испытываем гораздо больше наслаждения, нежели при его познании. От любви к Богу мы становимся лучше, чем от изучения его. Лучше становится не тот, кто познает благо, а тот, кто хочет блага. Точно так же и человек, он становится божественным не оттого, что созерцает Бога, а оттого, что любит его. Подобным же образом материя превращается в огонь не оттого, что вбирает в себя свет огня, а оттого, что вбирает его жар. Отсюда знаменитое изречение Порфирия: «Дух, подражая Богу, становится чистым и, подражая Богу, становится Богом». Эта мысль была воспринята Порфирием от Платона, говорившего, что божественный свет обретается нами не в постепенном изыскании, а в результате совершенной жизни, он внезапно возгорается в нас, словно зажженный божественной волей. Кроме того, при нашем познании Бога мы сужаем его до широты восприятия нашего разума. И напротив, в любви к Богу мы расширяем наш разум до неизмеримого объема божественной доброты. В первом случае мы сбрасываем Бога вниз в нас самих, во втором случае возвышаем себя до Бога. Ведь мы познаем настолько, насколько способны принять в себя, а любим, насколько созерцаем и насколько за пределами нашего созерцания можем предполагать, какая часть божественной доброты еще остается. Человеческая любовь не довольствуется созерцанием. Созерцание ограничено, ибо создано. Желание же покоится в первом и не поддающемся измерению благе.

Поскольку именно в этой любви и состоит религия, люди не имеют ничего божественнее нее, как о том говорит Платон в «Послезаконии». Религия настолько же чужда всему ложному, по сравнению со всеми прочими занятиями людей, насколько ближе она соединяет нас с высшей истиной Бога. Поэтому предсказания (*praesagium*)

ее намного более истинны, чем суждения при прочих занятиях человека. Предсказания религии обещают добрым людям достойные награды, а злым — наказания. Честности (*probitas*) почтеннейшего человека воздается достойная награда. Честность, подкрепленная в высшей степени непорочной жизнью, есть незыблемое благо, и, проживи такой человек тысячу тысяч лет, он всегда будет поступать так же. Для подобной честности нет иной награды, кроме награды незыблемой и вечной — эта награда более всего подходит непорочности, ради которой она совершает то, что совершает. Именно такая награда способна исполнить желание непорочности. Таково то, в чем целиком и полностью заключается рациональное основание блага. Итак, наградой честности является вечное обладание неизмеримым благом. Следовательно, религиозный дух будет жить вечно, чтобы получить достойную его награду. Однако всегда будет жить и нечестивый дух, — но чтобы понести кару за свою нечестивость. Нечестивый дух бесконечно грешит, забывая ради конечных благ о бесконечном благе Бога. Нечестивый дух ведет злокозненную жизнь, в которой будет без конца грешить, проживи он еще хоть тысячу лет, так как однажды он решил пребывать в грехе всю свою жизнь. Тот, кто долго творит преступления против божественной справедливости, для кого нынешний век все равно что и будущий, куда жив, будет грешить. Его, не знающего конца своим грехам, ждет бесконечное наказание. Прибавь к этому, что награда истинной добродетели не имеет временных границ, ибо награда эта имеет своим пределом Бога, от которого она зависит как от своего начала. Из этого следует, что наказание порока, отложившегося от вечной награды и от вечного начала, будет бесконечным. В сем кратчайшем сроке жизни ему нет наказания, но нечестивец понесет его в будущем. На этом основании следует полагать, что и зло, выпадающее в этой жизни на долю добрых людей, и удачи злодеев будут компенсированы, дабы благочестие не было в ущерб добрым людям, а безбожие не зачислено в прибыль негодяям, как говорит Платон в «Федоне». Добро неизбежно должно приносить пользу, а зло — вред. В этой жизни благочестие (*pietas*) не приносит блага, вынуждая пренебрегать насущным и толкая на тяжкие труды и смерть во имя Бога и чести. Безбожие, напротив, приносит видимые выгоды. Впрочем, о том, чтобы всегда уделялось место справедливости, следует поговорить в другом месте.

Не нужно думать, что та часть справедливости, которая обращена к делам человеческим, не имеет отношения к Богу, у которого все управление мирозданием. Если Бог в этом управлении совершает все по отдельности через интеллектуальное восприятие и любовь, как утверждает Платон, то из этого следует, что в своем созидании Бог любит и интеллектуально постигает все части по отдельности.

сти, что Он в своей всеобъемлющей заботе не пренебрегает частями. Ведь если не заботиться о частях, то и все целое лишится попечения. Платон говорит об этих вещах в «Законах». Однако немалой частью мироздания является человеческий вид, который и сам является поклонником справедливости. Если божественная справедливость, как поют о ней орфики в своих гимнах, уделяет всему по отдельности соответствующие стихии, если божественная справедливость приносит свои дары даже мельчайшим вещам в соответствии с их природой, то почему бы ей не уделять людям по их заслугам места обитания, награды и наказания? Бог часто оставляет хороших людей без награды, а дурных — без наказания. Он поступает так для того, чтобы подать нам знак, что впереди нас ждет иная жизнь, в которой в соответствии с нашими заслугами свершится не знающая ошибок справедливость. Но иногда Бог карает, особенно за тяжкие преступления, и в этой жизни. Это делается для того, чтобы мы через это знали о его провидении. Сейчас я оставляю в стороне примеры божественного провидения. Платоник Филон Иудейский \* в книге «О провидении» пишет, что у древних существовал закон сжигать или сбрасывать со скалы святотатцев или казнить их через повешение. Когда Филомел, Ономарх и Фаил ограбили храм, рассказывает Филон, их спустя несколько дней, без всякого участия судей, божественный жребий обрек на три перечисленные выше казни. Платон дает нам в «Законе» наставление, чтобы мы не сомневались в божественном провидении из-за того, что несправедливые люди часто, как это может показаться, ускользают от заслуженного воздаяния. Дело в том, что мы не знаем, каким образом и когда каждому воздается по его заслугам в соответствии с интересами всеобщего порядка. С другой стороны, в последней книге сочинения «О государстве» Платон одобряет дух, схожий с Богом благодаря своему высокому качественному превосходству. Платон говорит, что такой дух становится другом Бога. По этой причине Бог заботится о мироздании таким образом, чтобы все, возникающее в мироздании, приводилось к благу. Не следует называть божественную доброту злокозненной, так как она не противится совершению греха, но в то же время карает за совершенный грех. Рациональная природа, определенно, занимает в Царстве Божьем соответствующее ей место. Ей свойственно свободное движение. Такого рода движению дана способность идти вперед ради достижения лучшего. Благу природы дано, сверх того, присоединять к достигнутому благо воли, благо действия и благо достижения. Все это дано, чтобы этого рода природа не только улучшалась под воздействием со стороны как пассивное начало, но также сама себя совершенствовала как активное начало. Но, кроме того, свободное движение получило способность перехода в худшее

состояние. Это происходит не потому, что свободное движение утрачивает собственную природу, а потому, что оно принимает чужую, и притом худшую природу. За таким изменением следует наказание, несущее с собой либо вред, либо очищение. Это наказание следует согласно незыблемому божественному закону, приводящему грешника внутрь его самого к подобному. Как говорит Платон в десятой книге «Законов», начало движения находится в душе, с его помощью душа делает себя либо такой, либо другой. Став такой или другой, душа затем переносится в определенное состояние и место, уже не столь по собственному произволу, сколько по некоему фатальному закону Бога. Платон добавляет, словно божественными устами Давида: «Проникнешь ли ты в центр мироздания, полетишь ли ты высоко над ним, ты не сможешь избежать божественного закона». О том же самом Платон говорит и в десятой книге своего «Государства»: «Поскольку ты не можешь ни спрятаться, ни убежать от божественных глаз и рук, остерегайся греха, или, говоря иначе, остерегайся стать непохожим на Бога, ибо Бог ненавидит души, уклоняющиеся от сходства с ним». Даже если ты добудешь себе перстень Гигеса и шапку-невидимку, все равно, беги прочь от несправедливости. Но давайте вернемся к законам. Платон утверждает повсюду, что мироздание полно как добра, так и зла. Далее. Он говорит, что Бог поставил над нами богов и демонов, словно пастухов, стерегущих овец, предусмотрительностью которых мы избегаем зла и достигаем добра. К этому он добавляет, что те, кто несправедливым образом присваивают себе много имущества, своими приношениями надеются умилишить богов. Эти люди заблуждаются, как ошибаются те, кто, растерзав овец, желают расположить к себе пастуха, вернув ему части растерзанного. Везде Платон повторяет, что мы грешим по собственной воле, а после совершения греха, обязательно несем наказание.

Но вернемся к намеченному порядку. Что с того, что Бог попускает грех и вместе тем наказывает за него? В его попустительстве отблеск изумительно высокого положения, занимаемого человеческим родом, а в наказании — могущество Бога и его неизмеримая доброта. Если нашему духу попускают грешить, то кто же не видит, что человек находится в своем праве и что он сам себе хозяин, что он может действовать сейчас так, а затем иначе, руководствуясь собственным произволом? Если Бог карает за проступки, то создает в самом зле проступка благо справедливости, которая не проявила бы себя, если бы проступок не был совершен. В данном случае может показаться, что Царству Божьему, если можно так выразиться, недостает некой части добродетели и справедливости. Могущество Царства Божьего и его беспредельная доброта сияет здесь, в этом мире, превращая, вопреки природе зла, злые начала в добро, так что



вся природа обретает порядок. В природе содержится такой объем добра, что оно сияет и в добрых, и в злых людях — она испытывает на тех и других, сколь великой силой обладает добро. Столь велико в природе внимание к порядку, если дух, который, как кажется, в своих прегрешениях удаляется от него, все же обладает в своих действиях свободой! Этот дух, претерпев, возвращается к порядку справедливости, после того как из-за грехов терпит соответствующее наказание.

Вот то, что я намеревался сказать о бессмертии, насколько это касается свидетельств о знамениях. Далее, однако, следует самым тщательным образом разрешить сомнения, которые побуждают не верить в бессмертие.

## КНИГА ПЯТНАДЦАТАЯ

### ГЛАВА 1

*Следуют пять вопросов о душе. Вопрос  
первый: является ли интеллект  
всех людей единым*

МНОГОЕ из того, что обычно выставляют против тезиса о бессмертии души, мы уже опровергли в наших предшествующих рассуждениях. Остается, как я полагаю, прояснить пять вызывающих сомнение положений. Первым положением является то, которое вызывало сомнение у перипатетика Аверроэса, — существует единый и вечный разум всех людей и множество смертных душ. В результате извечность разума не приносит никакой пользы обреченным на гибель человеческим душам. Второе положение вызывает сомнение лишь у немногих — почему человеческий дух, если он божественен, соединен со столь низменными земными телами. Третье положение формулируется так — почему дух, пребывая в теле, претерпевает столь значительное волнение. Четвертое положение — почему дух покидает тело против собственной воли. Пятое положение — каков статус души до того, как она входит в тело, и каков — после ухода из тела. Об Аверроэсе рассказывают, что он, родом из Испании, а по языку араб, был сторонником учения Аристотеля, но не знал греческого языка и читал, скорее, переложенные на варварский язык, а не переведенные книги Аристотеля (*libri perversi potius quam conversi*). Неудивительно поэтому, что в некоторых темных местах крайне сжатая мысль автора ускользнула от Аверроэса. О том, что именно это произошло с Аверроэсом, свидетельствуют платоник Плифон\* и многие из весьма образованных греков. И самое главное — против Аверроэса буквально кричат собственные греческие слова Аристотеля. Сам Плифон утверждает, что Аристотель считал бесспорным, что существует множество вечных душ людей, и добавляет, что не хочет извращать слова Аристотеля, хотя сам Аристотель извратил слова Платона и других философов. Так говорит Плифон. Представляется, что Александр Афродисийский\* неправильно передает мнение Аристотеля о душе, утверждая, что Аристотель считал душу смертной. Фемистий\* правильное истол-

ковал Аристотеля, говоря, что он мыслил единый действующий разум и другой, множественный и способный к восприятию, и что оба эти разума представлялись ему вечными. Как считает он сам, Александр Афродисийский объясняет в сочинении, посвященном естественным вопросам: он говорит, что медицина, хотя и является разделом науки, однако в своем деле есть искусство. Точно так же и душа, хотя она и бессмертна, но, находясь в смертном теле, кажется смертной. И снова Александр Афродисийский говорит, что Творец мироздания не пожелал соединять — без соответствующего среднего звена (*medium quoddam*) — небесные и божественные души людей с земными телами. Среднее звено такого рода он, по обыкновению платоников, именует дыханием и повозкой (*spiritus vihiculumque*). Прокл, однако, утверждает, что не только платоники, но также и Аристотель считали душу бессмертной. Фемистий уверяет, что и платоники, и Аристотель были единого мнения с Платоном. Платон же, после того как в третьей книге о душе доказал, что и тот и другой интеллект, то есть действующий и воспринимающий, является постоянно существующим, а позднее, по словам Фемистия, добавлял, что в то время как интеллект, состоящий из обоих интеллектов, существует вечно, пассивное рациональное начало — иначе говоря, фантазия — не является непрерывно существующим. По этой причине Платон, согласно Фемистию, сделал вывод, что после смерти мы не сохраняем воспоминаний о человеческих делах. Дело в том, что воспоминание о человеческих делах обычно возникает через обращение к абстрактным образам и по причине аффекта, обращенного к телесным началам. Слова Платона о том, что мы не сохраняем после смерти памяти о человеческих делах, Фемистий считает добавлением, сделанным для того, чтобы доказать, что дух живет и после смерти, и притом большинство духов. Нет ничего удивительного в том, говорит Фемистий, что люди после смерти не помнят о телесных вещах, поскольку, если бы Платон считал, что дух после смерти тела погибает, то ему не потребовалось бы приводить рациональное основание того, что люди после смерти не помнят о человеческих вещах. Но вернемся к Аверроэсу.

#### Изложение мнения Аверроэса

Когда Аверроэс, читая Аристотеля, подчас находил у него мысль о том, что интеллект, несомненно, не имеет никакой примеси телесной смертной природы, он понял это так, сделав три вывода: во-первых, интеллект не является телом, иначе говоря, он не состоит из материи и формы; во-вторых, интеллект не является неким качеством, которое можно делить на части, как тело, и интеллект ни в коей мере не зависит от тела; в-третьих, интеллект не является формой, способной создавать тело, оживлять его и управлять

им, интеллект так сопряжен с телом, что из материи и субстанции интеллекта не возникает единое составное начало, бытие которого было бы едино. В первом и втором выводе мы готовы согласиться с Аверроэсом, но в третьем мы не можем с ним согласиться, если будем придерживаться мнений древних перипатетиков. Аверроэс отрицает, что субстанцией интеллекта может быть форма, создающая тело и являющаяся жизнетворной деятельной способностью. Первый аргумент Аверроэса таков: если бы интеллект являлся такой деятельной способностью тела, то из него и тела возникало бы единое составное начало, и у этого начала было бы единое бытие. Но из соединения интеллекта с телом не может возникать такое единение, чтобы интеллект становился соучастником тела. Разум (*mens*) не допускает этого соучастия, а бытие разума доказывает свободное от тел рациональное начало. Второй аргумент: если бы разум был формой тела, он точно так же все воспринимал бы, как воспринимает телесная материя. Ибо то, что является телесной формой, ничего не воспринимает без участия собственной материи. Но материя воспринимает раздельным образом (*dividuo modo*). По этой причине формы вещей в материи становятся разделенными, подвластными ходу времени и частичными. Если бы интеллект воспринимал такого качества вещи, он не мог бы никогда воспринять универсальную природу. Третий аргумент: материя не познает формы, которыми обладает. Следовательно, если бы разум, будучи в соединении с материей, воспринимал через это сотоварищество с материей тем же самым образом, каким воспринимает материя, он не обладал бы никакой познавательной способностью. Четвертый аргумент: в теле не может быть беспредельного качественного превосходства. Но качественное превосходство разума является определенным образом беспредельным. Отсюда Аверроэс делает вывод, что разум не имеет никакого общения с материей. Но поскольку в природе существует много видов разумов, то Аверроэс считает, что некий один вид разума есть человеческий разум. По мнению Аверроэса, это, конечно, тот разум, который соблюдает в нас порядок вещей, поскольку во всех людях в соответствии с их видом существует один и тот же вид интеллектуального восприятия и одна и та же соответствующая виду душа. Благодаря этой соответствующей виду душе у всех людей одна жизнь и одинаковая фигура. Но поскольку человеческий разум един по своему виду, то он должен быть в единственном числе, иными словами, единым и отдельно существующим, а не разделенным между отдельно взятыми людьми. Ибо форма, которая в самой себе едина по своему виду, рассекается на множество форм только при добавлении материи. Но каким образом человеческий разум, существуя исключительно в себе, может разделиться на большее число разумов, поскольку не имеет

никакой доли участия материи? Кроме того, если бы во мне был один интеллект, а в тебе другой, то тогда со всей неизбежностью вид, являющийся сходством с умственно постигаемой вещью, по своему числу во мне был бы один, а в тебе другой, но по своему виду был бы один и тот же. Ведь поскольку виды умственно постигаемых вещей существуют в нашем разуме, как в субъекте, то в других разумах должны быть другие, отличные от существующих в нашем разуме, виды. Эти виды, я хочу это подчеркнуть, отличны по числу, поскольку разумы отличны друг от друга по числу. Но виды или формы, число которых велико, являются частными формами, неспособными оказывать помощь в интеллектуальном восприятии, поскольку то, что верно постигается интеллектом, должно быть всеобщим. К этому присоединяется и то, что, когда один человек обучает другого, кажется, что наставник переливает свою мысль в ученика. Стало быть, наставник либо передает ученику ту же самую мысль, которую имеет сам, либо иную по числу, но ту же самую по виду мысль. Если наставник передает ученику мысль ту же самую по виду, но иную по числу, то в этом случае он создает знание тем же самым образом, каким природа обычно порождает свои творения. Ведь то, что действует в соответствии с природой, порождает свою форму в другом, сходную, по большей части, по виду, но отличную по числу. Это имеет также отношение к тем вещам, которые сходны между собой в материи. Но разум как обучающего, так и обучаемого находится выше материи, да и само знание не является производительным качеством (*qualitas efficax*), каким, например, является огонь и ему подобное. Следовательно, получается, что наставник передает в процессе обучения ученику полностью то же самое по количеству знание, каким обладает сам. Это может происходить только в том случае, если и в наставнике, и в ученике присутствует единый интеллект, дабы одно и то же качество знания не переходило от одного субъекта к другому, чтобы наставник в процессе обучения не был вынужден терять имеющиеся у него знания. Прибавь к этому, что и в наших разумах, если они будут различны по числу, но сходны по виду, понятия о познанных вещах будут сходными по виду, но различными по числу. Но те вещи, которые помимо своего различия сходны в каком-либо виде, определенно, взаимно соответствуют в каком-нибудь общем понятии. Такого рода общее понятие равным образом сможет увидеть как мой интеллект, так и твой. Для этого понятия интеллект собирает воедино различные понятия. Так мы оба, и ты, и я, увидим — я одно понятие, а ты другое. Эти понятия будут различными по числу, но сходными по виду. По этой причине мы сможем так же свести это понятие к другому общему понятию, и так до бесконечности. Однако глупо в упорядоченных вещах применять

бесконечную прогрессию. На основании этих соображений Аверроэс делает вывод о том, что человеческий разум, поскольку он не состоит из материи, был, есть и всегда будет единственным, но что при этом человеческий разум является низшим из всех разумов. И поскольку Аверроэс уделил каждому из отдельных высших порядков отдельный разум, то точно так же он уделил этому нижнему кругу один разум. Этот разум называется у Аверроэса не разумом того или иного человека, а разумом всего человеческого вида, так что у единого вида есть единый интеллект, полностью и повсюду существующий в этом низшем круге, как интерпретируют Аверроэса некоторые комментаторы. Ибо, считает Аверроэс, человек, которого мы видим, состоит из тела и способен к чувственному, но не к интеллектуальному восприятию души, как сам Аверроэс ее называет. И, продолжает он, эта способная к чувственному восприятию душа является самой совершенной из всех такого качества душ и отличной от душ неразумных созданий.

Душ существует столько, сколько рождается и умирает человеческих тел. Высшей силой человеческой души Аверроэс называет мыслительное качественное превосходство (*virtus cogitatrix*), ее греки именуют фантазией. К этому он прибавляет, что души животных обладают некоей способной оценивать силой (*vis aestimatrix*), с помощью которой животные, движимые природным инстинктом, сразу определяют, что для них хорошо, а что плохо, и на этом основании стараются либо получить это, либо избежать. Напротив, наша душа имеет мыслительную силу (*vis cogitatrix*). Она движется вперед не под водительством природы, но точным образом исследует, руководствуясь собственным рациональным началом, размышляет, прилагая разумение, выбирает объект для размышления. При этом человеческая душа не воспринимает своими чувствами ничего всеобщего — напротив, она лишь пробегает по отдельным началам. По этой причине Аверроэс называет человеческую душу частичным рациональным началом (*ratio particularis*), а человеческий интеллект универсальным рациональным началом (*ratio uniuersalis*). Частичное рациональное начало Аверроэс помещает в средней части мозга — между воображением (*imaginatio*) и памятью (*memoria*), ибо считается, что в первой части мозга находится общее чувственное восприятие (*sensus communis*), концентрирующее в себе деятельные способности пяти наших чувств, а во второй — воображение, хранящее образы (*imaginatio conseruatrix*), собранные общим чувственным восприятием. В третьей части мозга находится мыслительное качественное превосходство (*virtus cogitatrix*), выносящее суждение всему тому, что сохранило для него воображение, в четвертой — память, страж тех суждений, которые вынесла мыслительная потенция. Следовательно, мыслительное

качественное превосходство — царица средней части мозга — стоит настолько ближе всех прочих вещей к разуму, что он помогает ей во всем и, опираясь на мыслительное качественное превосходство, реализует свою способность интеллектуального восприятия, когда сияющие в мыслительном качественном превосходстве подобия вещей (*simulacra rerum*) побуждают наш разум к интеллектуальному восприятию. И это — единственная общность человека с разумом, и не потому, что интеллект является частью или животворной формой человека, состоящего из тела и мыслящей души. Дело в том, что интеллект отделяется от человека и в сущности (*in essentia*), и в бытии (*in essendo*). Но поскольку интеллект человека повсюду стоит во главе его размышления и черпает свой универсальный вид из размышлений частного порядка, то человек тем самым дает своему интеллекту возможность созерцания, точно так же, как разноцветный свет дает глазам возможность видения. Из человека и разума создается не единое бытие, а единая деятельная способность, иначе говоря, единая способность интеллектуального восприятия, которая, однако, пребывает не в человеке, а в его разуме. Я имею в виду разум, который подталкивают размышления человека. Размышления не переходят в человека, но полностью сосредотачиваются в его разуме. Не человек умственно постигает посредством разума, но разум умственно воспринимает, находясь внутри человека.

Внутри нашего разума совершается процесс возникновения наук и искусств. Мыслящая душа соединяется с младенцем тотчас же при его рождении, а разум присоединяется намного позднее. Это происходит, когда симулякры вещей в размышлении становятся настолько чисты, что получают способность приводить в движение интеллект. Сторонники Аверроэса утверждают, что существуют не только две силы, но также две субстанции, из которых складывается интеллект. Действующая сила (*vis agens*), определенно, является одной из этих двух субстанций, а восприимчивая сила (*vis sara*) — второй субстанцией. Первая из названных субстанций по своей природе является светлой создательницей форм (*lucida formatrix*), а вторая — полностью темной и предназначена для восприятия форм. Вечным соединением этих субстанций в соответствии со своим бытием является душа, поскольку из материи и формы в соответствии с бытием в природе возникает единое составное начало. Первую субстанцию сторонники Аверроэса называют деятельным интеллектом, а вторую — воспринимающим и формирующим интеллектом. Они называют первую субстанцию деятельным интеллектом потому, что она является деятельной способностью, существующей через саму себя, иначе говоря, деятельной способностью, которая непрерывно умственно познает саму себя. Взирая на свою сущность, она

видит саму себя и через саму себя видит высшие разумы. Такого рода интеллектуальное восприятие и есть, по мнению аверроистов, ее собственная сущность. Но поскольку ее сущность находится в непрерывном соединении с воспринимающим интеллектом, то последователи Аверроэса считают, что из этого следует, что через эту самую интеллектуальную сущность воспринимающий интеллект непрерывно интеллектуально воспринимает деятельный интеллект. При этом первая субстанция является как интеллектуальной способностью, так и сущностью воспринимающего интеллекта. Первая субстанция интеллектуально воспринимает также и высшие разумы. Это интеллектуальное восприятие является во всеобщем интеллекте или во всеобщей душе единой, стабильной и вечной деятельной способностью. Кроме того, в предназначенной для принятия форм части интеллектуального восприятия находится и другая интеллектуально воспринимающая способность, вечная и в тоже время обладающая разнообразием, временная и многосторонняя, которую предназначенная для восприятия форм часть заимствует от нас. Поскольку эта вторая интеллектуально воспринимающая часть более прилегает к деятельному интеллекту, нежели к фантазии, и поскольку она по причине своего соединения с временной фантазией получает в удел временное познание, то сторонники Аверроэса думают, что налицо то, о чем мы уже сказали ранее, а именно, что вторая интеллектуально воспринимающая способность по причине своего соединения с вечным интеллектом обладает вечной интеллектуально воспринимающей способностью. При этом эта способность настолько ярче другой ее способности, насколько она ближе по своему родству к деятельному интеллекту, нежели к фантазии. Аверроисты полагают, что вторая интеллектуально воспринимающая способность в отдельных случаях ведет внутри нас охоту за сомнительным и изменчивым знанием. Например, при жизни Пифагора посредством подобий вещей (*simulacra rerum*), блиставших в размышлении Пифагора, вторая интеллектуально воспринимающая способность создала пифагорейское знание, но после его смерти и после конца находившихся в его размышлении подобий вещей, его интеллект утратил полученные виды и знание. Аверроисты считают, что означенные виды происходят от подобий вещей и ими же сохраняются. Более того, при жизни Пифагора его интеллект столько же раз упустил свою деятельную способность, сколько раз пифагорово размышление упустило свою. Интеллект одновременно получит виды и знание, одновременно забудет о них и одновременно вновь получит их. Точно так же, по мнению Аверроистов, интеллект действовал в Платоне и каждодневно, тем же самым образом, действует в других людях. Всегда и везде интеллект напитывается различным образом через отличающиеся друг от друга души людей и тем самым подпитывает самого себя.



Интеллект воспринимает столько видов, сколько в нас было подобий вещей, словно в зеркале отражения тел. Интеллект совершает интеллектуальные действия и различные операции в соответствии с различиями в человеческих занятиях. Ежедневно бесчисленное множество людей занято познанием всех вещей. Через виды, почерпнутые из наших подобий вещей, воспринимающий интеллект познает не только вещи, находящиеся ниже его, но также самого себя как во всех, так и в самых мудрых людях. Отсюда, как считают аверроисты, происходит и действенный интеллект, и высшие разумы. Сторонники Аверроэса полагают, что в этом-то и состоит удивительное сцепление вещей. Они считают, что существуют формы, полностью отделенные от материи, иначе говоря — ангелы. Среди ангелов не существует большого числа относящихся к одному ангельскому виду. Напротив, они считают, что ангелов столько, сколько существует ангельских видов. Сверх того, говорят аверроисты, в пределах одного и того же вида существуют многочисленные, полностью телесные формы, а именно души животных, а также стоящие ниже их формы. Среди них, по мнению аверроистов, помещается начало, составленное из многих душ людей и одного разума, словно некое огромное чудовище со множеством ног и одной головой. В этом чудовище абсолютная форма соединена с телесными формами, и телесные формы, в свою очередь, соединяются с абсолютной формой. Но правилом является то, что абсолютное начало пребывает единственно в себе самом. Все телесное, согласно аверроистам, многочисленно, поскольку один разум достаточен для бесчисленного множества душ. И это чудовище, составленное из разума и каждого из нас, аверроисты именуют интеллектуальным человеком (*homo intellectualis*), а каждого из нас отдельно от разума — человеком, склонным к размышлению (*homo cogitativus*). Аверроисты утверждают, что первый человек способен интеллектуально воспринимать, поскольку интеллектуально воспринимет его часть, а именно разум, подобно тому как мы называем человека курносым оттого, что у него вздернутый кверху нос, а второй человек, по мнению сторонников Аверроэса, совершенно не способен к интеллектуальному восприятию.

## ГЛАВА 2

*Опровержение Аверроэса. То, что разум  
является формой тела, явствует  
из порядка природы*

НЕКОГДА среди перипатетиков существовал большой спор о разуме человека. Этот спор продолжается до сих пор. Дикеарх то утверждал, что разум является просто формой тела, то считал его

телесной формой тела, поскольку он оживляет тело человека. Дикеарх считал разум телесной формой тела, поскольку он извлекается из глубины тела. Аверроэс, напротив, полагал, что разум не является ни телесной формой, ни даже формой тела. Глава арабских теологов Авиценна, а также Алгантел пошли средним путем. Они считают, что разум является формой тела, но при этом отнюдь не телесной формой. Между формами, которые являются формами тела и телесными формами, и теми формами, которые не являются ни телесными формами, ни формами тела, находятся некие формы, весьма отличные от тех и от других, согласующиеся частично с одними, а частично с другими. Совершенно справедливо между полностью божественными формами, которые так отделены от материи, что не могут с ней соединиться, и полностью природными формами, которые так соединены с материей, что не могут отделяться от материи, помещаются средние формы — частично природные, а частично божественные. Они так отделены от материи, что могут соединяться с ней, и в то же время отделены так, что имеют силу отделяться от нее. Это положение доказывают действия и силы этих форм, различающихся между собой различием в своем соединении и отделении. Наконец, отнюдь не зря между чувственным восприятием, которое находится в форме тела и нуждается в инструменте, и ангельским интеллектом, который свободен от формы тела и не нуждается в инструменте, находится человеческий интеллект, являющийся формой тела, но не нуждающийся в инструменте тела. Это мнение звучит достаточно убедительно для общего суждения людей, а кроме того, в высшей степени надежно подтверждено сочинениями Платона, Аристотеля, Феофраста\*, Фемистия и Дикеарха, а вместе с ними и эпикурейцев. Мы достаточно опровергли его в предшествующих книгах, а опровергая в меру наших сил Аверроэса, подтвердим интерпретацию Авиценны и Алгантела, точнее говоря — мнение Платона и Аристотеля. На основании фундамента доказательств, заложенного нами в другом месте, мы докажем, что вполне правдоподобно, что среди форм, привязанных к телу исключительно ради его оживления, находится средняя форма, оживляющая тело и интеллектуально его познающая, чтобы показать, что образ божественного лика не подчиняется повсеместно материи, что он одерживает победу над материей. Но формы, находящиеся в телах, суть не что иное, как образы божественных идей. Если на всех восковых печатях отпечаток будет смазан, то ты скажешь, что нерадивым был человек, сделавший скверные отпечатки. Точно так же божественный разум, приводя материю в движение, заботится о ее сходстве с ним, и может показаться нерадивым, если не сможет достичь своей цели.

Но божественный разум никогда не окажется нерадивым, если только в телах не окажутся такие формы, которые повелевают своими телами так, как Бог повелевает мирозданием, и так обращены через свое интеллектуальное восприятие к себе и к Богу, как Бог обращается в Бога. Дело в том, что существует мнение, что божественный разум, приводя через движение небес в движение материю, порождает (*generare*) и производит (*producer*) на свет все существующее, хотя при этом он производит на свет и выводит из материи не любую форму или ее изменение. Но поскольку первый предел, откуда порождение (*generatio*) вещей и их выведение на свет (*productio*) берет свое начало, является самым божественным разумом, то и последний предел, которым завершается порождение вещей, также должен быть божественным разумом. Но последний предел порождения находится в том, что порождается, и является формой порождаемого. Поэтому необходимо, чтобы существовал некий божественный разум, который был бы формой материи. Ведь если порождение, созданное огнем, завершается в форме огня, а порождение, созданное человеком, завершается в фигуре человека, то почему бы порождению или производству на свет, подготовленному божественным разумом, не находить свое завершение в разуме? Порождение завершается исключительно в форме, которая является собственным внутренним завершением (*perfectio*) того, что было порождено на свет. Если искусство передает форму материи, каковая форма является наивысшим подобием той формы, которую содержит в себе разум художника, только с помощью инструмента, если природа человеческого тела в процессе порождения на свет сначала приближает семя к форме молока, затем к форме крови, далее к форме плоти и наконец к форме человека, если огонь приближает древесину сначала к состоянию теплоты, затем к состоянию жара и наконец к воспламенению, то что же препятствует божественному разуму двигать материю мироздания сначала к форме стихий (*formae elementorum*), затем к формам смешанных начал, далее к формам растений, к формам неразумных существ и наконец к своей собственной форме, иначе говоря, к разуму, являющемуся формой порожденного на свет тела, таким образом, чтобы в благороднейших порождениях засверкал лик их Родителя? Однако божественный разум движет материю к низшим формам, выводимым из материи посредством ее изменения, в то время как к разуму божественный разум движет материю скорее с помощью божественной деятельной способности. Если бы разум выводился из материи, он не мог бы быть разумом. Но это дело относится к божественному порядку, поскольку в нем рациональная душа не выводит вниз из материи высшие формы и не возводит их наверх. Низшие формы, напротив, и возводятся наверх, и выводятся из

материи. Будем считать, что сам дух возводится вверх, а не выводится из материи. И если форма смешанного начала столь ценна, что обладает силой и деятельной способностью стихий, если форма растений столь сильна, что совершает все то, что совершают низшие формы, и если точно так же действует форма неразумных существ, то кто станет отрицать, что разум обладает силой и деятельной способностью низших форм настолько, что может умственно постигать свои собственные стихии, чувственно восприниматься посредством тела и питать собственное тело?

Определенно, стоящая выше природа полностью и заключает в себе, и превосходит силу стоящей ниже ее природы. Она способна создавать то же самое творение, которое создает низшая природа, лишь бы только в ее распоряжении были те же самые инструменты. Действующий в нас разум неизбежно должен быть в состоянии выполнять обязанность питания и чувственного восприятия не в меньшей степени, нежели это способна выполнять мыслящая душа (*anima cogitatrix*). Если дыхание нашего телесного строения является инструментом, пригодным служить интеллектуальному восприятию, в чем убеждены аверроисты, то еще в большей степени это дыхание послужит субстанции нашего разума в деле чувственного восприятия и питания. Поскольку природа не отличается избытком излишних начал, это дыхание находится исключительно в нашей душе — единой и особой форме — и отсутствует в других телах, поскольку высшие формы содержат в себе низшие формы. О том, что человеческий разум является самым низшим из всех разумов, мы делаем вывод по двум причинам. Во-первых, наш разум от отдыха переходит к действию, и от действия к отдыху. Во-вторых, наш разум получает свою возможность интеллектуального восприятия от тел. Ведь ближе всего к телам стоит тот разум, который посредством материи из потенции переходит к действию. Далее, он приводится в движение извне и, наконец, извне получает возможность действовать. Если наш разум является последним, и если по этой причине он соединяется с высшим по порядку телом, и если по причине этой близости он получает от тел как состояние покоя, так и внешнее движение, то из этого с неизбежностью следует, что человеческое тело является самым привилегированным из всех составных тел, и притом соединенным с разумом. Наше тело получает от нашего разума две вещи, а именно деятельную способность и внутреннее движение. Деятельную способность тело получает от формы, а внутреннее движение — от души. Следовательно, низший разум создается из формы высшего тела и души. Ведь как материя, являющаяся последним пределом телесных начал, не является сама каким-либо телом, так и человеческий разум, являющийся последним пределом разумов, не является каким-либо отделенным

разумом, но по своей природе соединяется с телом. И поскольку человеческому разуму, чтобы начать интеллектуальное восприятие, требуется способность чувственного восприятия, с помощью которой наш разум может воспринимать тела и словно черпать их формы, то природа установила, чтобы между чувственным восприятием и интеллектом была максимально близкая степень родства. Это было сделано для того, чтобы наш разум мог предельно легко зачерпывать тела. Но родство это может стать ближе, а зачерпывание тел легче, если разум и чувственное восприятие будут находиться в одной и той же субстанции души. Улитки — последние из всех, кто обладает чувственным восприятием, — очень близки к самым высшим из лишенных чувственного ощущения начал — к деревьям. В результате улитки частично прикрепляются к земле, подобно деревьям, а частично используют тактильное чувственное восприятие, как наделенные этим восприятием начала. Точно так же человеческий интеллект, занимающий самое низшее положение среди прочих интеллектов, соединяется с природой форм тех телесных начал, которые являются высшими среди телесных начал. В результате человеческий интеллект частично, как и высшие телесные начала, формирует тело, а частично интеллектуально воспринимает, как это делают высшие разумы. Совершенно справедливо, что как между огнем и водой, началами, в высшей степени противоположными между собой, находится воздух — горячий, как огонь, и влажный, как вода, так между ангелами и бесконечно далекими от них душами неразумных существ находится рациональная душа. Эта рациональная душа способна интеллектуально воспринимать, как это делают ангелы, и заботиться о своем теле, как это делают неразумные существа. Форма, стоящая ближе к материи, является тенью материи, стоящей дальше от материи. Так, растительные начала относятся к началам чувственно воспринимающим, а чувственно воспринимающие начала относятся к интеллектуально воспринимающим началам. Из этого соотношения следует, что интеллектуально воспринимающая душа соединяется с материей с помощью собственной тени, а именно — с помощью своей дающей жизнь деятельной способности. Главное действующее начало (*principale agens*) приводит в движение следующие за ним действующие начала. Главный предел (*principalis finis*) является причиной следующих за ним пределов.

Стало быть, главная форма (*principalis forma*) формирует, насколько это в ее силах, следующие за ней формы. Следовательно, поскольку в природных вещах разум является главной формой, то из этого следует, что разум определенным образом формирует прочие формы и исполняет обязанности всех форм. Разум не сможет этого делать, если не будет формировать материю, еще заранее

надлежащим образом подготовленную с помощью низших форм, и испытывать в себе самом силы последующих форм так, словно они еще находятся в пути и не успели прийти вовремя. Если это природное движение достигает своего предела, и если в роду форм существует такое восхождение форм, что они шаг за шагом стремятся все более и более превзойти материю, при том что прочие формы не способны превзойти материю, то сделать это может только предельная природная форма. Эта форма может не только формировать материю, но также своими силами полностью выходить за пределы материи. Эта предельная природная форма способна выходить за пределы тела и времени и соединяться посредством интеллектуального восприятия с духами и вечностью. Такого качества форму платоники именуют как природной, так и божественной, поскольку она является рубежом (*confinium*) природных и божественных форм. Управляющие небесными телами разумы распределены так, что каждый в отдельности из этих разумов приводит тело в движение, действуя изнутри тела без всякого посредника. Тем более человеческий разум должен приводить в движение в первую очередь одно единственное тело и действовать в нем изнутри без всякого посредника, как только разум в достаточной степени приблизился к телу. Поэтому, как кажется, противоречит природе, когда означенный возвышенный разум соединяется с телом без посредника. Это означает, что низший разум соединяется с телом посредством мыслящей души (*anima cogitatrix*). Кроме того, природный порядок требует, чтобы благо было чистым и чтобы оно было интеллектуальным, чтобы интеллект был чистым и чтобы он был одушевленным, чтобы душа была чистой и чтобы она была телесной.

Первым является Бог, вторым — Ангел, третье место занимает рациональная душа. Иррациональная душа занимает четвертое место. Стало быть, если нигде во Вселенной не будет существовать форма, частично интеллектуальная, а частично дарующая жизнь, то порядок природы, состоящий в том, что Бог является первым благом, ангел — интеллектуальным благом, но чистым интеллектом, рациональная душа — одушевленным интеллектом, но чистой душой, поддерживающей саму себя, обрушится. Иррациональная душа оттого является душой нечистой, что нуждается в поддержке со стороны тела. Следовательно, бытие в себе самом превосходит бытие в ином. То, что находится в самом себе, переносит избыток своего совершенства на иное. Такое начало является благом в себе самом, является благом в разуме. Разум находится в себе самом, разум находится в душе. Душа находится в себе самой, душа находится в теле, подобно тому как тело высочайшего неба находится в себе самом, а все прочее находится в нем. Поэтому если весь род души стоит выше всего телесного рода, то род души должен быть об-

ширнее, нежели род тела. Стало быть, низшее начало из одушевленного рода превосходит высшее начало из телесного рода. По этой причине высшее начало из одушевленного рода удивительным образом выходит за пределы телесного рода. В результате получается, что рациональная душа не только в процессе питания входит в тело, разливаясь в нем, но также, возносясь ввысь в процессе интеллектуального восприятия, выходит за пределы тела. Справедливо, чтобы стоящее выше начало в меньшей степени зависело от того начала, которое уступает ему по качеству, а не наоборот. Нижние души удерживаются телами, средние души одновременно и удерживаются телами, и удерживают тела, а высшие души исключительно удерживают тела. Души удерживают тело, пронизывая его изнутри и окружая его снаружи. Окружая поверхность тела, душа получает животворящую силу свыше. Проникая во внутренние полости тела, душа уделяет одушевленную жизнь стоящему ниже ее началу. В то время, когда душа занята заботой о теле, она является посланницей Бога и получает от него в удел деятельное интеллектуальное восприятие. В то время, когда душа остается в самой себе, она обладает воспринимающим интеллектом. Во время своего проникновения в тело, душа внедряется в процесс дыхания, чувственно воспринимает и приводит тело в движение. Когда душа проникает в соки тела, она питает тело и поддерживает его силы.

Но вернемся ко всеобщему порядку вещей. Мы можем сказать, что Бог является формой, которая ни к чему не привязана, не формирует материю и сама не является объектом формирования. Напротив, иррациональная душа является объектом формирования, сама формирует материю и привязана к ней. Ангел формируется Богом, но не привязан к материи и не формирует материю. Справедливо, что между ангелом и иррациональной душой мы помещаем рациональную душу, наделенную такого рода природой, что душа эта не привязывается к материи, но формирует материю и сама является объектом формирования. Кроме того, большое одобрение вызывает известное платоновское определение, которое мы встречаем в метафизических сочинениях Авиценны, а именно, что в интеллектуально воспринимаемом мире следует продвигаться вперед от высшего интеллектуально познаваемого начала к множеству интеллектов — словно от созидателя форм к формируемым им силам. Сначала следует двигаться от абсолютного Творца форм к абсолютным интеллектам, которые нисколько не отклоняются от абсолютного Творца форм. Затем следует двигаться к тем интеллектам, которые начинают склоняться к чувственно воспринимаемым вещам, иными словами, к интеллектам, нуждающимся во внешнем управлении. Эти интеллекты получают, как кажется, свою обязанность словно извне. В третью очередь должно двигаться к интеллектам, которые

уже склоняются, насколько это может происходить в интеллектуальной природе, к чувственно воспринимаемым началам, иначе говоря, к началам, нуждающимся во внутреннем управлении через жизнь и движение. Именно так, и не иначе, чувственно воспринимаемый мир совершенным образом соединяется интеллектуально с воспринимаемым миром. Низшие начала прекраснейшим и наилучшим образом располагаются по примеру высших начал. Но далее следует четвертая, осененная тенью ступень, как считают некоторые, — некий узел, связующий разумы с телами. Ступень эта есть не что иное, как вид иррациональных жизней. За этим видом, как считают платоники, словно тени, следуют разумы, шествующие через тела.

Но возвратимся снова к божественным вещам. Никто не берется отрицать бытие Божие. Но само бытие Бога не определяется каким-то детерминированным видом бытия, согласно которому бытие должно быть таким или иным. Бог не составлен из всеобщей природы бытия и из некоего добавленного различия, иными словами, из некой особенности бытия. Следовательно, само бытие Бога является абсолютным, не ограниченным никакими пределами. Бытие Бога является бесконечным, оно есть неизмеримый корень и творец всего того, что имеет тот или иной вид бытия. Из простого источника вытекает все сложное творение. Следовательно, ангелы обладают бытием, но каждый из них обладает тем или иным бытием, иначе говоря, бытием, имеющим ту или иную особенность в том или ином виде Ангелов. По этой причине бытие ангела не является беспредельным, как бытие Бога. Ибо Ангел не содержит более в себе всю без изъятия полноту общего бытия. Не существует общего бытия. Напротив, бытие ограничивается в каждом отдельном виде вещей, чем и определяется в каждом отдельном случае мера бытия. Ибо справедливо, чтобы божественное бытие, превосходящее идеи, иначе говоря, виды, и через виды уделяющее проистекающим из него же самого вещам бытие, передавало само бытие внутри видов и по этой причине различным видам вещей уделяло различные способы бытия. Стало быть, ангельское бытие ограничивается ангельским видом. Однако ангельский вид, который мы именуем сущностью, являющейся фундаментом бытия, в определенном смысле не имеет предела, но не как сущность Бога. Ангельская сущность пребывает сама с собой и полностью сохраняет целостность своего вида. Ангельская сущность не принимает в себя ничего, выходящего за пределы собственного вида и за пределы его особенностей. Этот вид не приближается к стоящей ниже его природе, общением с которой он может загрязниться. Если бы ангельская сущность не отличалась от ангельского бытия, то в этом случае ангельское бытие можно было бы назвать беспредельным, поскольку оно зиждилось бы в самом себе и существовало бы благодаря самому себе. Однако



беспредельное с обеих сторон бытие и существование благодаря самому себе свойственно исключительно самому Богу. Точно так же, если бы бытие ангела не было отлично от его сущности, то ангел целиком представлял бы собой действие, поскольку бытие есть действие. А поскольку участие (*participatio*) осуществляется исключительно через потенцию, то ангел не участвовал бы ни в чем ином и был бы со всех сторон простейшим (*simplicissimus*), что подобает одному только Богу. Таким образом, Бог полностью беспределен, так как представляет собой исключительно бытие, и мало того — полное и всеобщее бытие. Ангел пределен в отношении собственного бытия, но беспределен по своей сущности. Прибавь к этому, что ангел также беспределен по своему качественному превосходству и по своей деятельной способности. Ангел не испытывает противодействия от препятствий, забот и волнений не обладающих его качествами начал, поскольку постоянно упражняет в действии все свое качественное превосходство, сколь бы великим оно ни являлось. Форма тела того же качества, что и рациональная душа, поскольку последняя, как и ангел, существует в некоем неопределенном виде. Рациональная душа обладает, как и ангел, предельным бытием, а сущность души частично беспредельна, а частично предельна. Сущность рациональной души беспредельна на том основании, что душа никогда не теряет того, что относится к ее виду. Поскольку природой рациональной души является жизнетворная и в то же время рациональная деятельная способность, то душа никогда не прерывает и никогда не прекращает совершать свое действие. Предельной сущностью рациональная душа обладает потому, что допускает нечто, что выходит за пределы ее вида. Например, душа допускает начала вида (*principia speciei*), иначе говоря, то или иное настроение (*affectatio*) по отношению к тому или иному состоянию человеческого тела. Благодаря этому своему настроению рациональная душа становится животворной формой тела и причисляется к телам. Сущность этой души благодаря своей беспредельности превышает воспринимающую способность тела и ведет интеллектуальную жизнь. По своей предельности рациональная душа соотносится с телом и вместе с ним ведет телесную жизнь. В первом случае процветает беспредельная сила и деятельная способность, а во втором сила и деятельная способность имеют свой предел.

Наконец, телесная форма везде и всегда предельна в отношении своего бытия (*esse*), своей сущности (*essentia*), своего качественного превосходства (*virtus*) и своей деятельной способности (*actio*). В отношении своего бытия телесная форма ограничена потому, что ее бытие строго очерчено границами определенного вида: в отношении сущности потому, что телесная форма принимает в себя,

вопреки своему виду, многочисленные приводящие обстоятельства (*accidentia*), а также потому, что не сохраняет своей жизненной силы (*vigor*). Природа телесной формы, без сомнения, представляет собой созидательное и житнетворное действие. Однако в теле природы телесной формы подчинена страстям и гибели. В отношении своего качественного превосходства и деятельной способности предельность телесной формы состоит в том, что ее качественное превосходство подвержено как увеличению, так и уменьшению, а деятельная способность простирается настолько, насколько этому способствуют состояния ее инструментов и субъектов. Таковы формы, стоящие ниже рациональной души. Необходимо, чтобы в природе вещей существовали четыре указанные ступени, для того, чтобы постепенно от того, что полностью беспредельно, через средние и смешанные начала мы спускались к тому, что полностью предельно. Эта градация сможет продолжаться, если в интеллектуально постигаемом мире будет находиться как беспредельное, так и предельное начало — как Бог, так и ангел, а в чувственно воспринимаемом мире будут пребывать два их образа (*imagines*), а именно нечто беспредельное и нечто предельное — как рациональная душа и какая-либо иная, стоящая ниже рациональной души форма. Рациональная душа является формой тела, но не телесной формой, а иной, стоящей ниже нее формой, — и формой тела, и телесной формой.

Снова начнем наше нисхождение по этим ступеням. Бог имеет свое бытие от самого себя, в себе и в качестве себя. Ангел имеет бытие не от себя, поскольку имеет его от Бога, но в себе и в качестве себя. Форма тела (*forma corporis*) такова, какова рациональная душа. Форма тела не имеет бытия от самой себя, поскольку сама возникает от иного и не сохраняет свое бытие в качестве самой себя, ибо сообщает свое бытие телу. Однако свое бытие форма тела имеет в себе, поскольку ее бытие основывается на ее же сущности и является ее же собственной деятельной способностью. Подобно тому как душа Солнца, как считают платоники, светит в самой себе и, тем самым, освещает само Солнце. При этом солнечная душа освещает Солнце так, что не теряет собственного света. Телесная форма (*forma corporalis*), как и душа, не имеет бытия ни от себя, ни в качестве себя. Телесная форма не имеет бытия также в самой себе. Телесная форма настолько предана материи, что из нее и материи возникает составное начало, в котором основывается его собственное бытие, и это бытие становится действием. Форма этого составного начала не становится собственной основой его бытия. По своей природе телесная форма не должна быть лишена этого порядка. Но она была бы его лишена, если бы по своей природе была формой тела (*forma corporis*), а не телесной формой

(forma corporea). Сходно с этим определение Прокла. Он говорит, что божественное следует именовать интеллектуально воспринимаемым, и что чистый интеллект является интеллектом самого себя и в самом себе. Далее он поясняет, что одушевленный интеллект является как интеллектом самого себя, поскольку обладает бытием, находящимся в собственной сущности, так и интеллектом иного, поскольку он из собственной рациональной жизни вливает в тело, словно образ, иную, лишенную рационального начала, жизнь. После этого стоит природа, иными словами, жизнеспособная структура. Она, отскакивая, словно тень, по причине жизни, влитой в тело душой, должна считаться принадлежащей иному, иными словами, принадлежащей телу, вместе с которым ее природа растягивается и делится на части. Наконец, тело должно в собственном смысле этого слова называть иным по причине его отличного от самого себя и подверженного распаденню состояния. Из этого явствует, что в самом порядке вещей одушевленный интеллект, иначе говоря, интеллектуальная душа, занимает среднее положение.

Сходный порядок вещей Порфирий перенес, как нам представляется, из рассуждений Платона в свой комментарий на «Тимея», разделяя его на шесть ступеней, говоря, что одни начала обладают только бытием, другие могут только возникать, третьи обладают и бытием, и способностью к возникновению, четвертые — и способностью к возникновению, и бытием. Кроме того, Порфирий ставит нечто во главе бытия и возникновения и подставляет нечто, помещенное ниже бытия и возникновения. Он говорит, что существует широта (latitudo) всех разумов, причем не имеет значения, пребывают ли эти разумы в самих себе или в душах. Кроме того, Порфирий считает, что существует широта чувственно воспринимаемых начал — относятся ли они к разряду стихий или к разряду небесных начал. Род одушевленных начал одновременно и существует, и возникает. Попеременно и существует, и возникает природа мироздания, наделяющая его жизнью. Эта природа является вершиной возникающих начал. Возникающее начало именуют так потому, что оно распределяется по телам. О том, что само по себе менее всего является телесным, говорят, что оно существует. Наконец, во главе всех вещей Порфирий ставит благо, а ниже всех вещей помещает материю. Но к чему я об этом говорю? А для того, чтобы нам было понятно, что порядок мироздания может продолжать свое существование только при наличии интеллектуальных форм и — одновременно — форм, оживляющих тела. Только о них одних можно сказать, что они одновременно и существуют, и возникают. Существуют через совершенно неделимую субстанцию и внезапный взгляд интеллектуально воспринимающей способности, а возникают через временное разбегание (discursio)

прочих деятельных способностей. Пифагорейское учение убеждает нас, что должна существовать некая форма, обладающая такими качествами. Тимей Локрийский утверждает, что бог-отец сочетается любовью с материей-матерью, намереваясь породить формы, словно своих детей. В отце находится все порождающее формы плодородие, а в матери все плодородие, воспринимающее формы, особенно телесные. В отце находится производящее формы действие, а в матери воспринимающая формы потенция. Рождаются на свет дети, похожие на свою мать, а именно многочисленные формы, всплывающие наверх из недр материи, и туда же погружаются снова, подобно фигуре золотого сосуда, возникающей из золота и в нем же растворяющейся. С другой стороны, рождается на свет некоторая часть потомства, похожая на отца, если в этом соитии отец проявляет больше сил, нежели мать. Такого рода будут формы, переходящие из действия отца на лик (*facies*) матери и оттуда вновь переходящие в действие отца. Точно так же блеск переходит от солнечного света к золоту, а от золота обратно к солнечному свету. В большей степени похожие на мать формы прежде скрываются в утробе матери, подобно тому как фигура сосуда скрывается в золоте. Эти формы скрываются также в лоне мировых духов (*animi*) и тел, являющихся инструментами божественного художника. Бог с помощью движения мироздания извлекает эти формы из лона материи и в соответствии с восприимчивостью материи обращает их в бытие. Но кому, собственно, принадлежит такого рода бытие? Это бытие принадлежит тому составному телу, которое возникает из этого порождения. Почему? А потому, что тот инструмент, с помощью которого Бог порождает, является составным. Если ближайшая причина является составной, и если результат действия более всего похож на ближайшую причину, то из этого следует, что рождаемое на свет носит составной характер. Но тому, что рождается, непосредственным образом подходит бытие. Следовательно, это бытие есть бытие составного начала, ибо это бытие возникает не от формы и материи, а от составного начала. Получается так, что такие формы в соответствии с собственной потенцией прикрепляются к материи прежде, нежели достигают бытия. В лоне материи эти формы доводятся до состояния бытия в тот самый момент, когда получает свою полноту бытие составного начала. А поскольку эти формы возникают и получают свое бытие, прикрепляясь согласно своему качественному превосходству к материи, то и бытие они удерживают благодаря своему соответствующему совершаемому действию прилеганию к той же самой материи. Продолжительность существования этих форм определяется длительностью их прилегания к материи. Следовательно, эти формы существуют не собственным бытием, поскольку они и возникают, и существуют,

и сохраняются благодаря своему сцеплению с материей. Они существуют благодаря бытию того составного начала, частями которого являются и которое является пределом порождения (*generationis terminus*). Эти формы, не имея собственного бытия, справедливо лишены всякой силы и собственной способности к действию. Таковыми являются те формы, которые в большей степени похожи на свою мать, нежели на отца. Формы, в большей степени похожие на отца, — эти формы суть рациональные души — берутся из чистого действия Бога и потому тотчас доводятся до действия бытия (*actus essendi*). По этой причине рациональные души содержат в себе бытие еще прежде, нежели соединяются с материей. Они обладают собственным бытием еще до сцепления с телом. В соответствии с порядком природы рациональные души удерживают собственное бытие и до соединения с телом, а после разъединения с ним удерживают в себе свое бытие. Рациональные души имеют в себе собственную, не связанную с интересами тела, свободную волю. Свое бытие рациональные души частично уделяют телу. Они совершают свои действия в теле и с помощью тела.

### ГЛАВА 3

#### *Каким образом разум приближается к телу*

Но каким образом рациональные души уделяют свое бытие телу? Они смешиваются с телом? Нет. Ибо то, что вступает в смешение, приходит к замешательству и гибели. Может быть, рациональные души прикасаются к телу? никоим образом. Ибо соприкосновение двух начал свойственно телам. Быть может, рациональные души находятся взаперти в теле? И это не так. Запереть в каком-либо месте можно только тело. Следовательно, каким же образом эти формы влияют на тело, когда сообщают ему свое бытие? Рациональные души повсеместно пронизывают тело своей сущностью (*essentia*). Они посвящают телу качественное превосходство своей сущности. Но поскольку бытие выводится из сущности, а из качественного превосходства проистекает деятельная способность, то, соединяя свою сущность с телом, рациональные души уделяют этому телу бытие. Посвящая телу свое качественное превосходство, рациональные души сообщают ему деятельную способность. В результате из соединения души и тела возникает единое бытие одушевленного существа и единая деятельная способность. Это бытие принадлежит душе через ее сущность, а телу — через его в нем участие. Душа не погружает собственное бытие в тело, вместо этого она поднимает тело до уровня принадлежащего ей бытия. Тело не принимает всю амплитуду душевной сущности, но в силу своей

природы прикасается к отдельным точкам душевной сущности. Тело не поддерживает сущность души, но само поддерживается ее сущностью. А то, каким способом не-форма, растягиваясь, наполняет массу тела, легко поймет всякий, кто примет во внимание то обстоятельство, что даже растянутая в пространстве форма так по большей части относится к телу, что любая ее часть одинаково относится к любой части материи, и наоборот. Стало быть, мы вправе думать, что какая-то часть этой формы находится в отдельных частях материи и что эта форма формирует отдельные части материи, целиком присутствуя в каждой отдельно взятой точке материи. Но отнимем у этой формы ее протяженность, сохранив при этом за ней обязанность формирования тела. Ведь мы можем это сделать, ибо придание формы иному отличается от собственного растягивания и более предпочтительно. Следовательно, если материя только растягивается, но не формирует, то некая форма материи может формировать, но не растягиваться. Так, мы увидим, как целая и неделимая форма одновременно формирует как всю материю целиком, так и любую часть материи. И если верно пифагорейское утверждение о том, что точка своим движением создает линию, а линия создает поверхность и, наконец, поверхность сходным движением создает глубину, то мы легко сможем понять, что одна и та же неделимая точка в своем движении полностью разливаает себя по длине, ширине и глубине. Отсюда выходит, что где бы ты ни прикоснулся и где бы ты ни произвел разделение, ты везде обнаружишь точку. Если эта точка окажется неким привходящим, она неизбежно будет поддерживаться всей массой. Если точка будет субстанцией, как душа, поддерживающая сама себя в себе самой, она будет присутствовать при общей массе и, будучи отделенной от массы, будет непрерывно пребывать в себе самой.

#### ГЛАВА 4

##### *Каким образом разум присутствует в теле*

НЕУЖЕЛИ столь возвышенная душа соединяется без всякого посредника с лишенной формы материей? Более совершенная форма всегда заключает внутри себя менее совершенные формы. Так, квадрат заключает внутри себя треугольник. Если рациональная душа обладает самой лучшей из всех силой интеллектуального восприятия, то обладает и лучшей силой чувственного восприятия, питания и управления. Поэтому в качественном превосходстве рациональной души заключена душа — чувственно воспринимающая, и душа, питающая тело, — форма смешанных, лишенных жизни начал. К этому добавляется и то, что рациональная душа наделена всеми этими

формами материи. Через свою форму, иначе говоря, через свое качественное превосходство, выполняющее роль смешанных, лишенных жизни тел, рациональная душа прицепляется самым тесным образом к бесформенной материи. В этой материи рациональная душа прикасается к соединению четырех стихий, соединяя части материи и приводя в надлежащее смещение элементы. Через свою форму, обладающую силой растений, рациональная душа прицепляется к телу, составленному из материи и соединения элементов. Этому соединению элементов рациональная душа уделяет возможность двигаться в любую часть того, что называется жизнь. Через форму, свойственную одушевленным существам, рациональная душа приспособливает себя к этим элементам и порождает дух (spiritus) — инструмент чувственных восприятий. Через рациональную форму рациональная душа повелевает прочими душами.

Итак, рациональная душа по своей самой низшей силе является формой материи, по второй своей силе она является формой смешанного тела, по третьей — формой растения, по четвертой — одушевленной формой, а более того — формой форм (*forma formarum*). Из этого следует, что рациональная душа лучше формирует тела, нежели прочие формы, поскольку она формирует тела и с большей степенью чистоты — с близкого расстояния касаясь ступней бесформенной материи, а головой осматривая эту бесформенную материю издали — и через большее число качественных превосходств. Огонь вливает в холодную древесину первую из четырех своих ступеней жара, вторую ступень вливает в уже теплую древесину, третью ступень — в древесину, разогретую двумя предшествующими ступенями, четвертую добавляет к трем предшествующим и после этого ярко пылает. Точно так же сущность рациональной души, наполненная четырьмя ступенями, а именно, смешанной ступенью, жизненной ступенью, чувственно воспринимающей и интеллектуально воспринимающей, прилагает первую ступень к материи, вторую ступень к первой, ко второй добавляет третью, а к третьей — четвертую. Здесь рациональная душа как в соответствии со всей своей сущностью, так и в соответствии со всеми четырьмя ступенями формирует материю, хотя в соответствии со своей сущностью она формирует материю одним образом, а в соответствии со всеми четырьмя ступенями — другим. Первая ступень есть форма материи, вторая — форма смешанного тела, третья есть форма жизненной формы, а четвертая — форма всех телесных форм. Посредством трех ступеней получается частичная душа, посредством же четвертой ступени душа пребывает совершенной, способной воспринимать абсолютные формы.

Что удивительного в том, что на этой высшей ступени проявится некая сила и деятельная способность, подобные божественным,

к которым четвертая ступень находится в непосредственной близости по той причине, что далее всего отстоит от материи. В каких-то формах смешанных тел из-за умеренного смещения, соответствующего небесным телам, возникает некоторая сила и деятельная способность, чуждая тем элементам, из которых складывается субъект соответствующей формы. Эта сила и деятельная способность соответствует тем небесным телам, с которыми она схожа по своему смещению. Не должно казаться удивительным то обстоятельство, что душа, несмотря на то, что она является телесной формой, обладает неким качественным превосходством, не являющимся у нее общим с телом. Все дело в том, что ангелы не возникают из материи ни в соответствии со своей сущностью, ни в соответствии со своим приготовлением к сущности. Иррациональные души, напротив, возникают из материи в соответствие как с тем, так и с другим. Следовательно, условие существования рациональных душ, поскольку они занимают среднее положение, должно быть средним. Однако рациональные души не могут по своей сущности произрастать из материи без того, чтобы вырастать из материи в соответствии со своим приготовлением (*praeparatio*). Поэтому они в изобилии появляются в соответствии с приготовлением, но не в соответствии со своей сущностью. Если качественное превосходство следует за сущностью, то качественное превосходство ангела не имеет ничего общего с телом. Все качественное превосходство животных принадлежит одновременно и душе, и телу, поскольку извлекается из материи вместе с сущностью. Напротив, качественное превосходство рациональной души полностью заключено в ее сущности, так как ее сущность нисходит свыше. Такого рода душа своим соотношением превосходит тело. Не она находится в теле, но тело находится в ней. Тело не может полностью заключать в себе собственное качественное превосходство. Тело может лишь прикасаться к некоторой части своего качественного превосходства. Дело в том, что душа, зависящая в соответствии со своим приготовлением некоторым образом от материи, так сильно входит в связь с телом, что в определенном соотношении отдает телу свои внутренние силы. Душа охотно действует как посредством тела, так и в самом теле. Не следует считать абсурдным, что рациональная субстанция соединяется с материей, поскольку природный порядок не может сохраняться иным образом. Ибо существует некий дух, отделенный от материи, наделенный разумом и не подверженный порче. Таким духом является ангел. Существует и соединенный, иррациональный и подверженный порче дух. Такова душа у животных. Эти две души весьма далеки друг от друга. Они, без сомнения, по роду принадлежат духу, однако отличны одна от другой тремя различиями. Но что же является средним между ними? Определенно, этим средним



является не какой-либо дух, отделенный от материи. Дух не может быть средним звеном между ангелом и животным, поскольку если он отделен от материи, он должен быть также рациональным и бессмертным. Этим средним звеном не может быть и дух, являющийся только рациональным духом, ибо такой дух должен быть, скорее, соединенным, нежели отделенным. Этим средним звеном не может быть дух, только не подверженный порче, поскольку он неизбежно должен быть рациональным. Этим средним звеном не может быть дух, только отделенный и рациональный, поскольку его неизбежно следует считать неподверженным порче. Не может быть этим средним звеном и дух, только отделенный и неподверженный порче. Ведь если этот дух имеет две эти характеристики, то он обладает и рациональным началом, поскольку если он не занят чувственным восприятием и питанием, то его существование напрасно при отсутствии деятельной способности рационального начала. Этим средним звеном не может быть только соединенный и иррациональный дух, поскольку такой дух, кроме того, еще и смертен. Не может быть этим посредником только соединенный и бессмертный дух, ибо он имеет общую с ангелами бессмертную жизнь и общую интеллектуально воспринимающую способность. Не может выполнять эту роль и соединенный рациональный, но при этом склонный к падению дух (*caducus*). Дело в том, что этот дух, если он имеет общую с ангелами способность интеллектуального восприятия, являющуюся рефлексией самой жизни по отношению к самой себе, он имеет и общую с ангелами жизнь. Стало быть, в теле должен быть некий дух, который бы занимал между крайними духами среднее положение и являлся и рациональным, и неподверженным порче. Пусть этот дух соответствует этим двум требованиям, поскольку он дух. Пусть этот дух отличается от ангела, поскольку является соединенным духом. Пусть этот дух отличается от животного, поскольку бессмертен. Пусть этот дух будет сходен с ангелом, поскольку является бессмертным духом. Пусть этот дух будет иметь сходство с животным, поскольку он является соединенным духом. И так как необходимо, чтобы между означенными крайними началами находилось среднее, равно отстоящее от тех и других и равно соучаствующее и в тех и в других, то по необходимости должен существовать некий дух, отчасти отделенный, рациональный и вечный, а отчасти соединенный, иррациональный и склонный к падению. Более всего отвечает этим качествам человеческий дух. В высшей своей части он соответствует трем первым условиям, а в низшей своей части отвечает трем следующим за ними условиям. В средней его части все шесть условий взаимно смешаны и приведены в надлежащее смешение музыкальными, — как говорит Платон, — модуляциями.

## ГЛАВА 5

*Каким образом разум находится  
внутри тела*

Но каким образом рациональная душа соединяется с телом? Не так, как целое тело соединяется с целым телом. Дело в том, что целые тела, соединяющиеся только через соприкосновение, не становятся единым целым и не действуют совместно. Между тем душа и тело составляют единое целое и действуют заодно. Поэтому глупейшим кажется сравнение души, плодороднейшей родительницы жизнетворного движения, с массивными и плотными телами, которые чем больше имеют того, что свойственно телам, тем меньшей деятельной способностью и жизнетворным движением обладают. Если тела подвергаются разделению, то они остаются в разделенном состоянии и не возвращаются в прежнее состояние, как это делают более чистые, чем тела, начала. Начала же, имеющие минимальную телесную плотность, когда кажется, что они могут получить удар от более плотных начал, в действительности очень легко избегают этого удара. Когда кажется, что эти начала пронзаются другими началами, в действительности они сами пронзают другие начала, а когда кажется, что они подвергаются разделению, на самом деле они так быстро возвращаются к своему единству, что кажется, что они едва-едва отделились от него.

Следовательно, как мы уже говорили, душа не соединяется так, как целое тело соединяется с целым телом. С другой стороны, душа не соединяется с телом так, как вода соединяется с вином. Дело в том, что вода и вино, будучи мягкими телами, утрачивают при взаимном смешении прежнюю силу и перестают быть тем, чем они были прежде. Душа, поскольку она бестелесна и не имеет общей с телом материи, не может смешиваться и сливаться с качеством означенного тела. Но может быть, душа соединяется с телом, как жар огня соединяется с водой? Скорее, так. Жар, не являясь телом, тем самым, обладает большим сходством с душой. Но и такое сравнение нас не устраивает. Ибо часть жара огня находится в части воды, но не весь жар находится во всей воде. Быть может, душа соединяется с телом, как голос соединяется с воздухом? Дело в том, что один и тот же голос может целиком находиться в любой части двора, поскольку его можно слышать во дворе где угодно. Голос приводит в движение наши уши и сообщает нечто нашему интеллекту. Точно так же душа целиком находится в какой угодно части тела. Она управляет телом и интеллектуально воспринимает. Но голос имеет в себе нечто ломкое и подверженное претерпеванию. Голос рождается в преломлении воздуха, и легкий ветерок отбрасывает его

назад. У меня есть более подходящее сравнение, а именно — образ цвета (*imago coloris*), по воздуху приходящий к нашему взору. Образ цвета обладает духовным качеством, он передвигается в мгновение ока, прикасается к отдаленным предметам, встречается повсюду. Ему не страшны порывы ветра, он окрашивает воздух, формирует наши зрительные образы. Образ цвета очень сходен с душой, но разница состоит в том, что он не направляет воздух и не управляет им, как душа управляет телом. Но вот вам другое — кормчий управляет кораблем и сам находится на корабле. Неужели и душа находится в таком же отношении к телу, как кормчий к кораблю? Нет. Дело в том, что кормчий не заполняет собой свой корабль и не присутствует во всем корабле. Кормчий правит кораблем с помощью кормила, а не с помощью себя самого. А если душа в этом кормиле, поскольку с его помощью кормчий управляет кораблем? Искусство кормчего не только в моряке, оно переходит и на кормило. Это искусство целиком находится во всем кормиле и им управляет. Искусство кормчего есть душа кормила. Но это искусство ничего не уделяет кормилу от природы своей субстанции. Напротив, это искусство управляет кормилом, будучи само приведено в движение извне, душа же уделяет нечто телу и приводит его в движение с помощью собственной природы.

Философ, подними свой взор к небу. Ты ищешь небесную душу на земле и на море. Взгляни на солнечный свет. Он, если можно так выразиться, един и неделим и весь находится в любой части воздуха. Солнечный свет освещает и согревает воздух и сам ничего не берет от воздуха, не претерпевает никакого насилия, не марается никакой грязью. Воздух течет, гонимый ветрами, а солнечный свет не покидает своего места, как утверждает Плотин. Солнечный свет, возникая от Солнца, тотчас переходит в воздушное пространство. Солнечный свет не отделяется вторично от Солнца и отражается к Солнцу. Бег солнечного света воздух мертв, поскольку сам он холоден и темен и не имеет никакой формы. Солнечный свет обладает двумя качествами, а именно — он обладает блеском (*fulgor*) и теплом (*calor*). Солнечный свет производит свой блеск в воздухе, но не передает его воздуху, а свое тепло, напротив, уделяет воздуху. С заходом солнца, как считает Плотин, солнечный свет не уничтожается, а тотчас мгновенно уходит вместе с Солнцем, и остатки тепла сохраняются в течение большей части ночи так, словно воздух стал соучастником тепла, а не блеска — или лучше так, если угодно — солнечный свет не уделяет воздуху своего блеска. Но каким иным бытием обладает солнечный свет, если не светом? Ведь без солнечного света не может блистать воздух, но солнечный свет может светить и без воздуха. Поэтому истинна мысль Платона о том, что солнечный свет непрерывно зависит не от какой-то

прозрачности воздуха, но исключительно от Солнца и постоянно сопутствует Солнцу как его непрерывная деятельная способность. Но двинемся дальше. Солнечный свет добавляется к воздуху, в котором солнечный свет светит так, как до того он светил в самом себе. Воздух также светит, но не сам по себе, а через солнечный свет. Неужели одно дело свечение солнечного света, а другое — свечение воздуха? Нет, никоим образом. Ибо, в противном случае, воздух сохранял бы блеск даже при отсутствии солнечного света. Стало быть, свечение является единым, которым светит и воздух и солнечный свет. Но солнечному свету свечение соответствует по сущности, а воздуху — по соучастию. Следовательно, и тому и другому определенным образом принадлежит единое бытие. Не солнечный свет находится в воздухе, хотя так обычно говорят. Напротив, воздух находится в солнечном свете, если только то, что уже подвержено претерпеванию, содержится в более обширном и не подверженном претерпеванию начале. Сходным образом Бог спускает вниз душу человека в материю. Человеческая душа тотчас переходит в материю, но не отходит от Бога. Душа одновременно выполняет два действия. Во-первых, она управляет телом, во-вторых, через свой интеллект, душа прикасается к самой истине всех вещей, которая является самим Богом, и делает это неким удивительным, как доказывает Плотин, образом. С другой стороны, как солнечный свет отражается в сторону Солнца, так и душа по своей воле отражается в сторону Бога. Душа делает это, поскольку всегда стремится к доброте всех вещей, которая есть Бог. Человеческая душа наполняет тело без всякой досады, как солнечный свет наполняет воздух, и, подобно тому же, вся целиком присутствует во всем теле, но не страдает, когда страдает тело, однако чувствует и оценивает страдания.

Человеческая душа не вытекает вместе с падением тела, твердо оставаясь на своем месте. Человеческая душа обладает двумя преимущественными силами, а именно, силой выносить суждения и силой давать жизнь. Свою обязанность выносить суждения душа не передает телу, а исполняет сама. Человеческая душа дает займы или дарит телу жизнь, сообщая телу некую образную силу (*vis imaginaria*) своей жизни. По этой причине суждения выносит только душа, а не тело. Живут, однако, и тело, и душа. По этой причине с уходом души полностью уходит способность чувственного восприятия, но следы жизни, как кажется, сохраняются еще некоторое время, а именно тепло и движение. Бытие души есть жизнь души, поскольку сущностью души является жизнь, благодаря которой в соответствии с формой живет тело. Бытие одушевленного существа есть не что иное, как жизнь. Но сама жизнь соединенной с телом души не отличается от жизни самого составного начала.

И то и другое живет, словно одной и той же жизнью — иначе говоря, и то и другое живет сущностью души. При этом душа живет своей сущностью, а тело — чужой. В результате большая часть людей считает, что душа и тело живут единым началом. И душа, и тело являются и считаются живущими началами — душа живет своим, а тело чужим началом.

И как мы говорили выше, душа не находится в теле, хотя именно так и кажется тем, кто, видя тело, но не видя души, полагают, что душа скрывается в теле, словно в сосуде. Те же, кто рассматривают душу как входящую внутрь тела и выходящую из него, как охватывающую и поддерживающую тело, двигающуюся повсюду как персть праха, уверены, что тело находится в душе. Кто может сомневаться в том, что душа обширнее тела, хотя одной своей частью она равна телу, а именно, своей жизнетворной потенцией, но другой своей частью, а именно, частью, выносящей суждения, она выходит за пределы тела? Стало быть, тело как более узкое и лабильное начало находится в душе, куда более обширной и стабильной, нежели тело, как содержимое в том, что содержит. Хотя душа целиком присутствует в теле, тело не присутствует во всей душе, но лишь в нижней ее жизненной части. Это подтверждается следующим образом. Поскольку душа по своему качественному превосходству намного больше тела и от ее качественного превосходства происходит движение и увеличение (*amplificatio*) тела, то душа неизбежно должна не только присутствовать во всем теле, но также, в соответствии со своим присутствием, как считает Ямвлих, выходить за пределы тела. А поскольку душа неделима, то она полностью находится там, где она присутствует. Тело, с одной стороны, не может быть равным всему качественному превосходству души, а с другой — не может быть равно всему ее присутствию. Это ощутил и отразил в «Тимее» Платон, сказав, что Творец мироздания поместил тело в душе. В десятой книге своего сочинения «О государстве» Платон говорит, что тело мироздания вращается между колен Неизбежности (*necessitas*), иными словами, движется и управляется нижней частью небесной души. В диалоге «Федр» Платон утверждает, что души поднимают свою главу выше неба. Однако, хотя душа настолько превосходит тело, представляется невозможным, чтобы душа могла настолько привлекать к себе материю, чтобы быть в состоянии создать единое составное начало. Поскольку свойством форм является приводить к совершенству и привязывать к себе материю, а также соединять между собой отдельные части материи, то чем форма совершеннее и чем более она господствует над материей, тем совершеннее она может выполнять свои функции. Но это могут выполнять любые низшие формы. При этом что же может препятствовать тому, чтобы это делали и возвышенные формы, лишь бы они стремились

к этому по своим природным качествам. Поэтому если ангельские формы этим не занимаются, то из этого выходит, что они не имеют никакой склонности наполнять своим соединением какой-нибудь вид одушевленных существ. Все платоники и древние перипатетики считали, что наполнение видов одушевленных существ совершается разумами. Не удалось найти никого из них, кто не утверждал бы, что небесные сферы были одушевлены рациональными душами. Среди платоников об этом в особенности свидетельствуют Плотин, Порфирий, Ямвлих и Прокл, а среди перипатетиков — Феофраст, Авиценна и Алгантел. В этом вопросе, как кажется, с нами также согласны Птолемей, Албумазар, Заэл, Манилий и прочие выдающиеся авторы астрономических сочинений, поскольку все они утверждают, что небесные тела наделены божественными душами и разумами и что они, как некие одушевленные существа, повинуются всеобщему правителю — Богу. И это утверждение справедливо. Ведь поскольку эти писатели видели, что некоторые вещи, относящиеся к области духа, предвозвещаются звездами, то считали, что это может происходить только в том случае, если звезды являются одушевленными началами и видят грядущие деяния людей, объявляя о них своими знаками. Кроме того, как лучи небесных тел, направленные на наши тела, так и лучи духов тех же самых небесных тел неизбежно влияют на дух людей. Названные мною авторы считают, что эти в высшей степени упорядоченные причины посылают людям все только благое и упорядоченное. Однако из-за смещения множества различных находящихся вокруг нас причин и из-за порочности материи послания звезд могут извращаться настолько, что свойственная Меркурию предусмотрительность превращается в лукавство, а свойственное Марсу великодушие — в ярость, прелесть же Венеры обращается в похоть. Сходные изменения происходят и с прочими знаками. Солнце также посылает нам свои ласковые лучи, но здесь на земле мы часто получаем от них ожоги. Однако оставим все это в настоящий момент в стороне, как излишнее для нашего рассуждения.

## ГЛАВА 6

*О том, что разум является формой тела, явствует из человеческих рассуждений и действий. Доказательство первое того, что человек является рациональным одушевленным созданием*

Но не только порядок природных явлений доказывает, что одна и та же душа и размышляет в человеке, и чувственно воспринимает, как мы уже продемонстрировали это в предшествующих наших

рассуждениях, но это же доказывают и мысли истинных мудрецов и человеческая деятельность. Все философствующие сошлись на том, что человек является неким видом вещей, чьим отличительным признаком, которым он разнится от неразумных существ, является рациональное начало. Но отличие всегда получают от внутренней формы вещи. Все отличается от иного по виду только своей внутренней природой. Рациональное начало не берется от такой души, которая способна только мыслить, поскольку в такой душе присутствует только частичное рациональное начало. Человек, напротив, в своих словах и делах стремится рациональным образом к общему благу и красоте. Стало быть, отличие человека идет от всеобщего рационального начала, а оно находится в разуме. Стало быть, разум является той формой, через которую каждый из нас находит свое место в человеческом виде. Если бы разум был отделен от человека в соответствии со своим бытием, то не существовало бы единого вида, состоящего из разума и человека. Человек по причине своей внутренней плоти именовался бы скорее человеком плотским, нежели человеком рациональным по причине своего внешнего рационального начала. И пусть Аверроэс не утверждает, что человек есть нечто, составленное из одушевленного размышляющего начала и разума и что все это составное начало именуется рациональным началом по второй своей части точно так же, как тело называется курносым оттого, что у него курносый нос. Дело в том, что, во-первых, нос является продолжением тела, а разум не является продолжением размышления. Далее, разум такого рода является неким видом, существующим отдельно от мыслящего одушевленного существа, и само одушевленное существо является видом, отдельным от разума. Обозначение различия не переходит от одного вида к другому, отдельному от него виду. У Аверроэса не говорится, что разум является способным к размышлению (*mens cogitativa*) и чувственно воспринимающим по причине того, что душа способна к размышлению, к которой разум приближается. Точно так же не говорится, что мыслящая душа является рациональной и интеллектуальной по причине разума. С другой стороны, название различия не переходит на нечто третье — производное от первого и второго, ибо одно различие требует какого-нибудь вида одного вида, и наоборот, один вид требует одного различия. Приводимые Аверроэсом начала не создают единого вида, поскольку они не сходятся ни в единой сущности, ни в едином бытии. Да и вообще смешно слышать, что человек получает различие, благодаря которому он является человеком, от единого и отделенного разума, ведь тогда отдельные личности будут одним человеком, при этом будет много одушевленных начал, природа вида останется всеобщей и в то же время сделается частичной.

Не менее смешным является помещать человеческий вид в это скопление (*simulus*), поскольку в этом случае не будет ни простого единства, ни простого, если можно так выразиться, сущего (*ens*). Не будет никакого субстанционального вида вещей, но будет случайно образовавшееся скопление. Дело в том, что из двух вещей, существующих в действии через самих себя и в соответствии с их собственным совершенным видом, возникает отнюдь не истинное, а ложное в самом себе единство. При этом соединять это единство будет иное начало, ибо не бросает себя в лоно иного то, что полностью может существовать само по себе, и не допускает внутрь себя иное естественным путем то, что довлеет самому себе. Напротив, поскольку все вещи в отдельности взаимно разделяются по своим деятельным способностям, то действие является началом разделения. То, что существует благодаря действию, противится соединению. Но разум и одушевленное начало — оба существуют благодаря действию и не могут соединяться с иным, как мы покажем это в наших дальнейших рассуждениях. Аристотель в седьмой книге этических сочинений доказывает, что в душе существует универсальное рациональное начало, благодаря которому мы живем и чувственно воспринимаем окружающий нас мир и по причине которого мы носим название рациональных созданий. В первой книге Аристотель говорит, что разум находится в душе точно так же, как зрение находится в глазу. Далее он говорит, что существуют две части души, а именно часть рациональная и часть, лишенная рационального начала. Часть, лишенную рационального начала, Аристотель разделяет на две части — на питающую часть, никогда не повинующуюся рациональному началу, и на чувственно воспринимающую часть, которая иногда подчиняется рациональному началу. Рациональную часть души Аристотель точно так же делит на активную рациональную часть и на созерцательную рациональную часть. Моральные качества превосходства Аристотель помещает в нашем волевом начале и стремлении, которое подчиняется рациональному началу, а начала моральных качеств превосходств он помещает в активном рациональном начале. Что касается созерцательного качественного превосходства, то Аристотель помещает его в созерцательном рациональном начале. То же самое Аристотель делает в шестой книге, где он также утверждает, что рациональная сила является частью человеческой души и что она выполняет функцию познания и функцию управления человеческими делами посредством искусства и благоразумия. Кроме того, рациональная сила, по Аристотелю, с помощью своей мудрости, поддерживаемой интеллектуальным восприятием и научным знанием, созерцает природные и божественные дела. В книге, озаглавленной «Проблемы», Аристотель говорит, что природа, мать и творец всего,



дала нам два инструмента, которыми мы в состоянии пользоваться вместо внешних инструментов. Она дала руки нашему телу и разум нашему духу. Разум, говорит Аристотель, также следует причислять к вещам, данным нам природой, поскольку разум выполняет функцию инструмента. Так Аристотель говорит в этой книге.

## ГЛАВА 7

*Второе доказательство того, что человек интеллектуально воспринимает*

АРИСТОТЕЛЬ считает, что человек является рациональным существом, состоящим из тела и разума. Поэтому в первой книге своего сочинения, посвященного исследованию этических вопросов, говоря о счастье человека, он утверждает, что человеку свойственно рассуждать, поскольку способность рассуждения относится к собственной деятельной способности человека. В десятой книге того же сочинения Аристотель говорит, что собственной деятельной способностью человека является интеллектуальное восприятие, поскольку оно существует в соответствии с человеческим разумом. Интеллектуальное восприятие в большей степени свойственно человеку, нежели чувственное восприятие, являющееся высшей частью души. Аристотель прибавляет к этому, что мы являемся разумом, и даже более всего разумом, хотя утверждает при этом, что мы представляем собой составные начала. Аристотель рассуждает так, словно, по его мнению, разум является самой природной формой человека. В первой книге сочинения «О душе» Аристотель говорит, что скорее следует говорить, что человек интеллектуально воспринимает посредством интеллектуальной души, чем душа сама интеллектуально воспринимает. Аверроэс признает, что интеллектуальное восприятие, равно как и чувственное восприятие, есть неотъемлемое свойство всего составного начала в целом. Каждый в отдельности взятый человек на собственном опыте познаёт, что он интеллектуально познаёт в самом себе нечто и что он делает это с помощью способности интеллектуального восприятия. Каким образом в данный момент мы могли бы исследовать природу интеллекта, если бы интеллектуально не воспринимали самих себя? В нашем суждении мы больше используем интеллект, нежели фантазию, которая часто испытывает внешнее принуждение. Интеллект нам ближе и естественнее, нежели фантазия. Если сторонникам Аверроэса задать вопрос, что же, собственно, есть то, что интеллектуально воспринимает, поскольку Аристотель и Аверроэс говорят, что именно человек интеллектуально воспринимает, то аверроисты ответят, что разум не является этим интеллектуально

воспринимающим началом, поскольку разум не является человеком. Не является интеллектуально воспринимающим началом и одушевленное мыслящее существо, поскольку оно не обладает качественным превосходством интеллектуального восприятия. Этим интеллектуально воспринимающим началом, согласно авероистам, является некое скопление, состоящее из разума и такого рода одушевленного существа, а также деятельной способности разума, являющейся интеллектуальным восприятием. Все это авероисты приписывают целому, поскольку деятельная способность части целого часто приписывается всему целому. Но это довольно глупо, во-первых, потому, что такого скопления не существует ни в одном из видов и ни в одном из родов. Это скопление не имеет того единства, какое требуется в такой единой деятельной способности, какой является интеллектуальное восприятие. Далее, это глупо потому, что часть деятельной способности лишь тогда можно приписать целому началу, когда означенная часть либо соединяется с другой частью в единую сущность, как например когда мы говорим, что видим человека, поскольку этого человека видит наш глаз, либо когда эта часть соединяется с другой частью в единое бытие, как например когда мы говорим, что огонь нагревает с помощью нагревания, происходящего от жара и формы, а эта форма является частью огня и способна приводить путем придания формы к единому бытию другую часть огня, а именно — материю. Еще часть деятельной способности можно приписать целому, если одна часть соединяется с другой частью в единый результат, возникающий от деятельной способности, например, когда мы говорим, что наша душа вместе с нашей рукой размахивает мечом, поскольку такое приведение предмета в движение идет от души к мечу посредством руки. Но разум, согласно воззрениям авероистов, как известно, не продолжается вместе с одушевленным началом, не переходя ни в единую сущность, ни в единое бытие, ни в единый результат движения, поскольку интеллектуально воспринимающая способность никогда не покидает границ разума и потому не может соединяться с кем-то иным, кроме разума. Кроме того, интеллектуально воспринимающая способность не может выполнять свою функцию с помощью какого-либо инструмента. По этой причине авероисты вынуждены, вопреки своему главе Аристотелю, признать правильной формулировку, что разум интеллектуально воспринимает, а неправильной — что человек интеллектуально воспринимает. Это можно принять только в переносном смысле и без надлежащего рассуждения. И пусть они не приводят известный пример с небом, а именно, что небо приводит в движение само себя, поскольку одна часть неба заставляет двигаться другую часть неба. Пусть не утверждают, что человек интеллектуально воспри-

нимает, потому что интеллектуально воспринимает его часть. Эти два примера разноречивы. Дело в том, что движение от разума неба переходит к небу. Напротив, интеллектуальное восприятие не переходит от человеческого разума к одушевленному существу, и от одушевленного существа не переходит к разуму. Но аверроисты снова приведут другой, не менее смешной, пример: некоторые, де, утверждают, что небо интеллектуально воспринимает, хотя на это способна только одна его часть. О небе редко можно услышать, что оно интеллектуально воспринимает, зато о человеке это можно услышать часто. Всякий, кто скажет так о небе, выскажется ложно и глупо, если только он, быть может, не считает, что разум неба сходится с небом в единый вид.

Равным образом все те, кто утверждают, что все люди интеллектуально воспринимают через единый, отделенный от людей разум, впадают в не меньшее безумие, чем те, кто стали бы говорить, что все люди видят через отделенный от людей глаз. Наконец, когда у аверроистов спрашивают, почему они считают, что мы действуем на основании того, что действует отделенный от тела разум, они отвечают: потому что разум не является формой, от которой мы получаем свое существование, а является формой, от которой мы получаем способность действовать. Этот ответ смешон, поскольку доказывает то же самое через то же самое (*idem per idem*). Аверроисты утверждают, что между разумом и фантазией одушевленного существа существует достаточно тесная, как они полагают, связь, благодаря которой возникает единый и интеллектуально воспринимающий человек. Причина этого, по их мнению, в том, что разум почерпает тот вид, с помощью которого он интеллектуально воспринимает, от подобия (*simulacrum*), которое наша фантазия сформировала себе посредством чувственного восприятия. Если вид есть форма разума, а подобие есть форма фантазии, то, как считают аверроисты, из этого следует, что сколько раз вид соединяется с подобием, столько же раз разум входит в союз с фантазией. Вид соединяется с подобием, по их мнению, столько раз, сколько раз вид оказывается в зависимости от подобия. Это происходит, как они считают, столько раз, сколько раз человек начинает что-либо созерцать. Мы не считаем такое соединение достаточным. Каким образом умственно воспринимающий вид может быть тем узлом, с помощью которого фантазия связывается с разумом? Этот умственно воспринимающий вид обладает таким качеством, что равен подобиям фантазии до тех пор, пока остается отделенным от разума и находится в соединении с подобиями, создаваемыми фантазией. Как только этот умственно воспринимающий вид становится в разуме универсальным, он отходит от подобий фантазии. Следовательно, умственно воспринимающий вид никогда не привяжет

нашу фантазию к разуму, поскольку не может одновременно существовать и в разуме, и в фантазии.

Действие интеллектуального восприятия находится исключительно в нашем разуме, и это никто не берется отрицать. С другой стороны, разум обычно воспринимает лишь то, чей вид он имеет в себе и с чем сам имеет сходство. Из того, что разум получает от подобий, созданных фантазией, тот вид, с помощью которого, он собирается что-то интеллектуально воспринимать, никоим образом не следует, что фантазия способна интеллектуально воспринимать что-либо. Напротив, скорее сама фантазия или ее подобия становятся объектами интеллектуального восприятия. Стало быть, всякий, кто соединяет разум с фантазией, признается в том, что из этих двух начал он создает нечто единое, наделенное способностью интеллектуального восприятия. Этим он, самое большее, добивается того, что из интеллектуально воспринимающего начала и интеллектуально воспринятой, находящейся вне разума вещи создает единое интеллектуально воспринимающее начало, точно так же, как если бы он из зрения и увиденной зрением вещи создавал некое единое, способное видеть начало. Если только кому-то было бы угодно из умственно постигающего разума и фантазии — либо интеллектуально понятой, либо приведенной каким-то образом в движение через действие интеллектуального восприятия — вновь создать единое действие интеллектуального восприятия, в котором и разум, и фантазия вместе воспринимали бы некую вещь, помещенную вне пределов фантазии. Это выглядело бы примерно так, как если бы кто-то захотел, чтобы из согревающего огня и согретого огнем воздуха возникло нечто единое согревающее начало, поскольку пронизанный огнем воздух согревает руку. Если бы такое случилось, это означало бы, что высокий и отделенный разум соединил свою интеллектуально воспринимающую силу с фантазией так же, как огонь соединяет с воздухом свое тепло прежде, чем соединяет с воздухом свое внешнее действие нагревания. Поскольку действие интеллектуального восприятия всегда заключено в интеллекте и не выходит за его пределы, почему передача кому-либо интеллектуального восприятия без разума невозможна? Разум находится внутри человеческого тела в качестве формы — именно этот вопрос мы сейчас и обсуждаем. Но такое соединение невозможно, поскольку интеллектуальное восприятие не выполняется посредством инструмента. Наконец, чтобы доказать, что интеллектуальное восприятие является общим в этом всеобщем скоплении, аверроисты снова выводят в середину такое соединение, чтобы получалось так, что каждый раз, когда фантазия воспринимает образ вещей, тот же самый образ вещей воспринимает разум. Этот образ в фантазии именуется у аверроистов фантазмом (*phantasma*)

и представляется им частным и многообразным. В разуме этот образ именуется у аверроистов интеллектуально воспринимаемым видом (*intelligibilis species*) и представляется им абсолютным и единым. Но поскольку и фантазм, и интеллектуально воспринимающий вид суть одна и та же форма, то единое составное начало, именуемое человеком, состоит из того и другого. И так как интеллектуальное восприятие следует за интеллектуально воспринимающим видом, а вид есть форма составного начала, то интеллектуальное восприятие непосредственно прикреплено к составному началу. Примером такого соединения аверроисты приводят человеческий глаз, в котором находится зрительный дух (*spiritus visivus*). Свет, окрашенный образом цвета, проникает в зрительный дух, а последний, в свою очередь, проникает в свет, в котором образ цвета, находящийся в свете, и образ цвета, находящийся в зрительном духе, является одним и тем же, и на этом основании создает единое начало из света и духа.

Однако мы не согласны с тем, что одна и та же форма полностью берется и от вечного субъекта, и от ближайшего к нему, подверженного порче, субъекта, ибо все формы обладают столь различными способами существования, сколь различны те субъекты, от которых берутся эти формы. Стало быть, форма в разуме и форма в фантазии будут иметь различное бытие. Но там, где существуют два, отличных друг от друга бытия, существуют и две отличные друг от друга формы, являющиеся началами бытия. Даже если мы допустим, что в том и другом бытии находится одна и та же форма, то и в этом случае интеллектуальное восприятие не будет общим. Дело в том, что интеллектуальное восприятие находится только там, где существуют собственные внутренние начала интеллектуального восприятия. Таких начал два — интеллектуальное качественное превосходство и совершенно независимый интеллектуально воспринимающий вид. Но в фантазии отсутствует как интеллектуально воспринимающая сила, так и абсолютный интеллектуально воспринимающий вид. Следовательно, выдвигаемый аверроистами узел (*nodus*) нисколько не способствует интеллектуальному восприятию человека. Точно так же образ цвета (*imago coloris*), хотя и является одним и тем же и в свете, и в духе, не будет способствовать тому, чтобы свет или составленное из света и духа начало могло видеть. Способностью видеть обладает только зрительный дух, в котором одном находится и зрительное качественное превосходство, и образ цвета в соответствии со способом зрительного восприятия. И пусть аверроисты не упрекают нас в том, что, согласно нашему представлению, интеллектуально воспринимающая сила и абсолютный интеллектуально воспринимающий вид интеллектуально воспринимают по той причине, что фантазия предлагает интеллекту то, что

интеллект будет в дальнейшем воспринимать, ибо одушевленное существо, сходным образом состоящее из света и духа, получает название зрительно воспринимающего существа. Об этом существе можно сказать, что оно будет полностью способно видеть, поскольку свет предлагает духу то, что дух видит. Итак, пусть аверроисты образумятся и, идя за своим Аристотелем, согласятся, что то, с помощью чего что-либо выполняет свое действие, является его собственной формой, образующей его вид. Собственным действием человека является интеллектуальное восприятие, с помощью которого человек в своем виде отличается от действий неразумных существ. По этой причине благодаря своему интеллекту, как внутренней форме своего вида, человек в своем бытии отличается от иррациональных одушевленных существ. Разве Аристотель, исходя из этого, не доказывает, что душа является формой, благодаря которой одушевленное существо живет и чувственно воспринимает, а человек еще и интеллектуально воспринимает и делает это с помощью интеллекта. В том своем рассмотрении, где Аристотель исследует начало, благодаря которому мы интеллектуально воспринимаем, он показывает природу разума. Аристотель говорит, что интеллектуально воспринимающей частью души является та часть, с помощью которой мы интеллектуально воспринимаем. То обстоятельство, что Аристотель употребляет в этом случае множественное число, указывает не на что-то отдельное, а на то, что мы способны в собственном смысле этого слова интеллектуально воспринимать. В самой душе человека Аристотель помещает как действующий, так и воспринимающий интеллект. Во второй книге трактата «О душе» он говорит, что таково общее определение всякой души. Душа есть действие органического физического тела, обладающего по своей потенции жизнью. Или так: душа есть начало жизненного процесса, начало чувственного восприятия, начало движения в пространстве и начало интеллектуального восприятия. С другой стороны, душа есть то, чем мы живем, то, чем мы чувствуем, и то, чем мы в первую очередь интеллектуально воспринимаем. Из этих двух описаний Аристотель выводит первое описание, словно через силлогизм. Но поскольку силлогизм не должен строиться из равнозначных терминов, то слово действие (actus) обозначает повсюду одно и то же, иными словами, обозначает природное действие тела. Аристотель сам тотчас указывает на это, когда присовокупляет разделение субстанции на материю, форму и на то, что составляется из материи и формы. Он говорит, что всякая душа является формой, составляющей вторую часть составного начала. В другом месте Аристотель объясняет, что там, где присутствует потенция интеллектуального восприятия, присутствуют и потенции чувственного восприятия и питания. И подобно тому как треугольник присутствует внутри

квадрата, так и оживляющая душа заключена внутри чувственно воспринимающей души, а последняя находится внутри интеллектуально воспринимающей души. И хотя Аристотель говорит, что сила интеллектуального восприятия отделяется, — иными словами, отличается и является подверженной отделению от прочих сил как непрерывное начало от склонного к падению начала — однако, интеллект, по его словам, отличается от всего прочего, например у субъекта, как считали древние, которые, как кажется, уделяли рациональное начало голове, гнев — сердцу, а похоть — печени. Интеллект отличен от некоего рационального начала так, как, например, на одной и той же поверхности впадина отличается от выпуклости. Кроме того, Аристотель, особенно по сравнению с прочими, хвалит тех, кто считает, что душа человека бестелесна и при этом является чем-то относящимся к телу — иными словами, является действием такого-то качества, находящимся в субъекте такого-то качества. На этом основании в третьей книге сочинения «О душе» Аристотель говорит, что поскольку интеллект не отделен от тела, то в другом месте следует провести исследование на предмет того, может ли интеллект интеллектуально воспринимать отделенные от тела формы. А во второй книге «Естественных вопросов» Аристотель самым очевидным образом утверждает, что душа человека является природной формой, в одно и то же время и отделенной от материи, и соединенной с ней. Душа соединена с материей, говорит Аристотель, потому, что душа является пределом человеческого рождения. То, что душа отделена от материи, Аристотель, как я полагаю, говорит, имея в виду интеллектуальное восприятие души. Однако такое мнение не является правильным ни касательно мыслящей души, ни в отношении единого разума. В двенадцатой книге «Божественных вопросов», где Аристотель опровергает тезис о том, что формы предшествуют своей материи, он также утверждает, что формы следуют за материей. Аристотель допускает, что только одна форма предшествует материи, а именно интеллектуально воспринимающая душа, и прямо говорит, что наша душа является формой тела. Душа берет свое начало вместе с телом, но не заканчивает вместе с ним свое существование. Эти слова не относятся к разуму, как его понимает Аверроэс, который причисляет разум скорее к движущим, а не к формальным причинам. Разум у Аверроэса предшествует человеческому телу и не соединяется с нашим телом в момент нашего рождения. Это противоречит тому, как это видит Аристотель во второй книге своего сочинения «О животных». Аристотель уделяет нам интеллект с самого нашего рождения, и этот интеллект нисходит, по его мнению, извне. Феофраст и Фемистий также признают, что интеллект присущ нам изначально и что он является началом нашей души.

Поэтому если у Аристотеля мы читаем, что то, что однажды рождено на свет, непременно будет подвержено порче, то это не имеет отношения к душе, созданной в какой-то момент, а не рожденной в ходе движения.

Но пусть все, что имеет начало, будет, по Аристотелю, подвержено порче. Лишь бы все это было таковым по своей природе. Однако все подверженное порче по своей природе постоянно сохраняется благодаря божественному качественному превосходству. Это качественное превосходство, по мнению Аристотеля, проистекает от Бога без всякого посредника. Это мнение, полностью принадлежащее Пифагору, нашло поддержку у Платона. Если рождение людей имело место всегда, то ныне должно существовать бесчисленное множество душ — лишь бы все они находились внутри одного и того же вида, при этом не может существовать бесконечного числа видов. Однако те вещи, которые принадлежат сфере духа и относятся к одному и тому же самому виду, могут быть бесчисленными. Перипатетики утверждают это, приводя такой пример: от света и цвета в воздухе возникают бесчисленные образы. Однако существуют некоторые философы, считающие, что люди рождались не всегда. Я оставляю сейчас в стороне известное мнение пифагорейцев о том, что люди существовали всегда и что также всегда существовало определенное число душ, которые лишь меняли свое местопребывание в разных телах.

## ГЛАВА 8

### *Третье доказательство, основанное на том, что человек может свободно приводить себя в движение*

ВСЕ платоники и перипатетики согласны в том, что человек приводит в движение самого себя и что деятельные способности людей расположены так, что сам действующий человек является хозяином собственных действий. Однако рациональное действие прежде определенным образом совершается в рациональном рассуждении. Платоники и перипатетики считают, что рациональное суждение сначала принимает универсальное правило, затем присоединяет к нему частное мнение и наконец выносит свое заключение. Это происходит по следующей цепочке: следует выбирать все хорошее; эта пища является хорошей; следовательно, следует избрать эту пищу. Первая часть этого рассуждения принадлежит исключительно разуму. Вторая может принадлежать также и фантазии, и точно так же третья часть. И как исключительно разуму принадлежит универсальное правило оценки блага, точно так же разуму принадлежит



всеобщая воля к обладанию благом. Фантазии может принадлежать только частичное мнение и частичное стремление. Когда платоники и перипатетики утверждают, что человек свободно приводит в движение самого себя, они подразумевают при этом не только разум, которому в большей степени свойственно приводить в движение трудовой процесс, нежели самому приходить в движение. Платоники и перипатетики имеют в виду не только одушевленное существо, которому более свойственно приходить в движение и принуждаться к труду, нежели самому свободно действовать. Они подразумевают и то и другое, а именно и разум, и одушевленное существо. Поэтому, если и то и другое одновременно создают некий вид и единую человеческую личность, то в этом случае разум явится оживляющей тело формой. Иначе нигде нельзя обнаружить ничего, что могло бы свободно приводит само себя в движение. Некий близкий к одушевленному существу разум будет побуждать одушевленное существо к движению, подобно тому как сила броска, вложенная в камень, толкает камень ввысь. Таким образом, будет выдуманно имя свободы, как была выдумана личность человека. Но в целом, если выставить в качестве тезиса единый разум, что и делает Аверроэс, то как бы ты ни ответил на поставленный вопрос, ответ будет либо абсурдным — либо соответствовать нашему мнению, а вовсе не мнению Аверроэса. Ведь если означенный разум приводит нас в движение своей природой (*natura*), то он будет двигать нас непрерывно одним и тем же образом, как интеллектуальное восприятие приводит в движение небо. Дело в том, что аверроисты уделяют нам то же самое интеллектуальное восприятие, какое они уделяют небу. Если же разум приводит нас в движение своей волей (*voluntate*), то он принуждает нас своей волей, и в этом случае мы никогда не будем свободны, и в иерархии вещей не будет ничего, что могло бы двигаться свободно. В этом случае разум будет нас принуждать, а не убеждать. Если допустить это, то я задаю вопрос: каким образом я, то есть я, являющийся мыслящим одушевленным существом, воспринимаю увещание (*persuasio*) разума, которого я могу достичь только с помощью моего интеллектуального восприятия? Из этого ясно, что интеллектуальное восприятие принадлежит мне как моя собственность. Это тем более так, поскольку неизбежно, чтобы я, если я двигаюсь в свободном движении, являлся той же самой субстанцией, которая меня побуждает и приводит в движение и которая сама является объектом побуждения и движения, поскольку в противном случае свобода будет пустым названием.

Но давайте подойдем к тому же самому вопросу с другой стороны. Мы знаем, что живое тело чаще всего приводится в движение разумом именно в тех действиях, которые самым упорядоченным образом, под руководством продуманного решения, ведут нас

скорее к рациональной (*finis rationalis*), нежели к телесной цели (*finis corporeus*). На этом основании мы зададим вопрос: движет ли разум тело посредством природного соединения своей субстанции с субстанцией тела или же только посредством своей власти над телом? Нам кажется, что разум делает это не только посредством своей власти над телом. Дело в том, что разум делает это, убеждая или наставляя фантазию так, чтобы она сама приводила в движение члены тела. Но фантазия будет приводить в движение члены тела только в том случае, если будет находиться в согласии с разумом. В действительности же очень часто интеллект приводит в движение тело, действуя против фантазии и настроений наших чувств. При этом стремления наших чувств противятся действиям интеллекта. Стало быть, интеллект приводит в движение члены тела посредством некоего природного соединения своей субстанции — и скорее через свое бытие (*esse*), нежели через свою неограниченную власть (*impetium*) над телом. Поэтому если это происходит вопреки склонности фантазии, то это означает, что интеллект несколько не убедил фантазию. Разум при этом то останавливает движение членов тела, то вновь приводит их в движение, и делает это изнутри тела, заставляя члены тела двигаться в том же самом порядке, в каком их обыкновенно движет фантазия. От кого может укрыться, что в этот момент мыслящая душа словно прекращает свое действие и становится как бы излишней, поскольку разум присваивает себе ее обязанности. Но приводит ли разум в движение члены тела, действуя как природная форма? Да, поскольку разум по своей природе является началом как внутреннего движения, так и неподвижного состояния. И поскольку разум порождает в членах тела внешнее движение, то в еще большей степени он сможет порождать внутреннее движение жидкостей, которые легче привести в движение. Приводя жидкости в движение, разум будет надлежащим образом умерять их качества, приспособлявая их к задачам питания тела. С другой стороны, сколь еще более сможет разум приводить в вибрирующее движение воздух, приходящий в движение даже от легчайшего дуновения ветерка? Умеряя изнутри дыхание, разум будет осуществлять в процессе дыхания чувственное восприятие. Итак, к чему нам наличие двойной души — души интеллектуальной, и души мыслящей. Ведь нам достаточно одной души, и наш разум может воспринимать интеллектуально и чувственно не в меньшей степени, нежели мыслящая душа может чувственно воспринимать и питать. Напротив, наш разум может питать тело, поскольку наделенное жизнью начало может не только питать, но и совершать движения и действия жидкостей. В нас, определенно, присутствует некая сила, которая в некоем более общем представлении рассматривает само бытие и сущее и само рациональное

основание, насколько они являются или не являются чувственно воспринимаемыми. Эта сила способна по своему произволу сравнивать между собой интеллектуально воспринимаемое начало с чувственно воспринимаемым началом или сравнивать отдельные и совокупные интеллектуально воспринимаемые начала с отдельными и совокупными чувственно воспринимаемыми началами. Из этого следует, что эта сила способна познавать все существующее. Но поскольку чувственное восприятие не прикасается к не воспринимаемым чувственно вещам и ничему, что носит более общий характер, нежели весь род чувственно воспринимаемых вещей, а фантазия не способна познавать универсальные начала, то на этом основании только названная выше сила будет разумом. Стало быть, в субстанции разума будет сила, способная распознавать все чувственно воспринимаемые начала, каковой силой обладает и фантазия. Эту силу можно назвать некой выдающегося качества фантазией и интеллектуальным чувственным восприятием. Но там, где присутствует сила чувственного восприятия (*vis sentiendi*), присутствует и действие чувственного восприятия (*actus sentiendi*), лишь бы только не было недостатка в дыхании (*spiritus*), через которое либо выражаются страдания тела, либо просвечивают наружу образы качеств. Но светлое дыхание присутствует в разуме, способствуя его функции чувственного восприятия. По этой причине та фантазия, которая пребывает в субстанции разума, является выдающейся. Влитая в дыхание мозга, эта фантазия совершает мыслительный процесс, а влитая в дыхание глаз, видит, изливая множество сил из этого единого источника. Поэтому если у Аверроэса телесная фантазия играет роль служанки при интеллектуальной субстанции в действии интеллектуального восприятия, то почему же у нас дыхание, которое сопровождает телесную фантазию, не может служить той же самой субстанции разума для выполнения действий той фантазии, которая сопровождает наше интеллектуальное восприятие? И если земельные члены тела подхватывают исходящее из разума движение и пересылают его на внешние объекты, что препятствует тому, чтобы огненные дыхания, озаренные присутствием разума, преподносили фантазии разума встречающиеся на его пути образы тел? (Каковым образом в одной и той же субстанции разума помещается сила интеллектуального, чувственного восприятия и питательная способность.) В этой единой субстанции состоит также способность свободно действовать и двигаться. Ведь когда мы собираемся делать что-либо на основе нашего рационального начала, то этому неизбежно предшествует в нас разумное рассуждение (*ratiocinatio*), о котором мы сказали выше. Эта сила никогда не претворится в действие, если она, словно розданная многим людям, будет распылена по многим субстанциям. Дело в том, что

всякий результат следует возводить к единственной главной причине, в которой сосредоточено все рациональное основание и вся деятельная способность. Однако рациональное начало человеческой деятельности состоит в названном выше разумном рассуждении. Стало быть, все рациональное основание человеческой деятельности заключено в природе нашего разума. Эта природа человеческого разума будет достаточным началом человеческой деятельности. Дело в том, что в природе человеческого разума полностью находится разумное рассуждение. При этом природе человеческого разума единственно подчиняются члены нашего тела. Глаз, язык, рука, нога, так легко, так быстро и так старательно воспринимают и исполняют отдельные приказы нашего разума, что невозможно поверить, что наш разум не является собственной формой членов нашего тела, их родственником и их правителем.

#### ГЛАВА 9

*Четвертое доказательство, состоящее в том, что силы нашей души то взаимно препятствуют одна другой, то взаимно приводят друга друга в движение*

Всякий раз, когда одна природа, имеющая различные действующие силы слишком сосредотачивается на действии одной из этих сил, она почти полностью прекращает действие другой силы. По этой причине сотрапезники с трудом могут одновременно и внимательно слушать звучание лиры и наслаждаться блюдами трапезы. Поэтому если сосредоточенное наслаждение яствами не препятствовало бы прослушиванию музыки, то мы имели бы право утверждать, что две эти силы относятся не к одной субстанции, а к двум. Интенсивные действия при поглощении пищи и чувственного восприятия затрудняют человеческое интеллектуальное восприятие, а интеллектуальное восприятие, в свою очередь, затрудняет действия питания и чувственного восприятия. Это означает, что интеллект является силой той же самой души, которой принадлежит качественное превосходство питания и чувственного восприятия. На это последователи Аверроэса ответят, что чувственное восприятие и фантазия суть две силы нашей души и что по этой причине они препятствуют одна другой. Однако когда действие фантазии ослаблено по причине чрезмерного напряжения чувственного восприятия, то ослабляется и действие нашего разума. Дело не в том, что наш разум находится в той же самой душе, что и наша фантазия и чувственное восприятие, а в том, что наш разум для создания видов и их созерцания нуждается в услугах фантазии. Последователям

Аверроэса не пристало говорить о том, что фантазия ослабевает из-за напряжения нашего чувственного восприятия, ибо они полагают, что фантазия есть не что иное, как движение, возникающее под воздействием наших чувств. Кроме того, мало правдоподобно и то, что фантазия сильно ослабляется из-за процесса питания. Оставим, однако, в данный момент в стороне процесс питания и чувственного восприятия и рассмотрим фантазию и разум.

Я, определенно, испытываю на самом себе то, что человеческое интеллектуальное восприятие, иными словами, рациональное начало, ослабевает под воздействием чрезмерно напряженной фантазии, и, наоборот, с ослаблением напряжения фантазии возрастает сила интеллектуального восприятия. Когда фантазия, даже если она трезва и разумна, чрезмерно диктует свою волю, разум, иначе говоря, рациональное начало, остается полностью свободным и ничем не занятым, и наоборот. Таким образом, если чувственное восприятие будет здоровым, оно будет отвлекать нашу фантазию в тот момент, когда оно будет старательно занято внешними объектами, и наоборот. С другой стороны, когда у спящих, пьяных, разгневанных, влюбленных или находящихся в состоянии умственного исступления или безумия людей фантазия полностью овладевает вниманием духа и прокручивает в себе собственные образы, разве не полностью усыпляется в этот момент суждение человеческого разума, иначе говоря, рационального человеческого основания? А когда у созерцающих людей горящий взор сосредотачивается на божественных вещах, разве не полностью умолкает в этот момент их фантазия, а если она и вторгается, то разве не получает она тотчас от рационального основания приказ молчать? Разве позволено в этот момент чрезмерное проявление аффектов, разве позволено аффектам выступать за привычные для них пределы? Таким образом, кто станет отрицать, что разум и фантазия, принадлежащие одной и той же душе, являются силами этой души, поскольку своим напряжением они взаимно ослабляют друг друга? Впрочем, давайте сделаем уступку аверроистам и допустим, что между разумом и фантазией существует такое взаимное движение, какое существует между общим и частным чувственным восприятием. И как образ вещи светится в глазу, а затем отбрасывает свет на наше чувственное восприятие и как, сходным образом, акт визуального восприятия переливается от глаза к общему чувственному восприятию, так подобия (*simulacra*) и действия (*actus*) от фантазии постоянно посылают вспышки света нашему разуму. Мне кажется, что между разумом и фантазией существует еще большая связь, нежели между внутренним и внешним чувственным восприятием. Дело в том, что разум отбрасывает в сторону фантазии как подобия, так и действия. Но ни я не вижу, каким образом внутреннее и внешнее чувственное

восприятие отбрасывает подобия и образы к нашему глазу, ни сами внутренние и внешние чувственные восприятия не обнаруживают этого процесса. Поэтому, если сторонники Аверроэса будут утверждать, что такой процесс порой происходит во время сна, я не стану с ними спорить. Со своей стороны я приведу то, в чем взаимное общение (*vicissitudo*) разума и фантазии превосходит взаимное общение внутреннего и внешнего чувственного восприятия. Дело в том, что между разумом и фантазией существует взаимный обмен (*mutua commutatio*) не только вида и действия, но также аффекта и состояния. Между внутренним и внешним чувственным восприятием такого обмена нет. Итак, разум обладает гораздо более тесным родством с фантазией и связь (*copula*) между ними гораздо более прочная, нежели связь между внутренним и внешним чувственным восприятием. Однако поскольку и внутреннее, и внешнее чувственное восприятия пребывают в одной и той же душе, то почему бы разуму и фантазии также не пребывать в одной и той же душе? Почему вечный от Бога человеческий разум почти постоянно испытывает влияние подверженной времени фантазии настолько, что угождает и повинуется ей, и когда фантазия страдает или радуется, разум сострадает, если можно так выразиться, и сорадуется вместе с нею? Ответ на этот вопрос может быть только следующий: в основе того и другого лежит фундамент той же самой природы и субстанции.

Каким образом предельная сила фантазии часто сопровождает в процессе действия почти беспредельную силу человеческого разума и каким образом фантазия достигает тех границ, на которые взирает разум? Это можно объяснить только так: в основе и разума, и фантазии лежит общая материя. По этой причине интеллект не обретал бы столь легко свойства фантазии, а фантазия не обращалась бы столь легко в интеллект, и интеллект не становился бы порой иррациональным, а фантазия рациональной, если в основе и того и другого не находился бы общий субъект — подобно тому как одно колесо приводит в движение другое. Оба они опираются на один и тот же механизм, так же и оба означенные стремления — рациональное и иррациональное — легко приводят одно и другое во взаимное движение как стремлением, так и суждением. Дело в том, что они оба находятся в одной и той же субстанции души. Отсюда знаменитое высказывание Аристотеля в третьей книге сочинения «О душе»: каким образом одна сфера приводит в движение другую сферу, точно таким же образом желание приводит в движение нашу волю. Желание не могло бы приводить нашу волю в движение, если бы она не была подобна более высокой сфере, влекущей за собой стоящую ниже сферу. Но такого утверждения не выскажет, пожалуй, никто, или следует признать, что сфера соединена с тем же самым искусным творением, что и разум.

## ГЛАВА 10

*Пятое доказательство, состоящее в том,  
что отделенный разум не имеет  
нужды в фантазии*

ПРИРОДА разума не имеет у Аверроэса общего бытия с телом. Разум не обладает, по Аверроэсу, общим бытием. Отсюда, разум не имеет возникновения ни по своей сущности, ни согласно своему приготовлению к существованию. Разум не создает в своем существовании какого-либо вида и не исчисляется в соответствии с численностью тел. Стало быть, если разум обладает способом бытия, полностью отделенным от одушевленного существа, он будет обладать и совершенно отделенным от тела способом познания (*cognitio*). По этой причине нет такого рационального начала, которое могло бы принудить наш разум черпать виды из подобий (*simulacra*) фантазии. Нет такого рационального начала, которое принудило бы наш разум в изучении вещей, особенно вечных вещей, иметь нужду в подвижном, длящемся лишь некоторое время, действии фантазии. Человеческий разум, без сомнения, будет подобен высшим разумам и будет стоять гораздо ближе к ним, нежели к телесным качествам. Стало быть, наш разум в большей степени умственно постигает высшие разумы, нежели телесные качества, и делает это по способу высших разумов. Это говорит против учителя Аверроэса, Аристотеля, который пишет, что человеческий разум не способен интеллектуально постигать без помощи подобий. Но подобия (*simulacra*) принадлежат телам, а не разумам. Вообще, первыми родственными человеческому интеллекту объектами являются общие природы природных вещей и соединенные с телами, но отделяемые от тел рациональные начала. Поскольку дело обстоит так, мы можем утверждать, что человеческий интеллект обладает такими качествами, что является и соединенным с телом, и может отделяться от тела. Так как человеческий интеллект соединен с телом, он почти непрерывно обращает себя к подобиям. По причине же того, что человеческий интеллект соединен с телом, он обращает себя к соединенным началам. А вследствие того, что человеческий интеллект соединен с телом так, что может от него отделяться, он обращает себя тем способом, который позволяет ему снова отделяться от объекта — иными словами, с помощью абстракции (*abstrahendo*) и отделения (*separando*). Вместе с тем разумы, которые являются не только способными к отделению, но и являются уже отделенными, созерцают отделяемым образом (*separabili modo*) отделенные объекты. Итак, чтобы суммировать нашу мысль, скажу, что, как мне кажется, ничто не доказывает в большей степени

тезис о средней природе человеческого разума, как его обоюдная склонность и к высшим разумах, и к телесным качествам. Если наш разум начинает посредством интеллекта с тел, то вскоре переносит себя на бестелесные начала, а если порой он начинает свой путь от бестелесных начал, то скатывается к подобиям тел. Если наш разум посредством воли жаждет вечных начал, он постепенно отклоняется в своем стремлении в сторону временных начал. Если наш разум стремится к временным началам, его часто удерживает от этого стремления преклонение перед вечными началами.

Но давайте вернемся к вопросу, связанному с учением Аверроэса. Его сторонники скажут нам, что этот интеллект интеллектуально воспринимает высшие разумы (*mentes supernas*) без участия подобий фантазии, но он не может без подобий фантазии постигать природы тел. Мы пойдем войной на это утверждение и скажем, что в означенных разумах присутствуют бестелесные виды тел, с помощью которых эти разумы судят о телах. По этой причине, если данный интеллект интеллектуально воспринимает бестелесные виды, он получает от них знание о телах. Следовательно, нет никакой необходимости в том, чтобы интеллект получал это знание от самих тел. Между тем сторонники Аверроэса утверждают, что этот интеллект является самым низшим, что он не имеет уверенности в самом себе и что он полностью зависит от нас. Этот интеллект не смеет сравнивать себя с высшими разумами, как не смеет сравнивать себя с солнечным светом прозрачное стеклянное тело. В той степени, в какой этот интеллект зависит от нас, он способен черпать виды из подобий и интеллектуально воспринимать телесные начала. В ответ на возражения аверроистов мы, первым делом, скажем, что совершенно излишне, чтобы интеллект, постоянно созерцающий тела в причинах этих тел, постоянно видел те же самые тела в их подобиях и чтобы он ежедневно заимствовал у времени то, чем обладает в вечности. Наконец, этот интеллект получает виды от подобий не потому, что он тесно соединен с нами. Напротив, интеллект соединен с нами по той причине, что он получает виды из этого соединения. Как полагает Аверроэс, интеллект соединяется с нами лишь по той причине, что он формируется на основе полученных нами видов. Следовательно, интеллект, в той мере, в какой он соединяется с нами, прежде всего следует рассматривать как интеллект, предназначенный для восприятия с помощью некоей потенции, в той степени, в какой она имеет к нам отношение, такого рода видов. Значит, наш интеллект предназначен для восприятия такого рода видов не потому, что он соединен с нами, хотя и существует мнение, что интеллект соединяется с нами в той степени, в какой он близок нам по природе, иными словами, природа означенного интеллекта на некоторой ступени является ближайшей к природе нашей души. Если дело



обстоит таким образом, то из этого вовсе не следует, что такого рода разум формирует и приводит в движение нашу душу. Ведь ступень высшего порядка, приближаясь к ступени низшего порядка, ничего не получает от этой ступени, но сама уделяет ей нечто. Сфера Луны приводит в движение сферу огня, но сама не получает движения от огненной сферы, поэтому, почему этот разум должен заимствовать свое знание от души? Если разум стоит выше и обладает таким превосходством, каким его наделяет Аверроэс, то он должен сам по себе обладать разумностью, а душа должна получать свою разумность от разума, тем более что этот разум так соединен с телом, как небесный разум соединен с небом, как полагает Аверроэс. По этой причине небесный разум ничего не получает от неба, как телесный разум ничего не получает от тела. И пусть сторонники Аверроэса не упрекают нас, если мы считаем, что разум неба наполнен своими формами так, как небесное тело наполнено своими формами, и что при этом наш разум постоянно приобретает новые формы точно так же, как наше тело непрерывно изменяет свои формы. Возражения на это аверроистов не достигают своей цели потому, что действие художника получает свой способ от тех инструментов, с помощью которых оно совершается, как например разрезание и прочие подобные операции. Но то, что находится исключительно в разуме художника, не получает свой способ действия от инструментов, как например то, в каком порядке и как необходимо выстроить замысел творения. По этой причине не следует считать, что наше тело определяет образ действия нашего интеллектуального восприятия. Тело не выполняет действий интеллектуального восприятия. Мы зададим Аверроэсу вопрос, становится ли наш разум, покуда он действует в нас, более совершенным или менее совершенным, или же не происходит ни того, ни другого. Если не происходит ни того, ни другого, то процесс непрерывного движения разума напрасен и не приносит пользы работе разума. Более того, не будет совершаться никакой работы разума, поскольку не может совершаться движение по направлению к безразличной цели. Если же разум становится совершеннее, то в этом случае бесконечное совершенствование разума попадает в зависимость от подчиненных времени подобию (*simulacra*). То, что является более совершенным, будет постоянно совершенствовать то, что является несовершенным, особенно если аверроисты хотят, чтобы разум приводился в движение и формировался точно так же, как движется и формируется наше изображение в зеркале. Если же разум становится менее совершенным, то каким образом он постоянно движется к своему несовершенству? Какое стремление постоянно толкает его к ущербу? И какой силой то, что слабее, воздействует на то, что сильнее? Такое может утверждать только сам Аверроэс. Рассуждая об отделенных разумах, он

утверждает, что они в тот момент, когда через свою сущность познают вечные начала, не могут познавать временные начала. В противном случае, как он утверждает, — я воспользуюсь его собственными словами — эти отделенные разумы утрачивали бы свою ценность (*vilescegent*). Если дело обстоит так, то из этого следует, что, по мысли Аверроэса, временное познание приносит ущерб там, где находится вечное познание. Стало быть, если человеческий интеллект — а это утверждает сам Аверроэс — непрерывно познает вечные начала, то в этом случае напрасно говорится, что наш интеллект умственно постигает временные вещи. И не только. Дело в том, что, познавая временные вещи, интеллект не только не становится более совершенным, но напротив того, становится даже менее совершенным. Я считаю, что разум, созерцающий вечные начала, потому становится в нас менее совершенным, что его постоянно отвлекают ложные образы и приводят в замешательство житейские заботы. Это интеллектуальное восприятие нашего разума является излишним в природе вещей, поскольку ничего в нее не приносит. Не существует цели, ради которой это интеллектуальное восприятие было бы установлено. Что дает такое интеллектуальное восприятие нашим душам? Разве человеческий дух по своей природе не обладает частичной способностью делать логические выводы, с помощью которой, как полагает Аверроэс, наш дух настраивает наш разум или часто обманывает его и приводит в замешательство? Напротив, универсальный дискурс наш дух не имеет ни в самом себе, ни берет его от нашего разума, ибо частичный и смертный дух (*animus particularis et mortalis*) не способен вмещать вечные универсальные начала. Ведь если бы он мог их вмещать, то он, определенно, мог бы интеллектуально воспринимать и был бы вечным интеллектом. Стало быть, такое соединение (*coniunctio*) ничего не приносит нашим душам, разве что можно подумать, что из этого присутствие разума способствует тому, что разум заставляет нас против нашей воли действовать — вопреки нашей природе — и заставляет нас верить в ложные басни. При этом ложной надеждой на божественные начала он лишает нас наслаждения насущными благами. Но и разуму нашему нет от этого пользы. Наш разум, как мы уже сказали выше, является божественным. Его не следует соотносить с конкретным человеком, как с его предназначением. Человек, как я утверждаю, отделен от его божественности. С другой стороны, когда наш разум благодаря своей сущности видит высшие причины вещей, в которых содержатся все средние причины и результаты, и когда он наблюдает в этих высших причинах и с помощью этих высших причин все существующие тела, в этом случае он, для распознавания тел, несколько не нуждается в наших фантазиях и чувственных восприятиях. Тем более что, согласно Аверроэсу, нашему разуму присущ некий деятельный интеллект (*agens intellectus*).

Этот действующий интеллект пребывает в непрерывном действии, благодаря которому он может приспособлять чувственно воспринимаемую природу к отдельным чувственно воспринимаемым объектам. В результате он способен, и раньше, и в большей степени, наполнять интеллект интеллектуальным блеском. Одновременно он может предлагать себе в этом интеллектуальном блеске от рождения знакомые ему виды вечных вещей, а также с помощью своего в высшей степени результативного качественного превосходства сводить универсальные виды к частичным представлениям. Ведь если он может из частичных случайностей создавать себе представление об универсальных началах, то может также воспринимать все частичные начала на основании универсальных начал, которые либо свойственны ему от начала, либо были им подсмотрены божественным образом. Особой причиной этого является то, что действительный интеллект обладает восприимчивой сущностью и от века непрерывно выполняет эту свою обязанность. С другой стороны, не следует говорить, что разум и живое существо являются соединением того и другого. Они не столько соединяются, сколько из двух этих начал создается нечто единое. Не следует относить подлинные части к ложному целому, словно это целое является целью соединения. Возможно, некоторые скажут, что означенное соединение способствует украшению мироздания. Что касается меня, то я не считаю, что эта ненужная орнаментация служит украшению мироздания. Скорее, эта орнаментация служит украшению монстра, имеющего одну единственную, хотя и божественную, голову и на манер хамелеона, меняющего свои цвета в соответствии с изменением цвета его объекта. Кроме того, этот монстр обладает несчетным числом ног. Голова сохраняется, а ноги отсекаются и вновь вырастают. Однако мы не согласимся, когда аверроисты станут утверждать, что этот монстр способствует, де, соединению высших и низших начал. Каким же это образом этот монстр сможет соединять прочие вещи, ведь внутри себя он не является чем-то единым и не получает способности соединять откуда-либо извне? В мере должна существовать некая единая форма, соединяющая высшие формы с низшими формами. Дело в том, что обязанностью формы и единства является соединение. В этой единой форме должны соединяться свойства всех форм. Это происходит таким образом, что высшие формы, становясь несколько свободнее, сталкиваются вниз к низшим формам, а эти последние, усиливая свое напряжение, поднимаются к высшим формам. Но в приведенном нами выше монстре аверроистов мы не находим ни общей формы, ни взаимного перемещения внешних форм, а вместо этого отдельные формы — притом что каждая из них, сохраняя свое положение, остается в разрозненном состоянии. Наконец, если аверроисты станут утверждать, что интеллект разлит повсеместно в подлунном мире,

то напрасно они будут помещать его там, где нет людей, например в верхних слоях воздуха, в недоступных мореплаванию водах, в необитаемых землях. Ведь во всех этих перечисленных местах интеллект не может приносить никакой пользы — там нет объектов, которые бы интеллект приводил в движение.

Напротив, перипатетики помещают божественные разумы только там, где те могут соответствующим образом управлять и приводить в движение. Поэтому если аверроисты скажут, что интеллект находится только там, где существуют люди, то из этого последуют два абсурдных вывода. Во-первых: интеллект будет целиком находиться сразу в двух, отдаленных друг от друга большим расстоянием людях. При этом интеллект не будет находиться посередине между ними, поскольку подобного состояния не допускает природа. Во-вторых, интеллект будет двигаться, как только начнут двигаться люди. Однако перипатетики не допускают, чтобы означенная субстанция, не являющаяся ни телом, ни свойственной телу формой, могла бы двигаться сама ли по себе или под влиянием внешнего приводящего обстоятельства. Поэтому, кто может объяснить, каким образом может столь божественный разум повсюду следовать по пятам, словно слуга, за блуждающим человечешкой, и притом крайне редко использующим свой разум? Неужели он будет делать это по природной необходимости? Разум, однако, стоит выше природной необходимости и не нуждается в ней, как кажется, ни для своего бытия, ни для своего благого бытия. Заставить разум подчиняться природной необходимости не может ни сила, ни намерение. Нельзя предположить, что разум оттого приходит в движение вместе с движением человека, что он от природы приспособлен к человеческому виду. Дело в том, что разум не иначе приспособлен к человеческому виду, как он приспособлен к небу, хотя никто не считает, что небесный разум движется вместе с небом. Наконец, если аверроисты станут утверждать, что разум не приходит в движение вместе с движением человека, то они вынуждены будут признать, что разум живет вдали от человека, а человек живет вдали от места пребывания разума.

## ГЛАВА 11

*Шестое доказательство, заключающееся в том,  
что тот и другой разум представляют  
собой заключенное в душе высокое  
качественное превосходство*

АВЕРРОИСТЫ утверждают, что деятельный интеллект (*intellectus agens*) и интеллект воспринимающий (*intellectus passivus*) суть две разные сущности, из которых выстраивается единое интеллектуальное

бытие души. Все это является излишним и абсурдным. Излишним такое предположение является потому, что вполне достаточно одной сущности, наделенной двумя качественными превосходствами. Через одно качественное превосходство эта сущность будет создавать виды, а через другое их воспринимать, подобно тому как фантазия черпает некоторые интенции (*intentiones*) из образов и сама воспринимает почерпнутые интенции. Глаза животных, способных видеть ночью, обладают двумя силами, заключенными в одной и той же сущности. Благодаря одной из этих сил эти животные извлекают образы цветовых различий, а с помощью другой воспринимают эти образы. Свет (*lumen*) также создает на воде и в облаках некие цветовые оттенки и сам же их воспринимает. Но каким же образом в одной и той же сущности помещается двойная потенция — создающая и воспринимающая? Это происходит на основании двух принципов, или двумя способами. Свет исходит от Солнца и создает цветовые оттенки. Поскольку свет находится уже в самом себе вне Солнца, он воспринимает цветовые оттенки. Точно так же и душа. Поскольку она исходит от Бога — чистейшего действия, она получает силу создавать виды. Но так как душа находится в самой себе вне Бога, она словно становится пассивной и формируется восприятием видов. И значит, приведенное выше изобретение аверроистов становится излишним. Но эта выдумка является также и абсурдной, поскольку из двух сущностей, существующих благодаря действию, не возникает единого субстанционального бытия. Ведь это суть два действия существования, два бытия, а не одно. Нет сомнения, что деятельный интеллект, согласно аверроистам, является некой находящейся в процессе действия субстанцией, ибо эта субстанция совершает какое-то действие. Мы с этим не спорим. Однако мы не согласны с их утверждением, что воспринимающий интеллект является другой субстанцией. Эта субстанция, по их мнению, является чистой потенцией, полностью идентичной с первой материей. Ведь если воспринимающий интеллект есть чистая потенция, то в этом случае он несколько не будет отличаться от первой материи. В этом случае интеллектуальное восприятие будет везде, где только будет материя. Это будет означать, что даже камни будут способны к интеллектуальному восприятию.

Известно, что первоматерия является чистой потенцией. Но в природе может находиться только одна чистая потенция, как и чистое действие может быть только одно, и наоборот. Все, что находится в потенции, обладает присущим ему качеством в соответствии с единым общим рациональным основанием. Все, что находится в действии, неизбежно должно приходиться к единому источнику всех потенций и к единому источнику всех действий. Далее, если во всех вещах имеется первое и общее всем вещам устройство и разделение, осуществляющееся через потенцию и действие, и если из

единства может возникать множественность только в определенном порядке от одного начала к другому, и если из множества может возникать единство только в определенном порядке, при котором на основании потенции одно начало стремится к другому, словно к своему действию, то из этого следует, что множество в вещах берет свое начало от смешения потенции и действия. Получается так, что ни чистое действие, ни чистая потенция не могут быть множественными, поскольку и потенция подчиняется числу только в смешении с действием, и действие подчиняется числу только в смешении с потенцией. Из всего этого следует, что разум не может быть чистой потенцией. А если будет сказано, что разум также является простой потенцией, как он является материей и тем не менее отличается от нее, то мы зададим вопрос: каким образом разум отличается от материи? Определенно, разум отличается от материи не тем, что он является потенцией. Дело в том, что, с одной стороны, разум сходится в этом пункте с материей, а с другой стороны — в потенции царствует смешение и хаос, а разделение возникает только благодаря действию. Стало быть, к разуму будет добавлено нечто, находящееся за пределами потенции, благодаря чему он будет отличаться от потенции и материи. Это нечто будет неким действием. Если это действие будет влито в лоно разума, то в результате разум уже не будет чистой потенцией, поскольку к нему будет применено действие. Если действие останется снаружи, то разум не прежде начнет отличаться от потенции и материи, чем та потенция, которой является разум, уделит через собственное действие разуму некое внутреннее действие, благодаря которому разум получит отличие от чистой потенции. Такое различие возникает только благодаря некому действию как таковому. В этом случае разум уже не будет чистой потенцией. Аверроисты будут говорить, что разум потому отличается от материи, что нацеливается на абсолютное и универсальное действие, а материя на действие конкретное и частичное. Они утверждают это так, словно само нацеливание не является неким действием. Определенно, если нацеливание разума есть не что иное, как потенция разума, то в этом случае не будет различия разума и потенции. А если нацеливание разума будет чем-то иным, то это иное будет действием.

Кроме того. Если разум и материя существуют прежде, чем они нацелятся на подлежащие восприятию формы, и нацеливаются на них так, как они сами пребывают в самих себе, то, определенно, они нацеливаются на различные действия, поскольку сами между собой различны. Иное положение дел невозможно. Следует думать, что разум нацеливается на более совершенное действие, чем то действие, на которое нацеливается материя, только потому, что разум совершеннее материи. Если таким образом обстоит дело, то разум

далее отходит от небытия и ближе подходит к высшему действию, от которого возникает все совершенство. Стало быть, разум не является исключительно потенцией. Если материя занимает среднее положение между действием и не-бытием и если действие, которое помещают ниже материи, никогда не возвышается над материей, то мы спрашиваем, где нам следует поместить сущность разума? Определенно, если сущность разума представляет собой нечто, она не будет помещена ниже материи. Быть может, сущность разума стоит на той же самой ступени совершенства, на которой стоит и материя? Разумеется, нет. Ведь в этом случае сущность разума не могла бы воспринимать что-либо более совершенным образом, чем это делает материя. К этому добавляется также и то, что те начала, которые равны между собой по количеству, являются таковыми благодаря сущности разума и представляют собой единое. Те начала, которые равны между собой в своем совершенстве, представляют собой единое начало благодаря совершенству. Совершенство заключается в форме, а через форму существует вид. Стало быть, начала, представляющие собой единство в совершенстве, являются единством по форме и единством по виду. Из этого следует, что два неких вида вещей не могут быть между собой равно совершенны. По этой причине разум, являющийся иным видом, нежели материя, не находится на одной с материей ступени совершенства. Стало быть, разум будет помещен на более высокой ступени. Если разум ставится выше материи, то он будет действием или, по крайней мере, причастником действия. Разум в большей степени причастен действию, чем прочие природные формы. Он удален на большее число ступеней от материи, чем все прочие природные формы, и стоит ближе к божественному действию. Если разум причастен к действию, и если разуму нет места в роде чувственно воспринимаемых вещей, то он, определенно, будет обладать в соответствии с определенным видом интеллектуальным, иными словами, интеллектуально постигаемым действием, стоящим выше действия чувственно постигаемых вещей, находящихся в роде и виде интеллектуально постигаемых вещей. Кроме того, в роде вещей субстанция разума получит житнетворное действие, с помощью которого, разум будет оживлять чувственно воспринимаемые вещи. Если аверроисты будут говорить, что субстанция разума находится в таком положении по отношению к умственно воспринимаемым формам, в каком находится материя по отношению к чувственно воспринимаемым формам, то такое их утверждение будет правильным. Это утверждение, однако, не является принудительным аргументом в пользу того, что сущность разума лишена всякого действия. Быть может, кто-нибудь из аверроистов сочтет, что он сможет преодолеть приведенные нами выше соображения, если допустит, что сама

природа чистой потенции не принуждена полностью находиться в крайней точке, но что, наоборот, эта природа имеет внутри себя некую широту, в которой она, то напрягается, то расслабляется. В результате природное совершенство природы чистой потенции оказывается в пределах разума более напряженным, а в пределах материи более расслабленным.

Но даже ценой такого допущения аверроист не сможет отклонить наши возражения. Раз чистое действие является высшим действием, то и чистая потенция также является высшей потенцией. Всякое начало, занимающее в каком-либо роде высшее положение, имеет, если можно так выразиться, определенную границу, далее которой данный род не распространяется. Всякое начало, находящееся внутри этой границы, не является ни высшим, ни чистым началом. Дело в том, что качество падает с высоты своего рода по причине смешения с противоположным родом. Кроме того, если природа потенции совершеннее в разуме, нежели в материи, и если разум не является чистой самой по себе потенцией, поскольку к нему добавлено некое дополнительное совершенство, то в этом случае потенция более напряжена в разуме и более расслаблена в материи. Стало быть, потенция в разуме находится в более напряженном состоянии и это напряжение либо больше, нежели в материи, либо лучшего качества. Если принять первое, то материя уже не будет крайней степенью потенции, поскольку имеется иное, в большей степени являющееся потенцией. Если принять второе, то в этом случае разум уже не будет чистой потенцией, поскольку то, что лучше, является в большей степени соучастником высшей доброты. Предположим, что разум является высшим действием. Стало быть, поскольку разум не является чистой потенцией, то в нем присутствует не субстанциональная, а акцидентальная потенция. А так как потенция и действие должны соответствовать друг другу, то в этом случае разум будет подчинен акцидентальному, а не субстанциональному действию. По этой причине на основе разума и субстанционального действия находящегося в работе интеллекта не может возникнуть некая третья субстанция. Дело в том, что потенция, как утверждают метафизики, не воспринимает в соответствии с чем-либо простого действия. Последователи Аристотеля считают, что воспринимающий интеллект лишь тогда сможет воспринимать универсальные рациональные основания природных вещей, когда получит их абсолютные, поддающиеся интеллектуальному восприятию формы. Но поскольку эти формы внутри самих себя не являются формами такого качества и поскольку они могут стать интеллектуально воспринимаемыми в действии только с помощью действующей интеллектуальной природы, то последователи Аристотеля ввели в свою систему некий действующий интеллект



в качестве творца абсолютных форм. Если эта природа действующего интеллекта является неким качественным превосходством, свойственным той же самой сущности, внутри которой заключается воспринимающее качественное превосходство, то к чему тогда пресловутое нагромождение двух субстанций, которое выстраивают аверроисты? А если существует какая-то иная субстанция, лучше названной нами, способная переливать интеллектуальную силу через субстанцию воспринимающего разума и вливать ее в симулякры фантазии, и если эта субстанция предоставляет этим симулякрам созидательную силу интеллектуально воспринимаемых форм, в чем и уверяют нас сторонники Аверроэса, то и в этом случае такая субстанция и скорее, и в большей степени будет уделять ту же самую силу воспринимающему разуму и его субстанции. Первая субстанция будет уделяться стабильным, неизменным образом, а вторая — точно таким же образом воспринимать, поскольку обе субстанции вечны. Следовательно, та же самая субстанция, обладающая воспринимающей силой, будет обладать и созидательной способностью. Стало быть, для того, чтобы разум мог выполнять свои обязанности, не будет нужды в соединении двух субстанций. На этом основании изобличается заблуждение Александра, который, чтобы изъять в изложении Аристотеля всякую божественность у человеческого рода, заявил, что внутри нас существуют некие, разграниченные по числу воспринимающие разумы. Он сказал, что действующий разум, и притом единственный, существует отдельно от людей. В этом действующем разуме, по мнению Александра, заключена вся божественность разума, являющаяся универсальной причиной существования умственно воспринимаемых видов.

Однако поскольку во всех природных вещах присутствуют приводящие эти вещи в движения качественные превосходства, то не следует лишать созидательного качественного превосходства субстанцию человеческого разума — самое превосходное начало из всех природных начал. По причине того, что деятельная способность берет свое начало от качественного превосходства, универсальный разум уделил нашему разуму действие интеллектуального восприятия не ранее, нежели он уделил созидательное качественное превосходство нашей воспринимающей интеллектуальной способности. Даже если универсальная причина полностью противоположна результату частного действия — как причина противоположна воплощенному результату, и как универсальная причина противоположна частной причине, — то неизбежно необходимо поместить между этими двумя причинами частную причину в качестве средней причины. Единое универсальное качественное превосходство может производить человека, являющегося частичным результатом творения, только посредством другого человека, являющегося его частичной

и собственной причиной. Тем же самым способом универсальный действующий разум производит в воспринимающем разуме тот или иной результат вида и умственного постижения только при участии некоего, обитающего среди нас частичного действующего разума. Ибо как мы пользуемся в интеллектуальном восприятии в качестве нашего произвольного суждения воспринимающим разумом как некоей родственной нам формой, точно так же мы по нашему желанию производим виды с помощью творческого разума, который служит нам так, словно является нашим врожденным искусством. Аристотель поступает очень разумно, никогда не именуя действующий и воспринимающий разум двумя сущностями. Аристотель не ставит также действующий и воспринимающий разум выше души, называя их частями души. Он говорит, что эти разумы являются различными силами души. Но если кто-нибудь назовет тот разум, на котором настаивают сторонники Аверроэса, душой, тот злоупотребит словом «душа».

## ГЛАВА 12

### *Опровержение утверждений сторонников Аверроэса об отделенном разуме*

Из всех приведенных против Аверроэса положений мы приведем в заключение два. Первое положение гласит, что находящаяся в человеке душа, и та, которая формирует в нем телесные начала, а также та, что формируется под воздействием бестелесных начал, является одной и той же душой. Ибо только с помощью такого посредника лучи божественных начал передаются низшим началам, когда одно и то же начало и освещается этими лучами, и само освещает то, что стоит ниже. С другой стороны, благодаря такому посреднику отраженные от низших начал лучи вновь достигают ступени высших начал, когда одно и то же начало и управляет низшими началами, и само является объектом управления для высших начал. Приведем и второе положение, гласящее, что человеческих разумов столько, сколько людей. Эти разумы либо различаются видом, как считают маги, либо различаются по числу, как утверждают теологи более позднего времени. Ведь сколько существует человеческих тел, столько же существует и наделенных жизнью комплекций, и столько же одушевленных разумов. Сколько комплекций распределяется для тел, столько же распределяется для этих комплекций жизней. Точно так же распределяются и разумы по числу дающих жизнь душ. Эти разумы суть силы этих душ. Однако не из различия тела, словно из причины субстанции, и бестелесного качественного превосходства, происходит различие этих разумов. Это различие

создает сам бестелесный создатель форм. Те доводы Аверроэса, в которых он с самого начала рассмотрения вопроса заявлял, что интеллект не является формой тела, бессильны против наших возражений, ибо доказывают лишь то, что интеллект является формой тела, не лишенной собственного бытия, и что интеллект по своей сущности не зависит от тела. Мы, напротив, не считаем интеллект такого рода формой. Интеллект, по нашему мнению, есть форма, обладающая собственным бытием и господствующая над материей. Чтобы опровергнуть некоторые уловки, с помощью которых сторонники Аверроэса усердно стараются уловить платоников, следует вспомнить, что ничто не препятствует природе души соединиться с телом. Для этой вечной души является естественным непрерывно пребывать с вечным и небесным телом, притом что ее пребывание вместе с данным ей лишь на время земным телом является временным. Точно так же и для каждой планеты естественно постоянно находиться в собственной сфере и лишь временно под тем или иным знаком зодиака. Но после того как душа отошла от тела, для нее является естественным вновь соединиться с ним. При этом душа пребывает отдельно от тела, сохраняя стремление вторично вернуться в то же самое тело. Это напоминает камень, брошенный вверх. Этот камень не теряет своей целостности, но всеми силами стремится упасть вниз. Так и планета, удаляясь от своего знака, естественным порядком рано или поздно возвращается к тому же самому знаку. Маги и египтяне согласны с платониками в том, что душа рано или поздно вернется в жилище того же самого тела, дабы ее естественное стремление вернуться в свое тело не было напрасным. В противном случае некое насильственное начало (*violentum aliquid*) оказалось бы вечным. Через действие Бога душа пребывает в самой себе, а через качества комплекции находится в теле. Поскольку действие Бога остается вечным, а телесная комплекция распадается, то рано или поздно пребывание души в теле приходит к концу, однако душа не перестает при этом находиться в самой себе. Душа, отделившись от тела, удерживается в собственном бытии. Она удерживалась в собственном бытии и тогда, когда находилась в теле. Теперь же она уже не уделяет телу свое бытие, как она делала это прежде. Нам не должно казаться удивительным, что временно пребывающая в теле душа может невинно для себя существовать отдельно от тела, если только объект движения в большей степени зависит от своего движителя, нежели наоборот. Дух является истинным движителем тела. Стало быть, некоторые тела, будучи отделенными от души, не подвергаются порче, как например яйца птиц и рептилий, ногти, жилы, волосы, которые, как кажется, могут выдерживать самое длительное время. То же самое и с древесиной, а в особенности бальзамом, медом и оливковым

маслом, которые почти никогда не подвергаются гниению. Если все перечисленное может долго сохраняться, то отчего же правитель тела, дух, не сможет естественным образом всегда пребывать невредимым отдельно от подверженного порчи тела? Дух в полной мере доказывает, что он в процессе этой жизни не подвергается порче из-за порчи того или иного тела, поскольку он во все века остается тем же самым. Дух совлекает с себя старую материю и облекается в новую, в то время как тело постоянно обновляется оттоком и притоком материи.

Но давайте последуем далее. Когда душа приближается к телу, рождается одушевленное существо в процессе порождения телесной комплекции и жизненного дыхания. Когда душа отходит от тела, одушевленное существо разрушается с распадением телесной комплекции и остановкой жизненного дыхания. Одушевленное существо зарождается не от некоей случайности, но от упорядоченного соединения всех природных причин, и точно так же разрушается. Плотин доказывает, что это зло разрушения не имеет отношения к душе, поскольку она не смешивалась с телом, но, оставаясь в самой себе, составляла единое подчиненное ей одушевленное существо, состоявшее не из души и тела, но из тела и некоего некогда живого симулякра души. Но оставим это на его усмотрение. Либо душа приближается к материи при участии в этом сближении качества. В этом случае она не обязательно подвергается растягиванию, подобно тому как поверхность глубокого тела не является глубокой, линия на широком пространстве не является широкой, точка на длинном пространстве не является протяженной. Точно так же звук голоса и образ цвета не являются объемными в объемном пространстве воздуха. Дело в том, что материя в большей степени, нежели душа, нуждается в количественном факторе. Либо душа приближается к материи при участии количества, но ни в коем случае не подчиняется при этом приближающемуся количественному фактору. Потому что когда принятие количества происходит через потенцию, а не через действие, то количество воспринимается в материи, а не в душе. Во-первых, количество по причине бесконечности самой материи не ограничено, а во-вторых, по причине присутствия души количество детерминировано в определенную фигуру. Эта фигура передает собой начала вида. Никто не сомневается, что материя в природной иерархии идет впереди количественного фактора. Природные причины, подчиненные времени и месту, действуют в соответствии с временем и местом, из чего они постепенно создают свое творение, одна часть которого определяется местом, а другая временем. По этой причине такого рода творение может создаваться только в растянутой материи (*materia extensa*). Но Бог, поскольку Он превосходит как локальное, так

и временное разделение, действует полностью неподверженным разделению образом. Бог может давать неделимую форму материи, находящейся на той самой ступени, на которой эта материя идет впереди количества. Эту материю, как и прочие формы, сопровождает детерминированное количество, лежащее не в душе, а в материи. Пусть в человеке будет единая всеобщая форма всего и особенная, иными словами, рациональная душа. Пусть в человеке также будут, как это нравится многим, многочисленные частичные формы различающихся между собой по виду и подчиняющихся душе частей, формы плоти и костей, формы жил и прочих вещей, из которых складывается составное начало. Пусть это составное начало будет подчинено телесной фигуре, будет подчинено разделению и страданию. Пусть в получившем свою фигуру теле будет присутствовать душа. При этом пусть сама душа не обретает фигуру тела. Что сама эта душа не является субъектом такого рода фигуры, явствует из того, что такая фигура тела и предшествует душе, и подчиняется ей. Когда ставится вопрос о бытии всего, некоторые отвечают, что субстанциальное бытие всего возникает через субстанциальное бытие души. Это всеобщее субстанциальное бытие находит свое отражение в соединении частей. Говорят, что бытие души находится там, где существует бытие всего. В этом всеобщем бытии существует в самой себе и душа. Эта душа зиждется не на покоящейся ноге, а на приведенной в движение руке. Душа приводит в движение, а сама, возможно, не двигается. Ведь подобно тому как в локальном теле душа не подчиняется месту, а пребывает над местом и находится внутри места, так и в приведенном в движение теле душа не подчиняется чужому движению, а некоторым образом сохраняет неподвижность в этом движении. И если душа совершает бег, она бежит вместе с бегущими разумами, перенося их вместе с собой и оставаясь при этом не подверженной перенесению. Стало быть, когда двигается рука, нога в это самое время сохраняет покой. Душа, полностью находящаяся и в руке, и в ноге, не принуждена одновременно ни целиком двигаться, ни целиком сохранять покой. Но, если угодно, пусть душа движется в руке. Сократ говорит: «Что заставляет душу сохранять в это время покой ноги? Разве не может душа двигаться — с помощью разума — в покоящейся ноге?» Возможно ли, чтобы один и тот же человек полностью одновременно двигался в разных направлениях — плывя на корабле в сторону восходящего солнца и будучи при этом обращенным к заходящему солнцу, либо получая толчки от другого человека, либо бегая по кораблю. Если это возможно, то не будет абсурдной мысль Фомы Аквинского о том, что душа, отвечая на покой и движение иного в различных вещах, одновременно находится и в состоянии покоя, и в состоянии движения. Душа целиком пребывает в плече, она

целиком находится в руке. Если ампутировать руку, душа не станет от этого увечной, не повиснет в воздухе, не сосредоточится в плече, не убежит со временем.

Дело в том, что все подобные претерпевания свойственны не душам, а телам. Душа будет жить другую руку так, как прежде, до ампутации, она живила обе руки. Душа ограничивает свое бытие там, где она находилась прежде, и делает это не с помощью движения, а мгновенно перестает действовать там, где она действовала прежде. Даже если придет в негодность какая-то часть воздуха на западе и исчезнет весь свет на востоке, как утверждает Плотин, то весь свет запада вместе с той частью воздуха, в которой он прежде находился, не испортится, но лишь прекратит освещать ту часть воздуха, которую он прежде освещал. Свет не соберется в самом себе в результате временного стекания. Точно так же свет с востока не перенесет себя временным течением в разряженном состоянии на запад — ибо в мановение ока свет появился, в мановение ока исчез. Если душа целиком и полностью повсеместно находится в теле, если только она одна способна к интеллектуальному восприятию, то она повсеместно интеллектуально воспринимает. Однако она не делает этого ни в одной из частей тела, поскольку не находится в членах тела. Напротив, скорее члены тела находятся в душе.

Обычно считается, что интеллектуальное восприятие происходит в области головного мозга, поскольку интеллектуальное восприятие по большей части сопровождается фантазией, а фантазию сопровождает оживленное движение тех дыханий, которые находятся в головном мозге. Точно так же аффекты фантазии сопровождает оживленное движение тех дыханий, которые находятся в сердце или в печени. За аффектами гнева следуют дыхания сердца, а за аффектами похоти следуют дыхания печени. Если кто-нибудь спросит, что же именно чувствует и что интеллектуально воспринимает человек, то перипатетики дадут свой ответ, но ответы эти будут различны. Сначала перипатетики скажут, что чувственное восприятие есть действие составного начала, поскольку сила чувственного восприятия в составном начале складывается из материи, формы и души. Далее они скажут, что чувственное восприятие является также и действием души, поскольку чувственное восприятие возникает благодаря высокому качественному превосходству души. Интеллектуальное восприятие, по их мнению, есть также деятельная способность всего составного начала в целом. Хотя, продолжают перипатетики, интеллектуальное восприятие находится исключительно в душе и по этой причине оно может сохраняться в отделенной от тела душе, однако душа, являясь формой составного начала, соединяется с ним в единое бытие. То целое, чьим бытием является означенное бытие, действует через форму, как и вообще

должно действовать бытие. Сюда относится известное аристотелевское высказывание: «Интеллект не является действием какого-либо инструмента». И это совершенно верно, ибо, как и чувственное восприятие, интеллект находится не в теле, а в душе. Неверно мнение Аверроэса, который полагал, что интеллект отделен от человека. В действительности следует считать, что интеллект отделен не от человека, а от инструмента (*organum*). С другой стороны — не следует на манер Александра объяснять дело так, что отдельные чувственные восприятия получили по жребию отдельные инструменты, и что инструментом интеллекта является все тело, ибо мы видим, что самые значительные силы пользуются не каким-нибудь, а только самым лучшим инструментом. Осязание пользуется каким угодно инструментом, а вот фантазия единственным, принадлежащим исключительно ей одной. Таким образом, не все тело соответствует разуму.

Не следует также говорить, что из согласия всех инструментов возникает единое созвучие, которым интеллект пользуется как инструментом. Ведь если дело будет обстоять именно так, то интеллект будет нуждаться во всех инструментах. В этом случае получится, что интеллект подчинен самой органической и подверженной смещению из всех сил, и не устоит долее утверждение Аристотеля о том, что без тела не существует чувственного восприятия, а интеллект, напротив, является чистым и неподверженным смещению началом и не использует никакие инструменты. Если бы интеллект пользовался инструментами, то он был бы в этом случае интеллектом того или иного качества и не мог бы познавать то, что выходит за пределы его собственного качества. Однако интеллект не настолько отделен от тела, чтобы субстанция души, в которой пребывает интеллект, не могла бы оживлять принадлежащее ей тело. В противном случае, не говорилось бы, что человек интеллектуально воспринимает. Интеллект отделен от тела, поскольку он не пребывает в составном начале, как например чувственное восприятие. Напротив, интеллект пребывает в самой субстанции души, способной отделяться от составного начала. В своем интеллектуальном восприятии интеллект не пользуется инструментом. Аристотель утверждает эту мысль в книге, рассматривающей вопросы о сне и бодрствовании одушевленных существ, в которой он говорит, что качественные превосходства действия принадлежат тем, кому принадлежат и способности к действию. Но поскольку чувственно воспринимать можно только с помощью инструмента, а интеллектуально воспринимать можно без всякого инструмента, то это означает, что сила чувственного восприятия принадлежит составному началу, а сила интеллектуального восприятия может быть собственностью, принадлежащей исключительно душе.

## ГЛАВА 13

*Опровержение доказательств Аверроэса  
о единственном разуме*

Мы уже опровергли положения Аверроэса и его последователей, которыми они полагали доказать, что субстанция разума не может быть жизненной формой тела. Далее мы постараемся опровергнуть и те положения Аверроэса, в которых он силится доказать, что разум является единственным. Он говорит, что из материи происходит определенное число форм, подчиненных одному и тому же виду. Но разум лишен материи. Хотя эту мысль разделяют некоторые перипатетики, однако и большинство пифагорейцев и платоников полагают, что единая природа вида изливается в большее число неделимых начал не под воздействием внешней материи, а по причине свойственных от рождения форме образов (*modi*). Когда форма, находясь в состоянии действия, приводится в эти образы, возникает то или иное неделимое начало. По их мнению, в любом ангеле присутствует ангельский вид, низведенный до ангельского неделимого начала без смешения с материей. Но чтобы мы могли в данный момент проследить мысль как перипатетиков, так и некоторых платоников, мы согласимся, что число форм возникает либо из материи, либо по причине материи, либо по причине составного начала, состоящего из материи и формы. Телесные формы извлекают из материи как собственную сущность, так и подчиненное тому же самому виду число. Напротив, не телесные, но принадлежащие телу формы, какими являются рациональные души, не извлекают свое число из материи, поскольку не ведут свое происхождение от материи. Божественное провидение уделило рациональным душам не только созерцание божества, но также передало им управление телами. Божественное провидение сочло, что для украшения его творения необходимо определенное число различных тел, иными словами, определенное число имеющих составное начало людей. Исходя из этого, божественное провидение учреждает определенное число душ. Но чтобы нам высказаться в согласии с Платином, зададим вопрос, что служит отличием души Платона от души Сократа? Этим отличием является божественный замысел (*conceptus*), облекший животворную силу платоновской души в такого качества одежду небесного тела. С помощью этой одежды божественный замысел приспособил животворную силу платоновской души к рождению данной комплекции элементарного тела и к управлению им. То же самое произошло и с душой Сократа. Стало быть, божественный замысел разграничил силы этих душ с помощью материи, вернее сказать, с помощью составленного из материи начала,



и сделал это ради украшения мироздания. Интеллектуальные силы тех же самых душ божественный замысел разделил в соответствии с границами душ. Но почему божественный замысел действовал именно так? Он действовал так в соответствии с тем или иным намерением Божества. Под различными видами мы можем наслаждаться божественным разумом, по различным следам идти вослед Богу, разными тропами направляться к этой цели.

Нет сомнения в том, что бесконечная божественная доброта пожелала уделять себя не только телесным, но также духовным очам людей бесконечным, не побоюсь этого слова, числом способов и являть почти не поддающемуся счету числу глаз свои бесчисленные образы. Итак, божественная доброта различными способами привела в надлежащее состояние интеллектуальные глаза и аффекты самых различных душ. Это было сделано для того, чтобы мы могли разными дорогами совершать свой путь, ведущий к овладению божественными благами. Прокл на основании слов Платона, говорящего в «Тимее» о том, что Бог приспособил души людей к различным вождям и звездам, доказывает, что различия душ происходят не из тел или из склонностей к телам, а из созданного Богом сущностного приспособления (*essentialis accommodatio*) к различным вождям и звездам. Отсюда, по мнению Прокла, происходит и различие склонностей и деятельных способностей как по отношению к созерцанию вечных начал, так и касательно управления временными началами. По этой причине, как рассуждает Сократ и его последователи, вся природа, за исключением первоприроды, которая единственная из всех природ является чистым действием, содержит в себе некую примешенную потенцию, которая не имеет формы, полученной из данной природы, и нуждается в формировании извне. Эта потенция относится к многочисленным обособленным способам существования таким же образом, каким материя относится к многочисленным формам. По этой причине как человеческий вид — и вид лошадиный, и какой угодно иной интеллектуально одаренный вид — так и вид ангелов и душ способен превращаться в большее число неделимых начал. Однако число разумов, принадлежащих к одному и тому же виду, способствует наполнению универсального порядка. По этой причине порядок, в котором равным образом высшие начала соотносятся с низшими, низшие с высшими, а равные с равными, является полным. Порядок такого рода мы можем наблюдать в области телесных вещей. Однако если бестелесные начала обладают более полным порядком, то и в них мы вынуждены предполагать сходный, иными словами, троичный порядок. Между равными началами порядок может существовать только в том случае, если большее число начал, нежели одно, заключено в одном и том же виде. С другой стороны, большее

число заключенных в одном и том же виде разумов приводит их в более совершенное состояние счастья. Дело в том, что означенные разумы, находясь во взаимном созерцании, взаимно приветствуют друг друга, как это и естественно, в равном взаимном признании родства и дружбы. Наконец, Вселенная становится намного прекраснее, если повсюду ниже видов, равно как и выше видов, существует множество (разумов). Находящиеся выше видов разумы украшены своими родовыми и видовыми различиями, а разумы, находящиеся ниже видов, украшены своим числовым разнообразием. Нет основания думать, что только численный характер отдельно взятых разумов исключительно способствует сохранению самого вида. Дело в том, что и в телах повсеместно присутствует гораздо большее число неделимых начал, нежели необходимо для сохранения вида. Кроме того, мы видим, что в отдельных видах природа много способствует не только сохранению, но также и украшению вида. Мы с очевидностью наблюдаем это в оттенках цвета, фигурах, линиях и в высшей степени упорядоченном построении объектов. Наконец, особая цель, ради которой Бог захотел существования Вселенной, состоит не в том, чтобы Вселенная существовала, но в том, чтобы она благоденствовала. И если все начала, обладающие каким-либо качеством, существуют ради этой цели, то и все обладающие численностью начала также существуют ради той же самой цели. Бог пожелал множественности разумов, находящихся в пределах одного и того же вида, не для сохранения самого вида, а для того, чтобы вид благоденствовал. Такого рода состояние повсюду проявляется в различном убранстве и в повсеместном успешном характере различных действий вида. Если кто-нибудь станет утверждать, что множественный характер человеческих душ предназначен для сохранения человеческого вида, то мы согласимся с таким утверждением следующим образом: такое количество душ необходимо не для самого вида души, но для человеческого вида, состоящего из души и тела. Возможно, Бог пожелал многочисленности людей по той причине, что человеческий вид не может сохраняться в одном человеке. Но люди не могут стать многочисленными, если не будет также и многочисленных душ. Нам представляется, что число служит не столько числу тел, сколько числу составленных из души и тела начал, всему виду и даже универсальному порядку. И пусть никто не думает, что души различны между собой потому, что предусмотрены для различных тел. Дело в том, что души прежде всего различны в самих себе, а различие в отношении предназначенных для них тел носит второстепенный характер.

Но давайте вернемся к нашему вопросу. Что сможет возразить нам Аверроэс на следующее утверждение. Если мой и твой интеллект различаются между собой числом, то точно так же будут различны по числу виды предназначенных для нашего познания вещей

и виды эти будут частичными. При этом то, что предназначено для интеллектуального восприятия, должно обладать универсальным характером. Вопрос разрешается следующим образом. Интеллектуальному восприятию препятствует не столько единичность (*singularitas*), сколько нагромождение (*congregatio*) случайностей телесного характера. Дело в том, что отдельно взятые интеллекты легко понятны, равно как и отдельные концепты означенных интеллектов. Прибавь к этому следующее. Подобно тому как образ цвета в глазу не является тем, что мы видим, а тем, благодаря чему мы можем видеть цвет, так вид и сходство вещей в нашем разуме не является тем, что собственно подлежит интеллектуальному восприятию. Интеллектуальному восприятию подлежит то, благодаря чему интеллектуально постигаются всеобщие рациональные начала вещей. Названный вид не является в нашем разуме настолько единичным, чтобы он мог воспрепятствовать интеллектуальному восприятию всеобщих рациональных начал. Ведь если каменная и телесная статуя определенным образом передает нам общую фигуру людей, то в еще большей степени означенный вид передает нам общую природу, если это происходит в разуме, отрешенном от всех страстей тел и потому свободном от них. По этой причине означенный вид передает нам вещь не связанную ни определенным местом, ни временем. Однако следует помнить, что большинство богословов определяют иерархию внутри видов следующим образом. В ангелах виды являются универсальными и в отношении внешнего проявления, и в отношении бытия. У неразумных созданий виды частичны как во внешних проявлениях, так и в отношении бытия. В душах людей виды являются частичными в отношении бытия, поскольку эти виды пребывают в отдельных сущностях. Во внешнем проявлении эти виды являются универсальными, поскольку находятся в сущностях удаленных от границ материи. Но оставим это на их усмотрение. Кроме того, Аверроэс сообщал кое-что о том знании, которое учитель передает ученику. Это легко опровергается на основании того, что мы в другом месте рассматривали касательно врожденных видов. Дело в том, что вся аргументация Аверроэса легко обращается против него самого. Ведь если знание обучающего не переходит на обучаемого и не порождает в обучаемом другого знания, то выходит одно из двух. Либо и в учителе, и в ученике находится один и тот же интеллект, либо интеллект обоих обладает одним и тем же состоянием, либо интеллект из того состояния, которым он обладает в учителе, порождает в ученике другое состояние. У Аверроэса невозможно ни то, ни другое. Первое невозможно. Поскольку у всех людей собственный разум каждодневно изощряется во всяческих искусствах, и одни люди обучают других людей этим искусствам, и при этом образуется непрерывная преемственность обучающихся и обучаемых, то из

этого следует, что состояние всех знаний постоянно является одним и тем же в умах людей. Такое положение явно не устраивает Аверроэса. Невозможно и второе, поскольку знание будет представлять собой действительное качество, что Аверроэс отрицает, и в одном и том же субъекте будут одновременно присутствовать сходные между собой по виду бесчисленные качества. Этого Аверроэс никак не мог бы допустить. Кто не способен видеть, как противоречит предназначению природы случайное нагромождение излишних качеств — особенно в вечной и божественной субстанции. Наконец, Аверроэс выставляет следующие доводы. Если в двух отдельно взятых разумах присутствуют два отдельных вида, то их можно свести к универсальному виду. При этом каждый из двух названных разумов относится к своему виду и в обоих разумах возникают оба отдельных вида. По этой причине можно снова без конца возводить оба разума к иному виду. Такое предположение бессмысленно. Во-первых, потому, что взгляд нашего разума возникает от вида, но не заканчивается внутри вида. Взгляд нашего разума не направлен на собственный вид как на зрительный объект. Через вид наш разум созерцает всеобщее рациональное основание вещей. Это всеобщее рациональное основание вещей, единое и неизменное, как единственно существующее будут наблюдать через два вида (species) оба разума. Таким же самым образом глаза двух разных людей посредством двух образов (imagines) видят одну и ту же вещь. Стало быть, разумы стремятся не к тому, чтобы привести свои виды (species) к иным видам, а к тому, чтобы через иные виды созерцать рациональные основания вещей. Если разумы стремятся к такой цели, им нет нужды уходить далеко в бесконечность, поскольку эти виды обладают универсальной силой и выразительностью. По этой причине не следует непрерывно рассредоточивать эти разумы, как если бы они были отдельными, единичными разумами, на иные соотношения. Разумам, если им угодно, позволено беспредельно идти вперед. Ибо что может удерживать разум, имеющий беспредельное качественное превосходство, совершать бесконечные странствия, лишь бы только он никогда не заканчивал свой бесконечный бег? Сходное доказательство можно привести относительно понятий и их совокупностей. Ответ на эти вопросы будет похожим.

#### ГЛАВА 14

##### *Признаки того, что разум не является только одним*

ПОСЛЕ того как мы дали ответ на положения аверроистов, нам остается привести те признаки или доказательства, которые опро-

вергают мнение о том, что все люди обладают одним единым интеллектом. Первый признак. Если разум настолько божественен, что не имеет ничего общего с материей, если он лишен начала и конца и полностью повсеместно находится в подлунном мире, то невероятно, что он настолько не знает самого себя, чтобы и прежде, и ныне полагать, что он присутствует у всех людей, кроме Аверроэса, во множественном числе. Лично я не только интеллектуально воспринимаю, но также понимаю, что я интеллектуально воспринимаю и что я точно так же чувственно воспринимаю. Единственное начало единственно по своему бытию. В противном случае, не было бы нужды ни мне, ни прочим людям так долго утверждать, что умственно воспринимающий и чувственно воспринимающий человек идентичен, но один явным образом отличался бы от другого. Как может быть так, чтобы отдельный, вечный, божественный разум, познающий все находящееся в вечности, настолько не знал самого себя, чтобы везде и всегда думал, что он не только способен интеллектуально воспринимать, но также чувствовать, приводить в движение и питать, раз он, по мнению Аверроэса, не выполняет эти функции.

Признак второй. Разум является вместилищем истины. Истина является пищей разума. Результатом является то, что разум и истина охотно взаимно признают друг друга. Но поскольку человеческий разум или никогда не сможет принять мнение Аверроэса, или сможет это сделать с большим трудом, то мы можем предположить, что мнение Аверроэса не является истинным. Впрочем, и сам Аверроэс не по свободному выбору своего разума пришел к такому мнению. Это произошло по причине того, что он знал Аристотеля только в переводе на арабский язык. Аверроэс не излагает мысли Аристотеля, а лишь упражняется в силах своего таланта. Он утверждает, что разум является бессмертным. Он не утверждает, что разум является единственным, но с большой долей сомнения предполагает это. Аверроэс говорит, что он пытается представить себе это и что он оставляет потомкам возможность исследовать этот вопрос. Если кто-то соглашается с рассуждениями Аверроэса, он делает это не столько по доброй воле, сколько из амбициозного стремления показать свою способность защищать парадоксальные положения. Справедливо говорит Сократ, что парадокс Аверроэса настолько далек от всякой возможности его доказать, что даже сам Аверроэс не смог бы убедить себя в собственной правоте. Аверроэс высказался бы намного правдоподобнее и даже вернее, если бы ввел вместе с Фемистием единственный освещающий все интеллект и множество других, отчасти освещенных, отчасти освещающих интеллектов. Или же если бы вместе с Платином он установил Бога как Солнце и подчинил бы этому Богу-Солнцу единый, словно свет

Солнца, повсеместно целиком пребывающий интеллект, а поверх этого интеллекта как можно большее число других интеллектов так, словно они лучи света. Наконец, к этим многочисленным интеллектам он мог бы присоединить, словно глаза к лучам света, как можно большее число душ. Наконец, Аверроэс мог бы вместе с Авиценной присоединить к единому разуму множество разумов, словно предназначенные для формирования объекты к создателю форм. Такие положения всякий человек способен понять и подкрепить примерами. Но изобретение Аверроэса чуждо всякому разумному пониманию. Его не способен понять человеческий разум либо из-за того, что оно божественно и находится выше человеческого разума, либо из-за того, что является ложным и противоречит человеческому разуму. Но выдумка Аверроэса проистекает из разума и, поскольку она не выше человеческого разума, это означает, что она является ложным.

Третий признак. Сколько раз мы размышляем о единстве (*unitas*) разума, столько раз мы по обыкновению ненавидим это единство. Если мы хотим пережить самих себя, мы обычно желаем множественности разумов. Не следует думать, что мы из-за нашей фантазии ненавидим число разума. Ведь если в нас есть какая-то ненависть в отношении разума, то тот же самый разум, который познает свое единство, может его ненавидеть. Однако неправдоподобно, чтобы божественная и блаженнейшая вещь постоянно брезговала собственной природой, отрицала ее и ненавидела.

## ГЛАВА 15

*Доказательства того, что разум не является одним. Первое доказательство, состоящее в том, что из предположения единичности разума проистекают семь нелепых выводов*

АРГУМЕНТЫ наши будут таковы. Если действующий интеллект совершенным образом понимает самого себя, что признают сторонники Аверроэса, то он должен хорошо знать свою силу и свою постоянную природную деятельную способность. По этой причине интеллект замечает, что он, как это делает свет, постоянно формирует ясность своей интеллектуальной восприимчивости. Ведь если воспринимающее начало (*sarah*) замечает, что оно часто озаряется светом, то почему действующему началу (*agens*) не заметить, что оно озаряет воспринимающее начало светом. Если дело обстоит так, то я думаю, что разум прекрасно понимает, когда его интеллект приходит в движение под воздействием симулякров. На этом основании разум управляет отдельно взятыми людьми и сверх того

озаряет симулякры людей. Отсюда разум постигает и симулякры, и все то, что эти симулякры означают. Это происходит в особенности по той причине, что разум, спускаясь посредством своей интеллектуальной силы к чувственно воспринимаемым вещам, переходит в эти самые вещи с помощью самой интеллектуально воспринимающей силы. Стало быть, разум интеллектуально воспринимает. Это происходит не оттого, что воспринимаемые вещи формируют разум, но потому, что разум сам себя формирует в этих вещах, разделяя свою природную форму, либо врожденные формы, на отдельные начала с помощью своего разделяющего света (*lumen discretivum*). Если воспринимающий (*sapax*) интеллект отраженным образом получает симулякры и прикасается к ним посредством своего вида там, откуда он их получает, то почему действенный (*agens*), создающий вид интеллект не может прикасаться к создаваемым им симулякрам? Необходимо, чтобы оба интеллекта прикасались к симулякрам и тем и другим интеллектуальным образом, поскольку оба они по своей природе являются не чем иным, как интеллектами. Интеллект, прикасающийся таким образом, может заранее предвидеть симулякры. Стало быть, поскольку субстанция разума обладает в деятельной своей части силой, способной воспринимать как вечные, так и временные начала, то какая существует необходимость добавлять к разуму воспринимающую часть? Может быть, для приготовления и достижения результата этого труда? Разумеется, нет. Деятельный интеллект подготавливает воспринимающий интеллект к восприятию симулякров фантазии, но не наоборот. Деятельный интеллект не нуждается для своего действия во внешней материи, поскольку способен действовать внутри себя на основе своих внутренних ресурсов. Следовательно, поскольку в действенном интеллекте содержится и действенное качественное, и przygotowляющее превосходство, дающее возможность в достаточной степени интеллектуально воспринимать, то излишним является добавление воспринимающего качественного превосходства к единому разуму, которому надлежит состоять из двух субстанций. Но пусть воспринимающая сила будет присоединена у нас к действенной силе. Будучи соединенными, они будут познавать как вечные, так и временные начала. Но и это познание из воспринимающей части будет излишним в универсальном разуме, поскольку вполне достаточно познания, происходящего из деятельной части. Во-вторых, воспринимающая сила, сформированная человеческими симулякрами, познает в нас временные начала, которые она прежде не знала в деятельной силе. Из этого выходит, что это третье познание равным образом является излишним. Если бы зрительная потенция с помощью присоединенного к ней некоего деятельного чувственного восприятия всегда видела только отдельные начала,

напрасно говорили бы люди, что наш глаз нуждается в потенции, с помощью которой он приходил бы в движение от внешних объектов и ими бы формировался. Как в рассуждениях Аверроэса в этих трех познаниях (*cognitiones*) рождается излишество (*superfluitas*), точно так же оно рождается в трех формированиях (*formationes*). Если, как думает Аверроэс, воспринимающий интеллект однажды был сформирован через сущность под воздействием деятельного интеллекта, то излишним является вторичное его формирование, происходящее под воздействием симулякров всех людей. Точно так же излишним является его каждодневное формирование под воздействием симулякров мудрых и счастливых людей. Все эти излишества вытекают из слов Аверроэса, которые мы рассмотрели в самом начале. Все сказанное нами ясно показывает, что мнение Аверроэса следует отвергнуть как ненужное и излишнее. Дело в том, что Аверроэс похвалится тем, что обнаружил божественный разум, мудрый в себе самом и не-мудрый внутри нас. Поскольку каждодневно бесчисленное число людей размышляют над одной и той же вещью и при этом часто ошибаются, то означенный разум в каждый отдельный момент рассматривает одну и ту же вещь тысячи и тысячи раз и часто ошибается. Если разум никогда сам не обратит свое внимание на это излишество и заблуждение, внушенное ему фантазиями, то никогда не познает сам себя. Мы в нас самих обнаруживаем противоречия в рассуждениях всякий раз, когда изобличаем собственные заблуждения. Если разум заметит свое заблуждение, он не спешит от них избавиться, хотя и может это сделать. Разум мягок и не способен владеть собой, в то время как вечный разум способен защищаться от вздорных временных фантазий и постоянно поддерживать собственную остроту сознания. Временная душа порой отвлекает себя от пустяков чувственного восприятия. Аффект не может удерживать наш разум в заблуждениях и смущениях, вызываемых влиянием единичных вещей, находящихся ниже человеческого рода. Наш разум никогда не приходит настолько в состояние аффекта в отношении человеческой природы, чтобы соединиться с ней для создания вида. Каким образом наш разум может соединиться с одушевленным существом для реализации общей деятельной способности, если прежде того он не соединится с этим одушевленным существом в едином бытии? Форма огня сообщает внешней материи нагревание, являющееся внешней деятельной способностью, но при этом не соединяет с внешней материей свое бытие. Становится горячим посредством самого себя — что является внутренней деятельной способностью, — может сообщать только бытие (*esse*).



## ГЛАВА 16

*Второе доказательство, состоящее в том, что разум сохраняет виды и что он издавна должен быть наполнен всеми началами*

ХОТЯ в предшествующей книге мы на основании мысли Платона доказали, что к разуму не добавляются новые формы, мы все же обратимся в данный момент к перипатетикам и допустим, что в воспринимающем разуме под воздействием силы действующего разума с помощью симулякров возникают новые формы. Мы сделаем такое допущение при том условии, что симулякр прилагает свою действительную силу не к создаваемому виду, а к случайному импульсу, как мы уже доказали это в другом месте. Если вся сила, создающая действующий универсальный вид, заключена в действующем разуме, а вся сила, поддерживающая существование того же самого вида, заключена в воспринимающем качественном превосходстве, то, без сомнения, означенный вид сможет сохраняться этими двумя началами без всякого участия симулякров. Пусть, если угодно, симулякр обладает действительной силой, способной порождать вид, если только сам этот симулякр играет роль инструмента, а деятельный разум играет роль творца. Тогда деятельный разум как главная причина, в которой заключена вся сила последующих причин, однажды наложив, словно печать, вид на воспринимающий разум, явится единственным хранителем запечатленного в разуме вида. Вид бодрствует в разуме даже тогда, когда во время отдыха в разуме дремлют симулякры. Эти симулякры, которые у Аверроэса имеют отношение к виду в качестве внешних побудителей, могут сохранить отпечаток вида, только приводя разум в движение и действуя внутри него. Симулякры способны приводить разум в движение только своим действием, а не состоянием. Поэтому, если виды долго пребывают во внутреннем чувстве (*in sensu interiore*), они начинают переходить в действие. Даже если при этом виды не сохраняются, они возбуждаются внутренними чувствами. Если все это обстоит таким образом, то разум в еще большей степени может сохранять виды и без помощи симулякров. Разум не следует сравнивать с внешними чувственными ощущениями, утрачивающими формы объектов при их отсутствии. Эти внешние чувственные ощущения обладают образами, а не истинными формами. К созданию образов их приводит отнюдь не собственная сила. Напротив, разум обладает истинными рациональными началами, посредством которых он схватывает истинные субстанции вещей и сам создает их для себя. По этой причине разум способен сохранять истинные субстанции вещей с помощью того же качественного превосходства,

с помощью которого он их создал. Однако, если бы виды зависели от разума точно так же, как тени зависят от тел, то виды не имели бы никакого преимущества перед симулякрами. И если бы виды имели при этом нечто возвышенное, то это было бы даровано им действительным качественным превосходством.

Благодаря действительному качественному превосходству виды будут сохраняться даже в отсутствие симулякров. То, что виды не зависят от симулякров, как тени от тел, доказывается тем, что виды так основательно укореняются, что налагают совершенно неизгладимый отпечаток. Не следует говорить, что по этой причине виды имеют незначительную сущность, поскольку они представляют собой универсальные начала и по этой причине постоянно нуждаются, словно в спасательном круге, в том основании, которое предоставляют им симулякры. Во-первых, виды содержат в себе большие и лучшие, относящиеся к сущности вещей, начала, нежели симулякры. В силу этого виды обладают более благородной и лучшей сущностью. Поэтому если кто-либо недооценивает зачатие рода по причине сопутствующего ему смешения и рассеяния и мало ценит зачатие отдельных начал из-за их окутанной тенью природы, то мы охотно с ним согласимся. Платон, однако, велит нам относиться с почтением к видам, ибо именно в видах состоит совершенство мира и истина познания. Отдельные начала относятся к видам так, как части относятся к целому, как к собственному пределу. Далее, если по причине всеобщего условия виды нуждаются в сохраняющем их начале, то хранителем из будет прежде всего действующий интеллект, от которого виды обретают такого рода природу. Мы также не считаем, что этот вид нуждается в симулякрах оттого, что он обозначает существующую в отдельно взятых началах природу. Если вид обозначает абсолютную природу, то он скорее направлен на вещь, отдельную от прочих вещей, нежели на совокупность отдельно взятых вещей. Вид нацелен на вечное рациональное основание вещей, которое является божественным в соответствии со своей сущностью в разуме, в соответствии с опосредованным участием в следующих за Богом разумах, в соответствии с менее всего имеющим значение сходством в телах. Побуждаемый образами всего перечисленного, интеллект, сопричастник абсолютной божественности, либо тотчас воспринимает вид, либо в самом себе и выше себя опознает идею. Таким образом, через условие существования вида известно, что вид не является зыбкой тенью симулякра, а напротив, является некой выдающейся и устойчивой природой. Тот же самый вывод мы можем сделать, исходя из природы разума.

Определенно, и воск, и пыль могут на время сохранять фигуры отсутствующих вещей. Также и мозг, как полагает Аверроэс, сохраняет симулякры отсутствующих тел. Однако, как думает Аверроэс,

сам разум, стабильный и не подверженный движению по причине своего вечного существования, не будет в соответствии со своей природой стабильно и вне движения воспринимать виды. Не будет вечно сохранять тот разум, который воспримет своим вечным лонном? Разве интеллект не является качественным превосходством, превышающим чувственное восприятие и потому в большей степени унитарным, из-за чего интеллект в одиночку сможет сделать все то, что способны сделать многочисленные силы чувственных восприятий? Как фантазия познает все то, что воспринимают пять наших чувств, поскольку фантазия стоит выше чувств, так и интеллект в одиночку сможет оценивать и сохранять виды. Оценивать и сохранять симулякры не является обязанностью одной только фантазии, как полагает Аверроис. Напротив, фантазия симулякры оценивает, а память их сохраняет. Две эти обязанности разделяются в этих двух низших качественных превосходствах, в фантазии и памяти, но по необходимости должны объединяться в разуме. Согласно платоникам, фантазия также обладает собственной памятью, о чем свидетельствует и крепкое схватывание образа, и свободный переход от одних образов к другим, который часто способствует восстановлению образов в памяти. На то, что разум обладает свойствами памяти, указывает и то обстоятельство, что всякий раз, когда мы что-то изучаем, мы с большим трудом заставляем себя возвращаться к изучаемому предмету. Однако после долгого размышления над изучаемым материалом мы можем очень легко по собственному желанию обдумывать все, что мы когда-то восприняли, словно все прежде воспринятое уже стало нашим и отложилось глубоко в нашем разуме. После того как наш разум сформировал в самом себе некие определения фигур, чисел, качественных превосходств либо ангелов, следующих друг за другом в определенном порядке, он не может вспомнить первую фигуру, не вспомнив при этом о второй и третьей. И как вначале, когда разум нашел означенные фигуры, он с трудом соединил их вместе, так, вновь наткнувшись на них, он с трудом может разъединить то, что прежде соединил. В этот раз разум намного легче и быстрее перебегает от одних видов к другим, нежели обычно это делает внутреннее чувственное восприятие, шаг за шагом возвращаясь в своих воспоминаниях к прежним симулякрам. Это обстоятельство с очевидностью доказывает, что память гораздо более свойственна разуму, нежели чувственному восприятию. Поэтому если кто-либо скажет, что разум не столько сохраняет сформированные виды и определения видов, сколько сохраняет способность их переформировывать, мы скажем ему в ответ, что та же самая сила разума, создающая и сохраняющая способность разума переформировывать виды, втягивает вид в природу разума и сохраняет его в тайниках его природы.

Поскольку способность разума разливается в лоне видов, то виды оказываются заключенными в способности разума. Поэтому если способность разума возникает от разума, вида и действия, то эта способность обретает свою стабильность от одного из перечисленных начал. Способность разума не получает свою стабильность только от разума, так как иначе разум мог бы сообщать стабильность также и действию. Способность разума не возникает и от действия, поскольку действие совершенно не обладает стабильностью. Следовательно, способность разума возникает от вида. Стало быть, вид пребывает в стабильном состоянии. Сколько бы раз мы ни обращались нашим взором к одной и той же вещи, нам нет нужды каждый раз получать от деятельного разума все новые и новые формы по причине исчезновения предшествующих форм. Если деятельное качественное превосходство, в соответствии со своей природой, передало формы, которые восприняло — в соответствии со своей природой — воспринимающее качественное превосходство, и если при этом природа обоих качественных превосходств опережает скорость движения тел, то новые образы, создаваемые под воздействием внешнего света, с полным на то основанием будут постоянно вновь и вновь возникать в нашем зрительном восприятии. Напротив, в разуме виды пребывают постоянно, надежно озаряемые внутренним светом разума, из которого они изначально проистекли, тем более что они созданы из внутреннего света разума. Дело в том, что природа познаваемой вещи, отделенная от претерпеваний (*passiones*) подверженной изменениям материи, по справедливости остается неподвижной для того, чтобы мог произойти переход от полностью стабильной субстанции разума к полностью нестабильному сопутствующему обстоятельству (*accidens proptus instabile*). Иными словами, происходит переход к самому интеллектуальному восприятию (*ipsa intellegentia*) через некое стабильное сопутствующее обстоятельство — а именно через вид (*species*). Там, где субстанция постоянно находится в действии (*actus*), вид из действия переходит в состояние (*habitus*) и, наоборот — из состояния в действие. Интеллектуальное восприятие переходит от бытия к небытию и, наоборот — от небытия к бытию. Вид для своего сохранения не нуждается в симулякрах. Это признают даже защитники существования привидений (*phantasmata*). Хотя для понимания общей телесной природы мы испытываем необходимость в собственных симулякрах, однако при созерцании божественных форм мы не имеем обыкновения пользоваться нашими собственными симулякрами. Напротив, в этих случаях мы, скорее, пользуемся той природой, которая сопровождает симулякры. Отсюда явствует, что сами понятия божественных начал сохраняются в разуме, будучи полученными от симулякров, возникающих под воздействием приводящих обстоя-

тельств (*accidens*). Напротив, они подготавливаются самим разумом с помощью предварительного наблюдения и размышления. Кроме того, всякий раз, когда мы сплетаем платоновскую цепочку идей, мы поступаем следующим образом: перед находящимися в самом конце этой цепочки видов мы помещаем средние виды, а впереди них ставим подчиненные рода (*genera subalterna*). Мы делаем это до тех пор, пока через множество ступеней не взойдем к самым широким родам (*latissima genera*), и, переступив через эти рода, не достигнем той природы, которая извне охватывает все рода. Тогда мы вынуждены отпустить от себя находящиеся в пределах крайних видов симулякры, неспособные сопровождать нас в этом восхождении, — разве только если мы не установим универсальный порядок для отдельно взятых симулякров.

На самом деле установить такой порядок невозможно, и если он создается, то не фантазией, а разумом. Порой разум обновляет понятия, выводя их за пределы понятий, и не знает в этом предела, действуя своевольно. При этом разум не обновляет симулякры. Ничто из того, что имеет отношение к природе разума, не препятствует разуму облетать свободные от симулякров временные пространства. Иногда разум разрешает узким началам становиться просторнее. Иногда разум рисует в своей фантазии соответствующие видам симулякры. Виды, поскольку они предшествуют симулякрам, создают симулякры и сохраняют их, а не наоборот. То, что фантазия формируется разумом, мы видим из того, что в фантазии внезапно возникает очень многое, чего она никогда не получала от чувственных восприятий и не изобретала ранее в себе самой. Фантазия разделяет образы и сопоставляет с помощью рационального начала. При этом фантазия в своем творческом процессе может продвинуться далеко вперед, поскольку она непрерывно создается разумом. Фантазия принимает рациональные состояния и рациональные нравы. Фантазия в большей степени формируется разумом, нежели сама формирует разум. Если фантазия и формирует иногда разум, то делает это под влиянием чувственных восприятий и рационального основания разума. Фантазия не может передавать бесконечное число форм, в то время как разум бесконечно формирует фантазию. Разум может порой побуждаться к интеллектуальному восприятию своим собственным аффектом либо неким божественным веянием. Это означает — и об этом мы уже не раз задавались вопросом, что разум, пока он присутствует в теле, никогда не действует без помощи тела. Поэтому когда разум покинет наше тело, он будет в еще большей степени действовать собственными силами.

Если аверроисты здесь нам скажут, что сила умственного восприятия и памяти находится в прямой зависимости от того или иного телосложения, поскольку, по их мнению, интеллектуальные понятия

постоянно зависят от чувственных восприятий, то мы ответим им на манер перипатетиков, что определенная аффектация тела служит чувственному восприятию непосредственно, а разуму она служит только через привходящее обстоятельство. Дело в том, что разум, до тех пор пока он соединен с телом, создает свои виды посредством образов, рождаемых чувственными восприятиями. И всякий раз, когда разум обращается к своим, им самим созданным и сохраненным образам, он почти всегда скатывается назад к своим образам. Разум скатывается назад к этим образам по причине некоего родства между ними и по привычке, возникающей из соединения души с телом. И хотя ежедневно при любом телосложении мы наблюдаем остроту ума и память, на основании чего вынуждены признать, что и острота ума, и память происходят от более высокого, по сравнению с нами, начала, тем не менее сухой природе, если угодно, более свойственна памятьливость. Надо только иметь в виду, что сухость лежит в основе памятьливости сама по себе только в чувственном ощущении. В разуме сухость (*siccitas*) становится причиной памятьливости через привходящее обстоятельство. Это происходит не только потому, что память чувственного восприятия служит разуму, как мы уже о том сказали, но также и потому, что сухость дыхания не препятствует своей концентрацией тому, чтобы душа могла собирать себя воедино. Отсюда происходит, что из-за интенсивного и постоянного размышления обостряется интеллект и укрепляется память. Влажность (*humiditas*) действует противоположным образом. На это платоники сказали бы, что сколько существует звезд, столько существует и легионов душ, и что души имеют от звезд соответствующую природу и наименование. Поэтому-то говорят о душах, принадлежащих Сатурну, Юпитеру, Марсу и Солнцу и прочих иных. Все души, по мнению платоников, обладают от звезд различными дарованиями касательно остроты ума, памяти, воли, нравов, искусств, жизненных успехов. При этом все души хороши, так как происходят от звезд, хотя в земной своей жизни часто портятся из-за стечения многочисленных причин. Кроме того, платоники полагают, что от душ своих созвездий и божеств, их ведущих и за ними следующих, человеческие души получают духовные дары, а от тел созвездий — дары телесные и чувственно воспринимающие. По этой причине человеческие души, принадлежащие Сатурну и Меркурию, получают от своих звезд поддержку в остроте ума и памяти. Вместе с тем от тех же самых звезд названные души получают определенное состояние тела, являющееся отнюдь не причиной интеллектуальной одаренности, но его спутником. Наконец, как считают платоники, из силы воли и напряженного стремления рождаются бóльшая острота ума и выдающиеся способности памяти. Но не следует слишком углубляться в этом вопросе. К чему я говорю все это? Для

того чтобы опровергнуть известное мнение аверроистов, согласно которому абсолютные виды божественного разума зависят от телесных симулякров временно возникающей фантазии, подобно тому как тени зависят от отбрасывающих их тел. Напротив, мы полностью доверяем Платону, когда он говорит, что то, что однажды было действительно понято, никогда не может быть забыто. Вид постигнутой вещи преобразуется в вечном разуме в вечное состояние. Ведь в этом случае познанное не имеет ничего себе противоположного, от чьего вторжение оно могло бы быть уничтожено.

Кроме того, субъект, иначе говоря, вечный разум, никогда не покидает им познанное. Поэтому если утверждают, что разум, как говорят аверроисты, в отдельные моменты времени черпает виды всех начал с помощью фантазий всех людей, из чего разум, по их мнению, интеллектуально постигает все вещи, и если этот разум не имеет собственного начала, то в этом случае род людей должен был бы существовать всегда. Ведь, определенно, за тысячи тысяч лет до нашего рождения разум получал все виды и все состояния — и при том не единожды, а бесчисленное число раз. Разум не получал бы ни от кого первые виды, если бы человек никогда не был первым интеллектуально воспринимающим субъектом. Поэтому разум создает виды не посредством чьих-то симулякров — виды разума являются его симулякрами либо возникают из собственной сущности разума. На такое утверждение Аристотель не согласился бы. Он сказал бы, что разум принял все виды и сделал это уже давно. Разум неподвижно сохраняет все то, что он воспринимает, если он воспринимает это интеллектуальным образом в соответствии с рациональным интеллектуальным началом. Если однажды отдельные начала были восприняты разумом в полной мере и при этом разум наполнился всем этим до краев, то что же он станет искать сверх того и какую цель может иметь это ненужное, бесконечное восприятие форм? По этой причине в данный момент разум ничего не воспринимает интеллектуально внутри нас, поскольку ничего не получает от нас. Возможно, Аверроэс ответит на это, что наш разум, если только он обладает видом какой-либо вещи, например золота, не воспринимает иного, возникшего недавно в моей фантазии вида золота. Напротив, по мнению Аверроэса, сам вид золота, который, насколько это имеет отношение ко мне, дремал определенным образом в моем разуме, пробуждается под воздействием симулякра золота. Таким образом, считает Аверроэс, мой разум воспринимает мою фантазию и начинает интеллектуально воспринимать во мне золото, как прежде интеллектуально воспринимал его в другом человеке. Если дело будет обстоять таким образом, то деятельный разум уже не сможет впредь создавать виды, а воспринимающий разум их воспринимать, поскольку оба они уже будут обладать

всеми видами. Это противоречит Аверроэсу и его последователям в их желании создавать и воспринимать новые виды. Противоречит это и перипатетической школе в ее утверждении, что интеллект подобен письменной доске, на которой ничего не написано. Аверроэс, настаивая на своем мнении, изложил бы все это нелепо и смешотворно. Нам же это положение нисколько не кажется неуместным. Следуя за Платоном, мы считаем, что для интеллекта нет нужды столько же раз порождать новый вид человека, сколько раз фантазия представит нам разнообразные симулякры различных людей. Мы считаем, что вместо этого в нашем сознании пробуждается уже прежде зачатый им вид. Фантазия Сократа не создает каждый раз в себе новый симулякр Алкивиада, если Сократ несколько раз в день встречается с ним. Напротив, фантазия Сократа, пребывающая дотоле в скрытом виде, выводит симулякр Алкивиада изнутри наружу и активизирует его. То же самое делали бы и наши глаза, если бы они могли сохранять увиденные ими образы.

#### ГЛАВА 17

*Третье доказательство, состоящее в том, что сколько бы раз два различных человека ни постигали интеллектуально одну и ту же вещь, столько же раз будут возникать и заблуждения*

В ДАННЫЙ момент моя фантазия размышляет о золоте — и твоя также. Разум Аверроэса, побужденный нашими симулякрами, порождает в себе вид золота. Мы задаем вопрос, получает ли разум Аверроэса один вид и одно интеллектуальное понимание золота от нас обоих или же он получает два вида и два интеллектуальных восприятия, или же один вид, но два интеллектуальных восприятия, или же одно интеллектуальное восприятия, но при этом два вида. Некоторые последователи Аверроэса следуют первому положению. Им можно возразить следующим образом. Если различие наших симулякров не создает различия в разуме, то их утверждение слишком опрометчиво, когда они говорят, что разум Аверроэса интеллектуально воспринимает золото во мне и в тебе, иными словами, интеллектуально воспринимает меня и тебя как золото. Дело в том, что интеллектуально воспринимает исключительно разум и совершает это в себе самом именно тогда, когда мы напряженно думаем. Так и Ксенократ созерцает в самом себе единую и общую для двух людей истину, слушая диспут Спевсиппа и Полемона, которые по незнанию разнятся между собой в словах. Кроме того, если разум одним и тем же действием интеллектуально воспринимает золото и у меня, и у тебя, то как только он закончит размышлять о золоте



у тебя, он тотчас же закончит размышлять о нем и у меня. Но в действительности, нам кажется обратное. Сторонники Аверроэса будут отрицать это. Однако одна и та же душа оживляет у нас и плечо, и кисть руки. Если ампутировать кисть руки, то душа перестанет оживлять ее, но продолжит оживлять плечо. Поэтому последователи Аверроэса скажут, что разум, прекращая свою деятельность в твоём симулякре, продолжит свое рассмотрение только в моем симулякре тех вещей, которые до этого рассматривал и в твоём симулякре. Эти примеры не сходятся между собой, поскольку действие оживления переходит на тело, а действие интеллектуального восприятия не переходит на симулякры. По этой причине в двух частях тела принимаются различные действия передачи жизненной силы, а действие интеллектуального восприятия остается единым в едином разуме. Больше походит следующее. В течении одной человеческой жизни душа пребывала в обоих членах тела, в плече и в кисти руки, а затем, в течение той же самой жизни, душа живет в одном из этих членов. Точно так же разум посредством одного и того же интеллектуального восприятия рассматривал вещи в двух людях, а затем посредством того же самого интеллектуального восприятия рассматривает эти вещи только в одном человеке. Но и этот пример недостаточно подходит, поскольку и в первом, и во втором случае мы можем уверенно утверждать, что душа живет, но не можем сказать, что в обоих случаях разум интеллектуально воспринимает. Дело в том, что в результате покидания места способность интеллектуального восприятия прекращается. Наш глаз в одном взгляде одновременно видит правую и левую сторону небольшой поверхности. Если наш взгляд, созерцавший обе части поверхности, не терпит ущерба при устранении левой части и лишь сосредотачивает свое внимание, прежде сосредоточенное на обеих частях, на правой части, то разве одно и то же действие интеллектуального восприятия не обращается на один симулякр, хотя прежде было направлено на два симулякра? Это не так. Во-первых, не глаз прекращает видеть, по крайней мере до тех пор, пока сохраняется в целостности зрительная способность. Скорее, перестает быть видимой отломленная часть поверхности. Но почему она перестает быть видимой? Разве наш взгляд не направляется к локальным частям поверхности? Вполне возможно, что наш взгляд видит здесь точно так же, как и там — по этой причине наш взгляд перестает видеть здесь, но продолжает видеть там. Способность интеллектуального восприятия же направлена не на локальные симулякры, а на неограниченное местом рациональное основание. Поэтому будет неправильным сказать, что способность интеллектуального восприятия исчезает здесь, но не исчезает там. Напротив, она либо нигде не исчезает, либо целиком прекращается везде и сразу.

А что означает такой необдуманный ответ: способность интеллектуального восприятия то рассматривает сразу два симулякра, то только один? Дело в том, что способность интеллектуального восприятия рассматривает не сами симулякры — смотри гораздо глубже. Она не приводит симулякры в движение, поскольку не в этом состоит интеллектуальная способность нашего разума, она настраивает симулякры так, что они либо сами начинают интеллектуально воспринимать, либо приближают к интеллектуальному восприятию нечто иное. А что если симулякры приводят в движение наш разум? Если дело обстоит так, то почему последователи Аверроэса утверждали, что скорее симулякры созерцают наш разум, нежели наш разум созерцает симулякры? Пусть они так говорят. Но что тогда они называют «быть объектом созерцания» (*respici*)? Неужели виды нашего разума зависят от симулякров, словно тени от тел? Это, определенно, является великим изобретением Аверроэса. Из этого следует, что наш разум более способен интеллектуально воспринимать в симулякрах, чем слышать слышимое в голосе или обонять обоняемое в запахах. Но поскольку наш разум, оставив в стороне симулякры золота, сам по себе в едином и абсолютном виде золота внедряется в единое и абсолютное рациональное начало золота, то выходит, что наш разум способен отдельно от нас посредством единого действия интеллектуально воспринимать в самой идее. Если в какой-то момент наш разум перестает интеллектуально воспринимать, то пусть сразу и тотчас прекратит все свои действия. Однако те, кто утверждают, что виды являются тенями симулякров и говорят, что один вид может проистекать из двух симулякров, что один и тот же вид, который сначала проистекал из твоего симулякра, а затем проистекает из моего, — как с твоим участием, так и без него — точно так же впадают в безумие, как и те, кто будут утверждать, что от двух тел происходит одна тень, либо что тень, происходящая от одного тела, после его уничтожения сохраняется другим телом. К этому присоединяется и то, что в один и тот же момент времени один отдельно взятый разум посредством одного вида и одной способности интеллектуального восприятия расходится сам с собой в суждении об одном отдельно взятом золоте. Поскольку он считает, что я презираю золото, то презирает его сам, а поскольку считает, что ты ценишь золото, то и сам стремится к нему. Столь большое расхождение в суждениях и стремлениях не может происходить из одного начала, ибо оно является единым началом.

Утверждают, что в способности интеллектуального восприятия и внутри вида не может возникать никакой противоположности. Но неужели такая противоположность может возникать от противоположности симулякров? Нет, конечно. Определенно, проти-

воположность симулякров прежде породила бы различие в видах и способностях интеллектуального восприятия, нежели в суждениях и аффектах. Следовательно, кто согласится с тем, что одно действие интеллектуального восприятия может завершаться диаметрально противоположными суждениями? И кто согласится с тем, что одно единое движение может двигаться к противоположным друг другу целям? Некоторые из последователей Аверроэса прибегают к утверждению, что два симулякра могут создавать в нашем разуме один вид. Такой вид в силу своего происхождения от двух симулякров порождает две способности интеллектуального восприятия, направленные к различным целям. Но кто может сказать, что разнообразие симулякров, которое стоит ближе к видам, нежели к способностям интеллектуального восприятия, не может создавать различные виды, но при этом может создавать различные способности интеллектуального восприятия? Кроме того, если означенный вид дается нашему разуму вместе с различными отношениями к различным началам, то этот вид не дается как полностью абсолютный, и начало интеллектуального восприятия не является достаточным. А если этот вид не дается как отличный от прочего, то он не породит различия в способностях интеллектуального восприятия. Прибавь к этому, что ни один человек, находящийся в здравом уме, не согласится с тем, что одно качественное превосходство деятельной или познавательной способности может посредством одной формы одновременно относительно одного и того же объекта производить больше одной операции. Так один глаз не создает одновременно относительно одной и той же вещи через один образ два различных зрительных восприятия, поскольку достаточно и одного зрительного восприятия. Зрительные восприятия могут быть различными только от различных начал. Поэтому если бы все люди пользовались для зрительного восприятия солнечного образа одним и тем же глазом, то все они в одно и то же время получали бы только одно восприятие солнечного диска. Точно так же один отдельно взятый интеллект, созерцая одновременно один вид золота, получает умственное восприятие золота. Здесь не создают различия те два симулякра, которые, словно некие приготовления, точнее, как два побудительных начала, предшествуют интеллектуальному восприятию. Они никогда не вмешиваются в процесс интеллектуального восприятия и не являются неизменными его спутниками. Сопоставление (*comparatio*) также сходно с действиями наших чувств, участвующих в фантазии. Найдутся, как я полагаю, люди, которые осмелятся утверждать, что два симулякра золота предоставляют нашему разуму два вида, но что при этом касательно золота происходит только одно действие интеллектуального восприятия. Мы отвергаем это утверждение на

следующем основании. Если различие симулякров обладает такой силой, что порождает различие внутри видов, хотя симулякр и вид имеют под собой различные основания, то почему различие видов будет в большей степени порождать различие интеллектуальных восприятий людей, тем более, когда оба различия находятся в одной и той же сущности нашего разума? Разве у людей, утверждающих подобное, не получается так, что одно движение совершается у них к противоположным пределам, когда на основании одного интеллектуального восприятия возникают противоположные суждения и противоположные аффекты? Что же эти люди ответят нам на наш вопрос? Может ли один из двух видов, взятый отдельно от второго вида, породить интеллектуально воспринимающую способность или же не может? Если он не может порождать интеллектуально воспринимающую способность, то наш разум сможет различать какую-либо вещь только при условии, что образы этой вещи удваиваются в нашем разуме. Из этого удвоения вещи один образ всегда будет лишним. Если же отдельно взятый вид может порождать интеллектуально воспринимающую способность, то оба вида будут исполнять свое действие. В результате от двух видов возникают двойные действия интеллектуального восприятия. Недавние последователи Аверроэса утверждают, что от двух симулякров золота в нашем сознании одновременно возникают две интеллектуально воспринимаемых формы, за которыми следуют две интеллектуально воспринимающих способности. Следовало бы сначала высмеять их так, как высмеивает Аверроэс платонистов,— об этом в другом месте. Определенным является то, что эти формы не различаются между собой в отношении вида, поскольку обе способствуют познанию единой формы золота. Обе эти формы являются интеллектуальными подобиями (*similitudines*) золота. Если они, находясь в одном и том же виде, различаются между собой только числом, то это означает, что они могут превращаться в иную, более общую им обоим форму. Более того, они и должны превращаться в иную форму, но так, чтобы через них реализовывалась интеллектуально воспринимающая способность. Итак, пусть они переходят в иную форму. Мы спрашиваем: является ли эта более общая форма полностью единой в моем и твоем разуме или же она в них различна? Если эта форма является одной и той же, то наше интеллектуальное восприятие будет выполняться через нее, и, следовательно, мы с самого начала могли предполагать единую форму. Если эта форма у тебя и у меня оказывается различной, мы точно так же превратим ее в более общую форму. И поскольку в этом случае мы будем расходиться в разные стороны до бесконечности, то лучше с самого начала предполагать единую форму.

Но давайте, оставим насмешки. Если умственно воспринимаю-

щие формы до такой степени следуют за симулякрами, что сами становятся симулякрами и ими сохраняются, и исчисляются числом симулякров, то невозможно, чтобы эти формы были единичными в соответствии с единичным характером симулякров так, как образы оттенков цвета являются единичными — в соответствии с единичным характером оттенков цвета. Поскольку существует такое ограничение, то формы неизбежно должны подчиняться условиям симулякров. Наш разум не способствует тому, чтобы умственно воспринимающие формы становились абсолютными. Разум не наделяет эти формы достаточным временным началом и не позволяет им долго сохраняться во времени. Точно так же разум не сможет дать этим формам абсолютную общность (*communitas*) с вечной природой. И поскольку общность и абсолютность (*absolutio*) состоят в единстве, то наш разум не может давать формам единство, поскольку сам является единичным. В этом наш разум терпит поражение от симулякров. Наш разум не может давать формам общность, терпя и здесь поражение от предоставляющих формам единичность симулякров. По этой причине зададим последователям Аверроэса вопрос об этих двух интеллектуально воспринимаемых формах золота: различны ли они сами по себе или различны по причине субъекта, в котором они находятся, или же это различие возникает из-за каких-то иных внешних обстоятельств? Эти формы не различны сами по себе, поскольку, в противном случае, на основании учения о них, они различались бы видом. Эти формы не различаются из-за субъекта их носителя, ибо субъект един. Не различаются эти формы также из-за внешнего вмешательства, ибо это внешнее вмешательство не может быть не чем иным, кроме взгляда либо на симулякры золота, либо на само рациональное начало золота. В отношении взгляда на рациональное основание золота эти формы совершенно не будут различаться, поскольку рациональное основание золота является единым. Не будут они различаться и во взгляде на симулякры самого золота. Дело в том, что форма интеллектуального восприятия полезна настолько, насколько она отделяется от созерцания симулякров и созерцает природу, полностью противопоставленную симулякрам, а именно — созерцает природу, свободную от места и времени. Стало быть, как только возникает интеллектуальная форма, она тотчас прекращает обращать внимание на симулякры. Но допустим, что интеллектуальные формы созерцают симулякры и что они различаются своим взглядом. В этом случае окажется, что различаются не простым, а двойным взглядом. Стало быть, в формах будут находиться два аспекта, не различающиеся между собой видом, поскольку оба они относятся к единой в отношении вида природе золота. Следовательно, эти аспекты будут различаться числом.

Чем, однако, они будут различаться? Не сами собой, поскольку в таком случае они будут различаться видом. Они не будут различаться субстанцией, поскольку помещаются в одном разуме. Поэтому нельзя сказать, что они удваиваются, так как помещаются в двух формах. Дело в том, что нельзя, чтобы сами формы удваивались благодаря аспекту, или из-за внешнего вмешательства, поскольку к аспектам мы вновь добавим аспекты и будем вести спор о последующих аспектах, как и о предшествующих. Мы зададим вопрос еще раз: разливаются ли эти взгляды (*respexus*) в формах или в симулякрах? Если они разливаются в симулякрах, то скорее симулякры созерцают формы, нежели формы созерцают симулякры. Если взгляды разливаются в формах, то они не имеют отношения к сущности самих форм, поскольку в противном случае они придавали бы формам различие в соответствии с их видом. Эти взгляды прибавляются к сущностям форм извне со стороны симулякров, создателей самих форм, из чего следует, что формы являются соучастницами такого рода бытия и что соучастие это происходит по причине единичности телесных симулякров. Всякий пребывающий в здравом уме доподлинно знает, сколь большую чистоту придает интеллектуальному восприятию приведенное выше обстоятельство. Действительно, когда симулякры как некие внешние факторы воздействия сравниваются с формами, никогда не происходит так, чтобы одна форма отличалась от другой, разве что единичные симулякры придают единичным, проистекающим из них, формам некие определенные условия (*condiciones*). На основании этих условий формы будут различаться между собой точно так же, как и симулякры. Стало быть, абсолютные формы не смогут возникнуть до тех пор, пока не будут освобождены из тисков симулякров. Однако совершенно невероятно, чтобы две абсолютные формы пребывали в одном и том же субъекте, различаясь при этом только в числовом отношении. Этим самым обстоятельством, а именно, что они не отличаются друг от друга ни рациональным основанием, ни сущностью, ни субъектом, эти формы вынуждаются различаться между собой извне присоединяющимися к ним качествами. На этом основании эти формы не являются абсолютными. Пребывание этих форм в двух субъектах одновременно не является невозможным. Дело в том, что эти формы будут одновременно различны между собой, поскольку будут формировать различные между собой субъекты. Эти формы сохранят свой абсолютный характер, так как субъекты не смогут оказывать влияния на их формирование. Субъекты при этом будут простыми и свободными от постороннего влияния.

## ГЛАВА 18

*Четвертое доказательство, гласящее, что либо знание множества людей является одним и тем же знанием, либо в одном и том же субъекте пребывают излишние качества*

ВСЕ качества, свободные как от своего предела, так и от внешнего охранителя, составляющие единое начало по отношению к своему виду, в случае своего соединения в едином субъекте, становятся также численным единством. Ведь качества, сходные по своему виду, являются сходными и в форме. Поэтому если эти качества будут сверх того сходными и по материи — благодаря своему субъекту, то они полностью станут единым началом. По этой причине в капле вина присутствует одновременно и сладость, и краснота. Эти два качества являются различными в отношении своего вида, однако при этом в капле вина нет двух сладостей и двух оттенков красноты. Однако образы и блеск качеств могут находиться в одном и том же субъекте, сохраняя при этом свои различия, подобно тому как образы двух яиц пребывают в глазу и в фантазии, или же два света двух свечей могут сиять в одном и том же воздухе. Дело в том, что все эти явления в большой степени зависят от внешних факторов, и поэтому следуют за числовой характеристикой этих факторов — будь то образы яиц или свет свечей — в большей степени, нежели за числовой характеристикой субъекта. Однако те качества, которые и действительно существуют, и в большей степени следуют за природой субъекта, нежели объекта, становятся через субъект единым по числу началом в том случае, если они являются единым началом по виду. Абсолютная форма разума потому является его истинным и стабильным качеством, что она не является образом, тенью или блеском приходящих извне обстоятельств. Напротив, она является порождением интеллектуальной субстанции, образцом для всех субстанций, мерилom истины, зависящим от интеллекта, а не от внешних обстоятельств. По этой причине в нашем разуме нет абсолютных форм, различающихся между собой только числом. Здесь можно лишь презирать возражение аверроистов, которые утверждают, что симулякр является началом интеллектуально воспринимаемой формы. Дескать, сколько встретится нам симулякров, столько же возникнет и форм, и любой из симулякров вполне может создать отдельно от прочих симулякров свою форму. Мы же, напротив, говорим, что симулякр не является началом формы, если такая форма является универсальной. Мы также говорим, что для восприятия формы не требуется специального приготовления воспринимающего разума. Восприятие формы

в разуме не происходит прежде появления в нем самой формы. При этом существует некое основание, побуждающее к действию наше качественное превосходство. Этого никогда не произойдет, если побуждающий фактор нашего качественного превосходства находится в одной субстанции, а форма находится в другой. Если же то и другое находится в одной душе, как обычно это и происходит, тогда возникает побуждение. Каким образом возникает основание для побуждения, мы объяснили в другом месте.

Стало быть, когда встречается симулякр золота, то, если наш разум никогда прежде не получал формы золота, он сам ее производит, получив основание для такого производства. Но если наш разум произвел эту форму раньше и обладает ею, то не станет производить ее вновь, но приведет в действие ту форму, которой он обладает. Разум производит и приводит в действие только одну форму, даже если ему встретятся тысячи симулякров того же самого вида. Разве ты не замечаешь, если глазами созерцаешь тысячи людей, находящихся в театре, то после, перебирая в своей фантазии тысячи симулякров, разум твой в это время размышляет так: прекрасное создание есть человек, радующийся сообществу себе подобных, одаренный талантами, преданный религии. Так говорит наш разум не о ком-то из тысяч этих людей, но об их единой, общей природе, об общем определении таланта и религии самого сообщества. Это единое суждение о единой природе всех людей или качественных превосходств наш разум не может вынести иначе, нежели как посредством единого вида и сходства. Отсюда явствует, что наш разум почерпнул от симулякров многих тысяч людей только единый вид человека. То же самое делает наш разум во всех симулякрах того же самого вида, сколь бы ни было велико различие между ними. Из всех собранных воедино симулякров лошадей наш разум создает единый вид лошади. Однако от симулякра лошади и человека наш разум создает не один, а два вида. Все это каждый интеллектуально познающий человек испытывает на себе самом. Поэтому, когда сто человек видят лошадь, все сто собирают в своих фантазиях симулякры лошади. Однако разум, если он един у всех ста, побужденный сотней симулякров, создает единый вид лошади. За этим видом следует единое интеллектуальное восприятие. Стало быть, у всей сотни людей будет единый акт интеллектуального восприятия.

Однако каким образом, когда один перестает интеллектуально воспринимать, другой продолжает это делать? Бесчисленные люди могут, несомненно, принимать эстафету один от другого, интеллектуально воспринимать благодаря содержащейся в них интеллектуальной способности. Отсюда следует, что само созерцание временных вещей является вечным. Аверроэс с этим бы не согласился. По его мнению, разум не рассматривает лошадь в соот-



ветствии с тем, что она есть. На самом деле разум рассматривает лошадь в соответствии с универсальным рациональным основанием лошадиного вида. Такого рода рациональное основание является единым, даже если существуют тысячи симулякров тысяч лошадей в душе одного или же многих людей. Стало быть, у множества людей будет единое созерцание лошади. Из такого рассмотрения в разуме возникает состояние знания. Я подчеркиваю — в разуме, а не в фантазии, если только действие интеллектуального восприятия является предрасположенностью (*dispositio*) к возникновению состояния знания. Где имеется предрасположенность, там возникает форма, иными словами, состояние. Универсальное состояние возникает из универсальных действий и форм. Но в области фантазии, поскольку она, согласно Аверроэсу, связана с материей, не может существовать ни действие, ни состояние в соответствии с универсальным образом. Стало быть, будет единое, тождественное самому себе состояние знания, в той степени, в какой имеет отношение к рассмотрению лошадиного вида единое знание в головах сотен людей. Поскольку интеллект сохраняет виды и состояния, то кто угодно из числа людей, кто умственно постигает посредством этого интеллекта и чья интеллектуальная способность есть та самая интеллектуальная способность разума, уже сейчас умственно постигает все то, что постигают ныне живущие люди, и это то, что постигли люди прежних времен. Аверроэс ответил бы на это, что мы, де, настолько можем постигать с нашей интеллектуальной способностью, насколько она соединяется с нами через наши симулякры, а поскольку у разных людей присутствуют разные, отличные от прочих, симулякры, и притом симулякры, находящиеся в различном состоянии, то получается так, что то, что познает один человек, не может познать другой. Такой ответ неудовлетворителен. Поскольку разум, находясь в действии, обладает видами, он может размышлять собственными силами. Это признает Аристотель. Отсюда мы видим, что мы способны, сколько пожелаем, размышлять о том, знанием чего мы уже обладаем. При этом нас нисколько не затрудняет отсутствие симулякров. Если для видов дороги существуют симулякры дороги, то к чему нам дорога, когда мы уже добрались до нашей цели? Зачем нам приготовление (*praeparatio*), когда мы достигли состояния (*habitus*)? Наш интеллект настолько далек от того, чтобы нуждаться в симулякрах как в хранителях состояния, что кажется, что он, уже укрепившись, не нуждается даже в собственных действиях, которыми он был непосредственно создан.

Определенно, когда наш интеллект уже созрел, он, словно природа, сам собой проявляет силу интеллектуального восприятия. Он более не зависит от симулякров и не обращает на них внимания. Если дело обстоит так, то те состояния, которые находятся

в интеллекте Аверроэса, уже являются доведенными до совершенства состояниями всех людей, поскольку эти состояния являются абсолютными и не оглядываются по сторонам. Стало быть, равно учеными и равно хорошими людьми были Аристипп и Сократ. И когда Платон изучал грамматику, то одновременно ее изучал и Ксенофонт. Оба они составляют себе сходное состояние знания о грамматике. У сходной грамматики существует единое рациональное основание. Стало быть, где только существуют состояния знания грамматики, все они являются состояниями одного и того же рода. Такое состояние у Платона и сходное состояние у Ксенофонта по своему виду являются единым началом. Поэтому если интеллект, в котором эти состояния находятся как в субъекте, является единым, то и состояния по своему числу являются единым началом. Ведь если на основании единства субъекта существует единая форма, то состояние преимущественно таково, что переходит в природу субъекта. Более того, состояние узурпирует для себя природу субъекта, предоставляет субъекту определенную расположенность (*proclivitas*). При этом находящееся в неподвижности состояние заставляет субъект двигаться. Стало быть, если разум является единым, то знание двоих будет либо полностью единым, и двое вместе будут мыслить одно и вместе завершат свое размышление, либо в одном и том же субъекте бесчисленные в отношении своего вида качества, и ежедневно интеллект будет получать множество качеств, тождественных в отношении вида с теми качествами, которые он уже имеет, словно как мед в каждый отдельный момент времени получает все новую и новую сладость, сходную с уже имеющейся. В этой точке мнение Аверроэса будет полностью себе противоречить. В своих книгах о душе он трижды, в соответствии с мнением Аристотеля, отрицает мысль о том, что субъект должен быть совершенно свободен от вида того качества, которое он намерен воспринять. Мы на самих себе испытываем, как наш разум не только интеллектуально воспринимает, но также обращает свое внимание на то, что он интеллектуально воспринимает. Наш разум часто мгновенно переносится от одного интеллектуального восприятия к другому сходному интеллектуальному восприятию, а часто и к прямо ему противоположному. Наш разум сплетает воедино множество восприятий. Во время диспута наш разум схватывает на лету множество замечаний оппонента через одно единственное его выражение. И что еще более удивительно, наш разум часто воспринимает на расстоянии то, что другой человек держит в своей далеко отстоящей от разума фантазии. Без сомнения, может только вызывать удивление то, что уникальный, вечный, неразрушимый, единообразный, у всех равно существующий аверроистический разум никогда не замечает то, что он интеллектуально воспринимает

у тебя, но замечает то, что он интеллектуально воспринимает в тебе у меня. Он никогда не соединяет то, что он наблюдает в другом разуме, с тем, что он совместно наблюдает в другом разуме. Аверроистический разум никогда не угадывает у другого разума то, что он сам у него мыслит. Между тем ему не нужно прибегать к различиям симулякров, которые находятся как вне, так и внутри разума. Многие вещи становятся объектом интеллектуального восприятия в определенное время, когда симулякр либо отсутствует, либо не участвует в процессе интеллектуального восприятия.

## ГЛАВА 19

*Пятое доказательство, гласящее, что в одном  
и том же субъекте могут пребывать  
взаимно противоречивые начала*

ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ начала (*contradictoria*) составляют между собой ббольшую степень противоположности, нежели противоположные начала (*contraria*), поскольку между бытием и не-бытием имеется большее противоречие, нежели между бытием одного качества и бытием иного качества. По этой причине если противоположные начала (*contraria*) не могут сойтись вместе в одном и том же субъекте, то в еще меньшей степени могут сделать это противоречивые начала (*contradictoria*). Каждый из нас испытывает на себе, как его разум никогда не может одновременно утверждать какую-либо вещь и одновременно ее отрицать, одновременно желать и не желать, даже если в его фантазии многочисленные симулякры этой вещи. И сейчас аверроисты не смогут сказать, что и в глазу, и в фантазии одновременно может находиться образ белизны и образ черноты. Они не смогут утверждать, что виды белизны и черноты могут одновременно находиться в нашем разуме, в котором также одновременно находятся познания противоположных начал (*cognitiones contrariogum*). Дело в том, что такого рода формы, которые вне пределов души являются противоположными друг другу, не являются противоположными в душе по той причине, что утрачивают свою природу. Они переносятся в некое качество души, причем это качество является в какой-то степени кажущимся (*qualitas imaginaria*). Но согласие и несогласие, желание и нежелание сохраняют силу противоречия. Дело в том, что эти действия являются в большей степени сущностными, нежели кажущимися. Они обозначают бытие и не-бытие относительно одного и того же действия или аффекта души. Стало быть, хотя виды белизны и черноты не являются противоположными в сфере нашего зрения, однако видение какого-либо объекта как белого объекта и видение

того же самого объекта как черного настолько взаимно противоположны, что не могут соединяться. При этом сами созерцания непрерывно зависят от противоположных видов и объектов. Так, в нашем разуме не может соединиться утверждение о существовании Божественной Троицы и отрицание ее существования, даже если будет сказано, что оба высказывания зависят от различных симулякров и видов. Противоположность действующих начал несколько не препятствует тому, чтобы противоположные результаты взаимно противоречили и исключали друг друга.

Что заставляет интеллект Аверроэса утверждать существование в Платоне одного бытия сверх сущности и одного блага сверх разума, а в Аристотеле это отрицать? Определенно, такого различия не создаст никакое разнообразие симулякров. Ведь такого рода созерцание может правильно происходить только без учета симулякров. Или что заставляет интеллект Аверроэса утверждать, что у Платона небо является огнем, а у Аристотеля это отрицать? Это могло бы сделать различие двух симулякров, если бы наш разум судил в симулякрах или через симулякры, или о симулякрах. В данный момент наш разум, получив повод от симулякров, возвращается к самому себе и судит через общий вид в самом себе об общей природе неба и огня. Фантазии разум оставляет созерцание симулякров, при чем оставляет небольшой объем созерцания. От этого созерцание симулякров ослабляется тем больше, чем больше возрастает созерцание разума, и наоборот. Это является самым очевидным аргументом к доказательству того, о чем мы рассуждали выше, а именно, что вид не возникает от симулякра и не сохраняется симулякром. Неужели противоположные виды, зачатые в разуме по причине наличия противоположных друг другу симулякров, могут порождать противоположные высказывания? Не могут. Дело в том, что разум получает один вид от двух симулякров одного и того же неба. Но благодаря своей способности рассуждать наш разум получает два вида. Пусть два эти вида будут у нас путями, по которым в разум могут приходиться противоположные высказывания. Однако в разуме нет двух частей или сил, или, точнее сказать, форм, в которые могут приниматься противоположные высказывания. Напротив, противоположные высказывания собираются в единый и неделимый центр интеллектуального восприятия. Там выносит свое суждение единственный и честнейший судья. Один не может в одно и то же время столь явно противоречить самому себе. Двойственность видов не может ничего больше, нежели как различными способами подстегнуть наш дух, если только виды эти различны. Наш интеллект выносит суждение, отвергнув более слабый вид с помощью сильного вида. Интеллект выносит только одно единственное суждение властью одного взявшего верх вида.

Так и фантазия порождает одно суждение и аффект, несмотря на то, что различные чувства побуждают ее различного рода соображениями. Всякий человек может убедиться в том, что его разум делает то же самое. Поэтому если один означенный разум сомневается через два вида сразу в двух людях и клонится то туда, то сюда, то разум дает себе в этом ясный отчет. Он хорошо знает, почему он клонится в ту сторону, а, взвесив соображения, немного позже, начинает склоняться в другую сторону. Абсурдным кажется высказывание, что в одном и том же субъекте находится одновременно и жар, и холод, даже если то и другое возникают от различных причин, а именно от огня и воды. Однако не менее смешным будет также высказывание, что в наш разум приходят противоположные мнения, хотя они и происходят от различных причин? Все, что воспринимается, воспринимается в соответствии с предрасположенностью субъекта. Один и тот же субъект не может быть под влиянием противоположных образов действия расположен непосредственным образом к принятию противоположных форм. Наша аргументация станет еще более убедительной, если мы поведем наше доказательство от противоположных состояний. Ведь когда укрепленные состояния более не зависят от симулякров и уже, что еще важнее, полностью свободны от собственных действий, то в этом случае сторонники Аверроэса уже не могут утверждать, что противоположные состояния могут соединяться по причине неких противоположно действующих начал — иными словами, по причине симулякров. Утверждение аверроистов о том, что облеченный в два вида разум выполняет функции двух субъектов, которые, де, воспринимают противоборствующие начала (*gerugnantia*), мы полностью отмечаем на том основании, что самим аверроистам не свойственно настолько доверять видам. Они считают, что виды, словно тени, окружают поверхность нашего разума. Кроме того, они считают, что виды занимают место постороннего и случайного действия, а разум занимает место субстанции и субъекта. Однако по причине двух случайно приходящих форм не возникают два субъекта. Кроме того, невозможно, чтобы одно воспринималось с помощью рационального основания форм, а другое — с помощью рационального основания субъекта.

Стало быть, один разум является субъектом, даже если он принимает в себя два вида. Все, что приходит в разум, воспринимается его собственным рациональным началом, а не рациональным началом видов. Следовательно, невозможно даже вообразить, каким образом может быть дан доступ в разум противоречивым началам, разве что аверроисты прибавят, что разум находится в таком положении по отношению к виду, в каком находится материя по отношению к количественности (*quantitas*). Как материя, растянутая по причине

количественности, принимает в себя противоположные качества, так и облеченный в виды разум принимает в себя противоречивые высказывания. Этот пример менее всего годится. Дело в том, что аверроисты считают количественный фактор неотделимым от материи, а вид, напротив, полностью посторонним разуму. Кроме того, материя не прежде принимает в себя противоположные формы под воздействием количественного фактора, нежели растягивание рассекает ее на противоположные части. Поэтому если Аверроэс позволит, чтобы виды рассекали наш разум на все новые и новые разумы, мы, может быть, и согласимся с этим. Стало быть, хотя количественный фактор и подготавливает материю, она тем не менее не принимает тотчас противоположные качества. Точно так же и разум не допускает в себя противоречивые начала, даже если на него будут оказывать влияние различные виды. Дело в том, что природа противоречивых начал такова, что эти начала не могут ужиться вместе. Они не могут находиться вместе, даже если кто-нибудь попытается примирить их с помощью посредника. Прибавь к этому и то, что противоборствующие начала для своего принятия с помощью приготовлений требуют для себя противоборствующих приготовлений. Насколько приготовления способствуют прочим состояниям и соответствуют им в некоей пропорции, настолько они истрачивают при этом противоположные состояния и не созвучны приготовлениям к ним. И если тот же самый субъект предпринимает приготовления к принятию противоборствующих начал с помощью иных, несогласных между собой аффектов, то заблуждение, в этом случае, будет беспредельным. Это будет абсурдным, даже если в деле не будут задействованы аффекты. Противоборствующие состояния смогут восприниматься в этом случае без посреднической деятельности аффектов. По этой причине, если наш разум следует расположить к принятию противоборствующих действий и состояний противоречащих друг другу начал, то прежде всего возникнет нужда во взаимно враждующих видах, а также в несогласных между собой рассуждениях, берущих от несогласных видов борющиеся между собой начала рационального мышления. Так, через несогласованные средние звенья разум сможет прийти к противоречивым умозаключениям. Все эти ведущие к противоречиям враждующие начала не могут восприниматься нашим разумом без посредника, точно так же, как не могут восприниматься противоречивые начала. Если эти начала станут искать себе посредника, то поискам их не будет конца.

Наши рассуждения о противоречивых согласиях (*assensiones*) полностью правомерны и при рассмотрении противоречивых аффектов. Например, когда разум у Платона требует некий универсальный объект, а в то же самое время разум Аристотеля не требует

такого объекта, аффект такого качества не имеет отношения к фантазии. Фантазии не касаются универсальных объектов ни в своем стремлении, ни в своем размышлении. Мы также наблюдаем противоречивые аффекты в нашем разуме всякий раз, когда два человека одновременно желают два взаимно несогласных универсальных объекта. Мы наблюдаем то же самое явление, когда одни люди приходят в радость от бестелесных вещей, а другие испытывают от них страдание. Наконец, один и тот же разум будет одновременно прав и неправ, сведущ и несведущ, уверен и неуверен, счастлив и несчастлив. Что скажут на это аверроисты? Они скажут, что в одном и том же разуме будут срастаться между собой противоборствующие состояния, возникающие из противоборствующих действий и аффектов. Эти состояния будут противоположными и противоречивыми. Но это является самым абсурдным из всего, потому что состояние не является чем-то воображаемым, оно выполняет функцию природной формы. Природная форма и склонность расходуются через приход противоположной ей формы и склонности. Возможно, мы спорим с аверроистами гораздо дольше, нежели они того заслуживают. Эти люди лишают себя разума, отрывая его от человеческого вида. Наш разум настолько родственно близок человеческому роду, что мы не можем приобрести разум, не имея разума, ни отвергнуть разум без воли разума.

Мы считаем, что в предшествующих рассуждениях мы опровергли не только Аверроэса, но и тех мавров, которые считают, что душа у всех одна. Ведь если в разумах имеется разграничение, то еще большее различие присутствует в душах. Это происходит потому, что человеческие умы в большей степени объединены между собой и по этой причине разумы стоят выше, чем души. С другой стороны, если бы одна душа была бы достаточна для управления нашими телами, то в еще большей степени один разум был бы достаточен для постижения истины. Поэтому не следует верить некоторым заблуждающимся платоникам, заявляющим, что все живущее живет благодаря единой мировой душе. Будь это так, мы не были бы свободны в наших поступках и были бы лишены возможности принимать то или иное решение. Вместо этого мы неслись бы, как стрелы, выпущенные внезапным порывом. И если бы мы все дышали неким единым мировым дыханием, то точно так же мыслили бы неким единым стоящим над миром разумом. Впрочем, само различие и разнообразие мировых тел в достаточной степени свидетельствует о существовании различных природ. Различие природ следует за различием душ, которое, в свою очередь, сопровождает различие разумов. Вложенные в души разумы равны числом душам. Позволительно посмеяться над неким Динантом и манихеями из числа варваров, считающих, что наши души являются некими

частями Бога или Богом. О том, что это невозможно, говорят пять ступеней вещей, рассмотренных нами в первой книге. Бог не может разделяться на множество душ, ибо высшее единство не подвержено делению. Бог не может становиться материей для множества душ, поскольку в этом случае ценность его сделалась бы ниже ценности душ, а высшее действие играло бы роль субъекта. И сам Бог, твердо пребывая в своей форме, не может так часто изменяться в нас. Дело в том, что Бог является стабильным центром подверженных движению начал. Движение этих начал происходит от истины ко лжи, от блага ко злу, от радости к горю и обратно. Наконец, если бы Бог был душой всех, то во всех находился бы единый разум, что мы выше уже опровергли. Однако поскольку Фемистий утверждает, что мнение Платона, Аристотеля и Феофраста о разуме было согласным друг с другом, то, чтобы счастливо завершить сие перипатетическое рассуждение, давайте соберем воедино платоновскую и перипатетическую истину, рассыпанную в сочинениях их многочисленных толкователей. Давайте возьмем у Аверроэса, что воспринимающий интеллект является бессмертным, а у Александра, что воспринимающие интеллекты являются некими внедренными в наши души силами, равными по числу душам. Давайте сделаем вывод, что души людей бессмертны. Это и есть заключение платоников, христиан и арабских теологов, наиболее созвучное древним перипатетикам.



## КНИГА ШЕСТНАДЦАТАЯ

### ГЛАВА 1

*Следует второй вопрос: почему земные души заключены в телах*

ПОСЛЕ того как мы ответили на первый вопрос и показали, что божественность разума соответствует нашим душам, ответим на второй вопрос — покажем, почему души, если они божественны, заключены в столь низменных земных телах.

Первое соображение: чтобы души могли познавать отдельно взятые начала

Божественная сущность, если только следует называть ее сущностью, не является каким-то одним родом вещей — ведь в этом случае она действовала бы только среди вещей, принадлежащих к ее роду. Так, вода не делает сухими те начала, которые являются влажными. Огонь, напротив, порождает сухие, а не влажные начала. Но Бог создает через свою сущность все рода вещей, и то, что Он создает, стоит выше всего сущего. Исходя из этого, Бог не принадлежит ни к какому роду вещей, но стоит выше всех родов. Стало быть, когда Бог созерцает собственную сущность, являющуюся началом и образцом всех вещей, Он тем самым созерцает все рода вещей, все виды вещей и отдельные вещи. Дело в том, что божественная сущность является началом, серединой и концом не только видовых начал, но также и отдельных вещей, принадлежащих к какому угодно роду. Божественная сущность не содержит в себе ничего, похожего на материю, которая обычно затемняет познание. По этой причине божественная сущность является высшим светом и высшей ясностью. В результате этого Бог через свою сущность, словно через действенный и четко различающий все объекты свет, созерцает все отдельно взятые начала (*singula singulorum*). Поскольку божественная сущность совершенно абсолютна и беспредельна, она свободна не только от всякой материи и свойств материи, но также от всякого определенного условия и связи с той или иной сотворенной вещью. По этой причине божественная сущность

с полным безразличием, если можно так выразиться, относится ко всему. Стало быть, божественная сущность либо не познает ничего, кроме самой себя, либо познает все. Недопустимо говорить, что божественная сущность не познает ничего, поскольку она является высшим рациональным основанием всех познающих и всех познанных начал, а также самого познания. И пусть Аверроэс не упрекает нас, утверждая, что Бог, де, теряет свои качества, если начинает созерцать стоящие ниже него начала. Поскольку Бог познает, что Он является началом всех стоящих ниже него вещей, то Он знает, что значит быть ниже него. Следовательно, Бог понимает, по причине какого рационального основания эти вещи не имеют совершенства. Бог, познавая рациональное основание ущербности вещей, сам не испытывает ущербности. Если Бог, созерцая основание чуждого ему самому несовершенства, сам не становится от этого менее совершенным, то в еще меньшей степени Он становится несовершенным при созерцании других в высшей степени несовершенных начал. К чему говорить подробнее? Его познание самого себя и других начал так же желательно, как и благо, ибо это есть неотъемлемое право Бога и душ. Однако один какой-нибудь способ познания может быть менее желательным, нежели другой способ познания. Тот способ, каким познает внешнее чувственное восприятие, является несовершенным. Менее несовершенен тот способ познания, каким познает внутреннее чувственное восприятие. Еще менее несовершенен тот способ познания, с помощью которого познает рациональное основание. Наконец, еще менее несовершенен ангельский способ познания. А тот способ познания, каким Бог постигает все, на бесконечное число ступеней совершеннее ангельского способа познания. Этот способ познания не содержит в себе никакого несовершенства и заключает в себе полнейшее совершенство. Таков способ божественного познания, совершающийся в состоянии полнейшего совершенства. Наконец, как нам — предельным созданиям — прилично скорее знать, нежели не знать предельные начала, так и беспредельному Богу скорее подобает созерцать беспредельные, нежели предельные и ничтожные начала. Однако Бог повсюду четко различает отдельные начала (*singula*). Только тот, кто в совершенстве знает причину причин, самым совершенным образом владеет и всеми отдельно взятыми причинами. Отчетливое созерцание, будучи более совершенным, намного предпочтительнее смутного созерцания. Но чтобы нам не слишком удаляться от поставленного вопроса, рассмотрим остальное.

Ангел также созерцает все творения Бога и каждое из них в отдельности. Ведь если объектом нашего разума является само бытие и всеобщая истина, и если по этой причине человеческий разум, пусть и медленно, направляет себя к созерцанию всеобщего су-

ществования и истины, то справедливо, чтобы более совершенный, чем наш, разум ангела воспринимал все и, как утверждают платоники, воспринимал сразу все. Но куда направляет свой взор Ангел, чтобы увидеть все? Неужели он направляет свой взор на тела? Конечно, нет. Поскольку разум ангела стабилен и одновременно озирает все, то не может быть, чтобы ангел познавал это от тел, которые, часто изменяясь в своем движении, в одних случаях являют одно, а в других — другое. Если способ действия следует за способом бытия, то Ангел, который в своем бытии совершенно свободен от тела, будет также свободен от тела и в своем интеллектуальном восприятии. Не будет формироваться под воздействием тел тот, кто стоит выше тел и не имеет к ним никакого отношения. Но, может быть, Ангел направляет свой взор на ангельскую сущность? Он направляет на нее свой взор, но созерцает в ангеле только Ангела, ибо Ангел увидит в ангельской природе только то, что она ему предлагает. Природа Ангела пребывает только в пределах ангельского рода, поэтому ангельская природа увидит Ангела, а прочие рода вещей она различит недостаточно ясно. Ведь материя затрудняет познание, а сотворенная сущность содержит в себе некоторое количество бесформенной и туманной материи. Из этого следует, что никакой сотворенный разум, так как он смотрит словно в тумане, не может достичь ясности созерцания точно так же, как если бы Луна смотрела бы на себя саму, не будучи еще освещенной лучами Солнца. Следовательно, как глаз различает оттенки цвета только благодаря самим формам оттенков цвета, так и разум отчетливо видит рода вещей только благодаря формам этих родов, поскольку форма является началом действия. Сущность Ангела есть форма только Ангела. Сущность эта несколько затемнена (*fusca*). Божественная сущность, а именно истина и доброта, напротив, является формой всех вещей, чистейшим светом, корнем всех вещей, их рациональным основанием и образцом. Только благодаря божественной сущности, словно благодаря Солнцу, все вещи мироздания открыты нашему созерцанию. Может ли Ангел различать все вещи мироздания с помощью самой божественной сущности? Он не может совершать это без посредника. Ведь каким образом бесконечная сущность в качестве формы может без всякого приготовления соответствовать конечному разуму? Необходимо, чтобы сам разум содержал в себе некую форму, с помощью которой он мог бы действовать в своем интеллектуальном восприятии. Поэтому Ангел получает от божественной сущности формы и образцы вещей. Как наш глаз благодаря состоящему из всех цветовых оттенков солнечному свету воспринимает сами оттенки цвета, так ангельский разум, с помощью содержащего в себе все вещи божественного света, воспринимает и умственно постигает те же самые вещи.

Бог прежде и полнее формирует близкую себе духовную материю, иными словами, ангельские разумы, нежели самую удаленную от него мировую материю. Но существуют многочисленные степени разумов и еще большее число телесных степеней, как говорит о том Дионисий Ареопагит. Дело в том, что наилучший художник пожелал установить большее число ступеней для своих превосходных творений, нежели для более низких творений. Град Божий будет еще прекрасней, если в нем будет большее число ступеней для начал благородных и свободных, чем для начал подчиненных и прислуживающих.

Таково сопоставление разумов с телами. О том, как много важнейших порядков в ангельских чинах, мы достаточно изложили, опираясь на мнение Дионисия, как в нашей книге о религии, так и в сочинении о восхищении на небо апостола Павла. В другом месте мы также изложили то, как платоники делят ангельские чины на девять порядков. Дело в том, что некоторые ангельские интеллекты созерцают само высшее интеллектуально постигаемое начало, в котором они видят сущность, жизнь и способность интеллектуального постижения. Но существование сущности, жизни и способности интеллектуального восприятия определяется образом сущности данного начала. А в жизни сущность и способность интеллектуального восприятия определяются образом самой жизни. Точно так же в способности интеллектуального восприятия два остальных начала, а именно жизнь и сущность, определяются образом способности интеллектуального восприятия. Стало быть, высшее и единое интеллектуально воспринимающее начало делится на три начала, а затем, помноженное еще на три, превращается в девять. Тем же самым образом созерцающие Бога интеллекты распределяются по девяти порядкам. Именно таким образом платоники разделяют ангелов, исключительно занятых созерцанием. Тех ангелов, которые управляют миром, некоторые философы делят на двенадцать и на семь — в соответствии с двенадцатью знаками зодиака и семью планетами. Затем к названным выше ангелам они прибавляют также некоторые другие воинства ангелов — по числу звезд, выполняющих в каждой сфере мироздания определенные обязанности. К ним они прибавляют такое же число демонов и героев, подчиняющихся ангелам. Наконец, сюда причисляют они также столько же порядков отдельных душ, соединяющихся в высшими божественными началами. Но оставим в стороне воинства демонов и героев. Достаточно знать, что платоники поместили выше нас несметное число разумов. В их числе не только ангелы, но также архангелы и прочие начальствующие, приводимые Ямвлихом. Через всех них, словно через стекла, нисходит к нам божественный свет. Поэтому божественный луч, творец форм разума,

приходит через почти бесчисленное число ступеней посредствующих духов к низшим разумах, каковыми являются души людей. Но здесь необходимо учитывать четыре обстоятельства: во-первых, сам божественный луч; затем заключенные в этом луче виды вещей, которые мы называем рациональными основаниями создаваемых вещей и их идеями; в третью очередь необходимо учитывать разум, а в четвертую — силы разумов. Поскольку божественный луч принадлежит простейшему единству Бога, он является наименее сложным, принося божественному оку единую идею — иначе говоря, одну божественную сущность, но соединяющуюся с создающимися вещами многочисленными способами бытия. Это те самые идеи вещей Платона, создаваемые такими способами. Стало быть, существует единая сущность Бога, единая идея, несущая в себе череду всех вещей. Через эту единую идею Бог обзревает все начала. Названный выше изливающийся из Бога луч чем далее он идет вперед, удаляясь от божественного единства, тем более умножается. Этот луч, который сначала доставлял единую идею божественному оку, приносит уже многочисленные идеи, а затем и огромное число идей ангельским очам. Это происходит подобно тому, как проведенная от центра линия, неделимая в самом центре, чем далее она продвигается, тем в большее число частей вытягивается. Луч Солнца в самом Солнце представляет единую форму света, в огне представляет многие формы, в воздухе и воде еще большее число форм, а на земле самое большое число форм. Точно так же обстоит дело и с божественным лучом и разумами, в которые вливается божественный луч. Ибо чем ближе находится разум к божественному единству, тем большим единством и простотой он обладает, а чем дальше он отстоит от божественного единства, тем меньшим единством и простотой он отличается.

Каждый разум воспринимает приходящий к нему луч в соответствии с той природой, какой наделен этот разум. По этой причине высшие разумы проще воспринимают приходящий к ним божественный луч, а прочие разумы не обладают подобной простотой восприятия. Отсюда выходит, что в возвышенном разуме божественный луч начертает лишь немногие идеи, в следующих за ним разумах уже большее число идей, а в следующих за ними разумах самое большое число идей. Но чем проще является какое-нибудь начало и чем большим единством оно обладает, тем большая потенция ему уделяется. По этой причине сила интеллектуального восприятия возвышенных умов является более заметной, а в следующих за ними слабеет. Получается, что возвышенные разумы видят через меньшее число идей не меньшее число начал, чем прочие разумы через большее число идей. Так опытный врач по одному симптому провидит состояние своего пациента, а неопытный врач

для вынесения вердикта нуждается во многих симптомах, самый же неопытный вынужден искать самое большое число симптомов. Одного кивка достаточно чуткому слуге, чтобы понять желание господина, а менее чуткие прислужники нуждаются в пространных приказаниях. Стало быть, как по причине еще свежей простоты божественного луча, так и по причине единства возвышенных разумов и их удивительной прозорливости в ангельской цитадели существует лишь самое небольшое и самое общее число идей. Большее число идей и их более специальный характер возникает в следующих за ангелами умах. Вот тебе достаточно, как я полагаю, весомый пример. Перипатетики считают, что бытие всех вещей является самым общим видом бытия. Оно разделяется на два бытия. Одно существует само по себе, а второе цепляется за первое. Первое бытие есть субстанция, а второе — привходящим обстоятельством (*accidens*). Точно так же единое привходящее обстоятельство является качеством. С другой стороны, одна субстанция является телесной, а другая бестелесной. Так же одно привходящее обстоятельство является качеством, а другое количеством. Тело также двояко: одно является одушевленным, а другое неодушевленным. Также и дыхания — одни соединены с телами, а другие отделены от тел. Каждый в отдельности из этих родов делится на виды, а каждый вид на отдельные начала. Бог умственно постигает все благодаря своему бытию, иными словами, благодаря идее блага, являющейся природой Бога. Первый Ангел, к примеру, имеет две идеи — одну идею субстанции, а вторую идею привходящего обстоятельства. Через две этих идеи он умственно постигает все рода субстанций и привходящих обстоятельств. Это соответствует тому, как божественный луч, который был сформирован в Боге с помощью его единой идеи бытия или блага, разделил себя в первом ангеле на две формулы, исходя из единого начала и облекаясь в идеи субстанции и привходящего обстоятельства. Второй Ангел в силу того, что разнообразие луча в этот второй раз удвоилось, получает уже четыре идеи — две идеи, относящиеся к роду субстанции, и две идеи, относящиеся к роду привходящего обстоятельства, а именно — одну идею телесной субстанции, а другую бестелесной. С другой стороны, второй Ангел получает одну субстанцию привходящего обстоятельства, являющуюся качеством, и вторую субстанцию привходящего обстоятельства, являющуюся количеством. Через эти четыре идеи второй Ангел умственно постигает все рода вещей, заключенные под общей субстанцией и общим привходящим обстоятельством. Третий Ангел, через вновь удвоенный и многократно разделенный луч, воспринимает восемь идей, через которые он умственно воспринимает столько, сколько воспринимает первый и второй ангел. Отсюда, возвышенным разумам свойственны универсальные идеи,

а следующим за ними разумами — идеи, менее универсальные. Дело в том, что одна идея в возвышенных разумах содержит в себе и означает столько, сколько две идеи в следующих за ними разумах. Ведь одна идея в процессе изучения постоянно превращается в две идеи. Идея, пожалуй, будет удваиваться шаг за шагом вплоть до низшего порядка разумов, каковым является рациональная душа, и будет воспринимать умноженный божественный луч настолько, насколько этот луч может становиться множественным среди наделенных дыханием начал. Но божественный луч может делиться среди наделенных дыханием начал вплоть до последних идей вещей так, что он может иметь одну идею человеческого вида, другую — лошадиного и так далее. При этом отдельные фигуры отдельных людей и отдельных лошадей божественный луч едва ли отчетливо показывает кому-либо. Ведь когда божественный луч делается абсолютным, он абсолютным образом являет формулы. Платоники мыслят высшие разумы как нематериальные идеи материальных вещей, неродовым образом (*ingenerabiliter*) касающиеся родовых вещей (*generabilia*). Таким образом, по платоникам, высшие разумы владеют исключительно универсальными идеями частных вещей.

Теперь коснемся человеческой души, проистекающей из Бога, еще не облеченной в тело, когда она, свободная от оков тела, непосредственно направляет всякое стремление в собственный разум, в котором она в соответствие со своей природой получает втекание божественного луча, постоянно находящегося рядом с ней и вдыхающего в нее. Что естественным образом (*naturaliter*) воспримет душа с помощью такого рода луча? Душа воспримет столько идей, сколько существует видов сотворенных вещей, а именно — одну идею каждого вида. Но что интеллектуально воспримет душа через идею человека? Душа воспримет только общую всем людям природу. Она не увидит под этой идеей отдельно взятых людей. То же самое душа будет делать через идею лошади и идею прочих творений. Познание души останется смутным, поскольку от нее останется скрытым отчетливая прогрессия видов в отдельно взятых началах. Естественное стремление души будет тщетным, а состояние ее, не желающей лишаться истины и блага, будет тревожным. Почему же душа человека не может ясно созерцать в предельных идеях как виды, так и отдельные, подчиненные видам, начала так, как ангелы в своих идеях видят рода, виды и отдельные начала? Человеческая душа не может созерцать все это потому, что, как мы доказали это в другом месте, в любой иерархии вещей предусмотрено, чтобы деятельная способность в высшем начале этой иерархии была свободна от пассивной страдательности. Чтобы в низшем начале иерархии страдательность была лишена деятельной способности. В средних началах, принадлежащих к данной иерархии, положение должно

быть средним между высшим и низшим началами. Известно, что наши души являются низшими разумами. По этой причине то, что имеет отношение к способности интеллектуального восприятия, находится в управлении Бога. Ангел получает способность интеллектуального восприятия, и управлять ею. Душа будет только получать эту способность в соответствии со своей природой, но не будет управлять ею. Бог ниоткуда не черпает идеи, поскольку сам изливает их на других. Первый Ангел получает, если можно так выразиться, две идеи, иными словами, два широчайших рода вещей, от восприятия которых он некоторым образом претерпевает (*quodammodo patitur*). Восприняв два эти рода, благодаря своей деятельной способности (*efficacia*) Ангел проникает внутрь этих родов и обзревает все содержащиеся в них следующие одни за другими виды. Ангел составляет себе собственное понимание (*conceptus*) в отношении любых родов и делит их на отдельно взятые начала. Но это является уже не пассивным восприятием внешнего влияния, а активным действием. То же самое совершает второй Ангел и другие Ангелы. Всякий последующий Ангел получает, испытывая внешнее воздействие свыше, большее число идей, но создает в своем действии, испытывая внешнее влияние, меньшее число концептов. По этой причине пассивное начало постепенно возрастает, а деятельная способность уменьшается, пока не достигает низшего разума, который не совершает никакого действия, а питается полученными идеями и не делает ничего нового. Интеллектуально воспринимающая способность низшего разума есть не что иное, как не скрытое от самого себя восприятие идей. И поскольку идеи по своей природе универсальны, то разум не может без собственной деятельной способности привести эти идеи к отдельным концептам отдельно взятых вещей. По этой причине душа человека своей разумной стороной является крайней среди прочих разумов, а ее интеллектуальное восприятие носит сугубо пассивный характер. Душа человека не разделяет универсальные начала на отдельные начала. Однако своей божественной частью человеческая душа в своем центре, как бы отмеченном божественной чертой, содержит некую деятельную способность, с помощью которой она производит или выводит виды, но никогда их не разделяет. Тем более человеческая душа не делает этого той своей частью, в которой она, собственно, и является душой (дыханием). В этой своей части человеческая душа занимает далеко не последнее среди душ место и обладает способностью телесной деятельности. Впрочем, благодаря божественному провидению человеческая душа помещена на такой ступени, что она ближе всего находится к разумам и имеет наибольшее преимущество перед земными телами. Ее родство с земными телами оставляет на ней свой след и наделяет ее



определенной к ним любовью. Человеческая душа находится в соединении с земными телами. Принадлежащие человеческой душе тела являются наилучшими из числа земных тел, и, таким образом, человеческая душа управляет наилучшими из земных тел. Благодаря своему дающему жизнь качественному превосходству человеческая душа наделяет тела изнутри пассивной жизненной способностью. Благодаря своей чувственно воспринимающей способности человеческая душа оценивает чужие, привнесенные извне пассивные способности. Поскольку человеческое тело состоит из четырех элементов и помещено в центре мира, то оно пассивно воспринимает импульсы всех элементов и всех разлитых вокруг него вещей. Человеческая душа образно разделяет с помощью своего чувственного восприятия такого рода импульсы, испускаемые отдельно взятыми вещами, приносимые к ней со всех сторон.

Образы, создаваемые этими импульсами, душа создает внутри себя посредством фантазии и своего одушевленного качественного превосходства, а затем сохраняет в своей памяти. Отсюда получается так, что за короткое время наша фантазия наполняется отдельными формами отдельно взятых вещей. Побужденная этим, рациональная основа души порождает сначала универсальные виды и через них, с помощью простого наблюдения, зачинает в себе общие понятия (*communes notiones*). Затем рациональное основание души, отклонившись от простого созерцания, уже прямой дорогой переходит от действия интеллектуального восприятия к умственно постигаемому виду и через умственно постигаемый вид обращает себя к симулякру. Через симулякр рациональное основание души прозревает неделимое начало (*individuum*) — сначала блуждающее и плохо различимое, например мед. Затем уже рациональное основание души начинает прозревать четко определенное неделимое начало, например тот или иной мед. После этих достаточно кратких действий рациональное основание души уже научается брать широкий разбег. Что представляет собой это сладкое и желтое тело, которое преподносит мне ныне моя фантазия? Почему это тело имеет сладкий вкус? Что слаще, это желтое тело или вино? Эти три вопроса задает себе наше рациональное основание души. Эти вопросы, как считают платоники, остаются скрытыми от нашей фантазии. Во-первых, от нашей фантазии скрывается субстанция меда, поскольку рациональное основание задает вопрос, что же это за объект. Во-вторых, неизвестной остается причина качества меда, поскольку рациональное основание спрашивает, почему мед сладок. В-третьих, неизвестным остается иерархический порядок меда по отношению к другим началам, поскольку возникает вопрос, слаще ли мед, нежели вино. После этого наше рациональное основание отвечает себе на эти три вопроса: во-первых, это тело

есть мед; во-вторых, это тело является сладким потому, что его влага тягуча, и потому, что у него умеренно плотная консистенция; в-третьих, это тело слаще вина потому, что его сладость больше и дольше чувствует наш язык. Эти размышления рационального основания человека носят частный характер, поскольку следуют за импульсом фантазии и блуждают среди отдельных начал. Наше рациональное основание задает также и другие вопросы. Что такое мед? Что такое сладость? Теперь наше рациональное основание не столько касательно меда, сколько любого другого начала. Точно так же вопрос ставится уже о любого рода сладости. Пренебрегши собственным симулякром меда, который приносит наша фантазия, наше рациональное основание ставит вопрос об общем симулякре универсального меда и о рациональном основании сладости. Такой вопрос является универсальным. Ответ на этот вопрос также становится универсальным. Так, мед есть пчелиный сок, а во вторую очередь — теплый сок. По своему качеству сок вызывает сухость, по запаху сладчайший, на ощупь тягучий. С другой стороны, сладость есть вкус, возникающий из умеренного переваривания воздушной влаги. Наше рациональное основание долго искало эти определения (*definitiones*) меда и сладости и наконец их нашло. Если наше рациональное основание долго искало эти определения, то это означает, что прежде оно их не имело. Ибо оно из другого места получило то, к чему пришло в своем размышлении.

Но откуда оно получило эти определения? Не от фантазии. Ведь если бы фантазия обладала этими определениями, то тотчас предложила бы их нашему рациональному основанию так, как до того предложила ему симулякры. Это тем более так, ибо чем яснее симулякры и божественнее является общий свет определения, тем ярче должен он сверкать перед привычными к нему глазами нашего рационального основания. По этой причине наше рациональное основание получает определения от разума. Поскольку наше рациональное основание ближе всего стоит к разуму, то имеет одинаковую с ним силу. С помощью этой силы, оставив в стороне частные вопросы, наше рациональное основание устремляется к универсальным. И поскольку наше рациональное основание ищет общие определения, то и получает от разума общие определения. Задавался вопрос, какая польза от тела? Несомненно, огромная. Разумеется, если бы душа пребывала вне тела так, как она пребывала при своем рождении, то она познавала бы только универсальные начала. Душа не различала бы отдельные начала либо по причине своего качественного превосходства, либо по причине схваченного ею божественного луча, ибо разум души не спускался бы в этом случае далее предельных идей, а рациональное начало покоилось бы в производимом разумом созерцании. Но в этом теле рацио-

нальное основание по причине своего чувственного восприятия привыкает пробегать мыслью отдельно взятые вещи, привыкает прилагать частые начала к общим началам, разделять общие начала на частные. Частные начала рациональное основание пробегает следующим образом. Это — сладкое и желтое, следовательно, это мед. Отдельные начала оно прилагает к общим началом так: это начало — сладкое. Всякое сладкое начало является влажным, умеренной консистенции началом. Следовательно, данное начало является влажным началом умеренной консистенции. Что касается приложения общих начал к частым началам, то это происходит таким образом. Всякое сладкое и желтое начало есть мед. Данное начало, поскольку оно именно таково, является медом. Приученное действовать так, рациональное основание, когда дух отделяется от тела, легко разделяет общие идеи разума на отдельные понятия. Дело в том, что здесь наше рациональное основание своим временным мысленным разбегом провоцирует божественный и деятельный центр души и главу разума постепенно выводить на свет сокрытые в разуме формулы и переводить их в рациональное основание. Точно так же и там наше рациональное основание будет воспалять своим внезапным и непрерывным, порожденным длительной привычкой аффектом формулы с той целью, чтобы те, с помощью неких искр, возникающих от отдельных вещей, переходили из разума в рациональное основание. По этой причине Платон в своих письмах и в своем сочинении о законах, а также Плотин в книге о бессмертии душ соглашаются с тем, что отделенным от тела душам свойственно чувственное восприятие наших вещей и забота о них. Плотин утверждает, что наши души до тех пор обращают свое внимание на человеческие дела, пока у них сохраняется некое состояние или настроение, направленное на телесные начала. С исчезновением этого настроения наша душа начинает с такой прилежностью налегать на дела божественные, что либо не замечает отдельных, происходящих среди людей событий, либо, как имеют обыкновение делать те люди, которые размышляют о чем-то самым сосредоточенным образом, не обращают внимания на то, что они видят. Воспоминание о делах человеческих есть не что иное, как рациональное основание. Ибо в одних местах своих сочинений Платон согласен с тем, что душа сохраняет свои воспоминания, а в других говорит, что между этим и тем миром протекает река забвения. Он говорит, что душа хранит воспоминания до тех пор, пока сохраняет полученные в этом мире чувственные ощущения, а затем их утрачивает. Те души, которые падают вниз и попадают в тела, до тех пор утрачивают воспоминания о божественных вещах, пока остаются погруженными в тело. Но как только души выныривают из тел, и в той степени, в которой они выныривают, только

тогда обретают воспоминание о божественных вещах и обретают его в большой степени. Но существует множество душ, как считают древние и современные теологи, и эти души управляют теми или этими началами, управляют здесь или там, но делают это не собственным аффектом, а по некоему распределенному Богом провидению. Прибавь к этому и то, что в сочинении о государстве Платон пишет, что души, знавшие себя здесь благодаря некому аффекту, там не узнают самих себя. Это состояние они сохраняют там и по отношению друг к другу. Авиценна в своих метафизических сочинениях также утверждает, что в другой жизни как блаженные, так и несчастные души сохраняют некоторое время сформированное чувствами состояние и что они способны образно мыслить те вещи, о которых они с большим аффектом мыслили прежде. Но оставим это, как менее необходимое, сейчас в стороне.

## ГЛАВА 2

*Второе доказательство, состоящее в том,  
что отдельные формы соединяются  
с универсальными формами*

ПО ИСТИНЕ изумительным качественным превосходством является человеческое рациональное основание, свойственное рациональной душе, благодаря которой мы и являемся людьми. Наше рациональное основание берет отдельные вещи от фантазии, а общие вещи от разума и сводит то и другое воедино. Как в человеке смертные начала соединяются с бессмертными началами, так в рациональном основании временные симулякры соединяются с вечными видами. Если бы это не совершалось в каком-то месте мироздания, то череда форм оставалась бы неразорванной. Но это может происходить только в том случае, если рациональный дух соединяется с бранным телом.

## ГЛАВА 3

*Третье доказательство. Как божественный  
луч, так и его формула отражаются  
по направлению к Богу*

С ЮДА присоединяется и другое, еще более удивительное обстоятельство. Дело в том, что исполненный идеей божественный луч, спустившись к человеческой душе, проходит сквозь жизненную силу души и, пройдя через природу души, переходит в материю мироздания. В этой материи мироздания божественный луч созда-

ет некие крайние и темные подобия (*similitudines*) идей, подобно тому как свет создает образы оттенков цвета в зеркале, либо как благодаря свету на земле возникает рисунок, отбрасываемый тенью тел. Но такие подобия или тени в огромном числе спускаются вниз от самой божественности. Из чистых эти подобия становятся нечистыми, загрязняясь от своих противоположностей, из единых рассеянными, из общих частными, из стабильных совершенно неустойчивыми. Если всякая вещь стремится к своему началу, как ударяющийся в землю луч Солнца преломляется обратно к Солнцу, то что удивительного в том, что эти затененные подобия идей, движимые каким-то неясным инстинктом, стремятся к прежней чистоте и что сам луч, их создатель, после своего нисхождения из всех сил старается подняться обратно? Тщетна ли такая попытка? Не тщетна. Кто поможет в этом? Не души животных, которые привязаны исключительно к отдельно взятым симулякрам. Не разумы, превосходящие наши разумы. Так как эти разумы не обладают телами, подверженными всем выпадающим на долю тел невзгодам, они не принимают пассивное претерпевание и формы каких-либо тел. Остается лишь человеческая душа. Она, испытывая по причине своего брэнного тела удары отдельных тел, принимает через свое чувственное восприятие эти загрязненные мировой материей подобия идей, собирает их с помощью своей фантазии, очищает и обрабатывает с помощью своего рационального основания. Затем рациональное основание связывает эти подобия идей с универсальными идеями разума. Так небесный луч, спустившись до самого дна, вновь начинает течь ввысь благодаря тому, что разрозненные в материи подобия идей собираются в фантазии, очищаются рациональным основанием от загрязнения и, наконец, в разуме становятся универсальными. Так душа человека восстанавливает уже грозящее падением мироздание. Дело в том, что некогда духовный мир, сделавшись телесным, усердно очищается старанием человеческой души и благодаря этому каждодневно становится духовным. Лучи, испускаемые солнечным диском в узкое отверстие высокой стены, создают пирамидальный конус. В этом отверстии солнечные лучи отклоняются настолько, что проходят через него, будучи уже преломленными. Падая на находящуюся рядом утрамбованную площадку, лучи создают сияющий круг, который становится тем больше, чем дальше расположена площадка от отверстия в стене. Кажется, что образованный солнечными лучами круг может по ширине стать равным солнечному диску, если будет удален от отверстия в стене на такую же дистанцию, какую прошли сами лучи, удаляясь от солнечного диска. То же самое солнечные лучи проделывают и в наших глазах — в нашем зрачке они сужаются и от зрачка переходят в наш дух, а в самом духе воспроизводят полный размер

Солнца, где складывается верное суждение о величине Солнца. Из этого явствует, что наш дух настолько далеко отстоит от наших глаз, насколько солнечный диск превышает размер наших глаз. По этой причине, как считают египтяне, на небе существует небесный дух, который, равно величине неба, превышает величину наших глаз. Точно так же исходящие от высших разумов и входящие в тела эманации идей при этом вхождении, взамен обширнейших, становятся бесконечно узкими, а вместо универсальных становятся полностью частными. Отраженные, наконец, от тел в дух человека, эти идеи вновь обретают прежний объем. Все это, как кажется, доказывает, что человеческий разум почти настолько же удален от тел, насколько от тел удалены высшие разумы. По этой причине человеческий разум, поскольку он так же далек от смертных начал, как божественные разумы, равно как и они бессмертен. Человеческий разум возвращает в лоно вечности отпавшие от нее и перешедшие в состояние времени и его частей формы.

#### ГЛАВА 4

##### *Четвертое положение о том, что душа становится блаженнее*

КРОМЕ того, нисхождение души в тело способствует возрастанию ее блаженства. Если кто-то не обладает достаточно сильным умом, но всегда здоров телом, он никогда не сможет понять, какую ценность представляет собой телесное здоровье. Такому человеку полезно иногда болеть, чтобы, сравнивая одно с другим, узнать цену здоровья и чтобы, обретя его вновь, научиться им наслаждаться. Душа человека, менее восприимчивая, нежели все прочие разумы, нуждается в сравнении (*comparatio*) для вынесения самого полного суждения о самых значительных вещах. Сколь покойна и сладостна человеческой душе, утомленной житейскими бурями, гавань, обретаемая ею в Боге. Тогда и в этом мире душа будет давать более правильные предсказания, и в том мире будет острее различать, будет прилагать больше старания и испытывать большее наслаждение. К такому толкованию Плотин, как кажется, относится весьма одобрительно. Более же всего с таким толкованием согласен Порфирий, говоря, что душа, изрядно настрадавшись, наконец полностью приникает к своему Отцу и не собирается снова возвращаться в этот мир. Возможно и сам Бог установил так, чтобы божественные радости доставались в удел высшим разумам в соответствии с их природой. Напротив, низшие разумы должны добиваться божественных радостей своими трудами. Это установлено для того, чтобы были как те, кто обретает блаженство по своему рождению, так и те, кто

обретает блаженство благодаря своему образу жизни. Бог не хочет, чтобы высшие духи получали незаслуженные почести, ибо они получают свое блаженство не от самих себя. Но Он также не хочет, чтобы низшие духи прозябали, будучи презираемыми, потому что они сами становятся творцами собственного блаженства. Если ангелы, находящиеся в удалении от воздействия времени, тотчас, как были рождены, обрели блаженство благодаря некому внезапному обращению к Богу, то почему мы приходим к подобному счастью, идя к нему долгим окружным путем? Недостаток нашей природы компенсируется нашим старанием. Переноса почетные и благочестивые труды, мы компенсируем слабость нашего происхождения. Вставая вровень с ангельским достоинством, мы получаем равные с ангелами награды. Благо насчитывает четыре ступени. Бог имеет благо только от самого себя. Телесные начала имеют благо только от других начал. Ангел и дух получают благо не только от Бога, но также и от самих себя, поскольку способны предоставлять самим себе благо. Но Ангел получает свое благо с помощью вечной деятельной способности, а дух лишь благодаря временной деятельной способности. Мы не должны удивляться тому, что дух может доходить не только до крайней степени зла, как это бывает с падшими, несчастными людьми, но, как ангелы, достигать и высшей степени блага. Ведь первое и свободное движение имеет свое завершение только в бесконечности.

## ГЛАВА 5

### *Пятое положение. Низшие силы души стремятся к результату своего действия*

ОБИТАНИЕ души в теле способствует не только рациональному основанию и разуму, как мы сказали об этом выше, но также и низшим силам души, а именно фантазии, чувственному восприятию и питательной функции. Присутствие этих низших сил в душе не менее важно, чем присутствие в ней разума и рационального основания, если только между ангелами и животными должно иметь свое место среднее звено. Пустой и беспокойной является та сила, которая не находит выхода в действии. Эти три названные силы, при отсутствии тела, не имеют выхода в действие. Я подчеркну, что без брэнного тела эти силы не могут совершать ни отдельные, ни комплексные свои действия. Прибавь сюда и то, что говорит Плотин, а именно, что душа через действия отчетливо видит свои силы и свою природу и что только совершая все свои действия, она в совершенстве может познать и саму себя, и то, чем она владеет.

Но поскольку действия души и их результаты являются полностью подвижными и носят временный характер, то совершенно очевидно, что эти действия преследуют временные цели. Начало, действия которого носят временный характер, может создавать исключительно временные начала. По этой причине и тело дается душе лишь на время. Но поскольку деятельная способность разума и его слуги — рационального основания — может проявляться непрерывно по отношению к постоянно существующим объектам, то разум и рациональное основание могут оперировать тремя этими силами, когда те не заняты чем-либо другим.

Но по какой причине пребывание души в теле является столь кратким? Плотин отвечает на этот вопрос так: пребывание души в теле является кратковременным для того, чтобы душа, сложив свою ношу, могла отправиться к значительно лучшим началам. Краткий срок жизни достаточен для совершения земных обязанностей, ради которых душа и приходит в этот мир. Но отчего приличествует вечному духу то спускаться на землю, то покидать ее и, словно играя, пребывать то в теле, то вне тела? Быть может, как полагает Плотин, духу нет нужды перемещаться во времени и пространстве, спускаться и подниматься для выполнения своих обязанностей. Дух рожден из Бога и пребывает над пространством и временем. Время и пространство причиняют страдание телу. Дух пребывает вне границ времени и пространства. Дух зависит от Бога точно так, как весь разлитый в воздухе свет зависит от Солнца. Все это, как я считаю, Плотин узнал от египтян, которые полагают, что душа в соответствии со своей сущностью является соучастницей неизмеримого божественного присутствия. По мнению египтян, душа в соответствии со своим качественным превосходством и деятельной способностью является соучастницей беспредельной божественной интеллектуальной способности, не имеющей преград благодаря неограниченному созерцанию неограниченной истины и стремлению к доброте божественной воли. Поэтому египтяне считают невозможным, чтобы дух находился то тут, то там. С их точки зрения, уместнее сказать, что в какой-то момент дух дает жизнь земле, а в какой-то другой не дает. Точно так же свет, не меняя своего положения в пространстве, в какой-то момент освещает наш открытый глаз, а затем, когда глаз закрывается, перестает его освещать. Но оставим это на усмотрение египтян.

Так чему же служит игра, заключающаяся в наделении тела жизнью и отнятии жизни у тела? Как я полагаю, сказанного нами об этом уже вполне достаточно. Бог дает жизнь для того, чтобы душа исполняла свои обязанности, о которых мы рассказали. И Бог забирает жизнь, чтобы душа, освободившись от мелких забот, была способна исполнить намного лучшие обязанности. Звезды восходят



и заходят перед нашим взором, выполняя порученную им Богом обязанность. Точно так же и многочисленные духи, в процессе создания новых тел, то появляются перед нашим взором, то исчезают. Так души людей появляются в телах в одном месте, а в другом месте исчезают. Явление душ имеет три ступени. Души звезд являют себя взору людей постоянно и непрерывно, и это происходит повсеместно. Души следующих за ними духовных начал являют себя всегда, но не постоянно. Они являют себя взору людей всегда, поскольку совершают это во все века. Они являют себя не постоянно, поскольку процесс этот имеет свои перерывы. Наши души являют себя взору людей не всегда и не постоянно. Поэтому если не противоречит природе, чтобы в отдельные моменты нечто нисходило от возвышенных тел к стоящим ниже их телам и вновь поднималось наверх, подобно звездным лучам и пламени огня, то также не противоречит природе и то, чтобы какой-нибудь из высших духов каждодневно спускался сюда и вновь поднимался ввысь. Точно так же платоники считают, что ангельские жизни всегда отделены от тел, а жизни неразумных созданий всегда крепко связаны с телами. Существуют, по их мнению, и две средних жизни. Это суть блаженные души, которые всегда частично отделены от тел, а частично связаны с ними, без всякого ущерба для их деятельности. Существуют и менее блаженные жизни, которые в один момент отделены от тел, а в другой момент соединены с ними. Они соединены с телом, состоящим из элементов, препятствующих определенным образом интеллектуальной деятельности. У платоников души всегда имеют эфирное тело. У христиан души получают когда-нибудь такое тело. Я оставляю в стороне мнение платоников о том, что не только наши души, но и души многих демонов иногда меняют свои собственные тела. Платоники полностью уверены в том, что божественная благодать то изливает себя на другие начала, то обращает другие начала к себе. С одной стороны, платоники считают, что души существуют для управления телами, а с другой — что души должны стремиться к бестелесным началам. Те души, которые способны как управлять телами, так и стремиться к бестелесным началам, по мнению платоников, не меняют своих тел. Души, не способные одновременно на то и другое, неизбежно меняют тела. Отсюда возникает различие во мнениях. Но что это значит? Умершие люди не возвращаются, они не видны, они ничего не совершают. Платоники считают, что умершие люди возвращаются, но в ином облике. Что было бы, если бы в битву вновь возвращался умерший ветеран и заслуженный воин? Если бы такое возвращение на поле боя не противоречило природе, то в любом случае возвращались бы все. Если это противоречит природе, то не жди, что кто-то вернется. Ненужное возвращение, определено, противоречит природе, если

согласно законам божественного провидения необходимо, чтобы из этого мира уходили те, кто исполнили свои обязанности. Сфера огня часто зажигает в воздухе пламя. Немного погодя пламя возвращается обратно в огненную сферу. Не жди более частого нисхождения пламени огненной сферы. Постоянное обращение огненной сферы соответствует природным законам. Неурочное нисхождение пламени из огненной сферы противоречит природе.

Пусть дух в соответствие с природой третьей сущности, подобно двуликую Янусу, смотрит и туда и сюда, то есть в телесную и бестелесную сторону. Однако возвышенные разумы обладают большей степенью провидения, а низшим разумам соответствует меньшая ее степень. Наш дух стоит ниже всех разумов, следовательно, ему полагается самая незначительная способность провидения. По этой причине наш дух лишь краткое время управляет небесным телом и лишь краткое время управляет бранным телом. А поскольку наш дух умеренным образом способен созерцать телесные и бестелесные начала, он разным образом выполняет и ту и другую обязанность третьей сущности. Это и происходит в земной жизни. Когда наш дух после земной жизни по причине своей чистоты начинает усердно созерцать бестелесные начала, он становится менее внимательным к телесным началам. Либо же наш дух по причине своей нечистоты все сильнее погружается в низшие телесные начала и тогда лишается права управлять человеческими делами. Поскольку человеческая жизнь занимает среднее положение между жизнью божественной и жизнью звериной, наш дух, ведя средний образ жизни, имеет соприкосновение с двумя крайними образами жизни. Когда наш дух отклоняется к одному из крайних образов жизни, — что он делает и сейчас в земной жизни и будет делать впоследствии, после своего ухода, — он мало касается среднего образа жизни и совсем не касается противоположного. Почему мы не можем видеть души усопших? Но ты не видишь ни Бога, ни ангелов, ни воздух, однако не отрицаешь по этой причине их существования. Почему души усопших ничего не совершают? Все совершает Бог. Действуют и ангелы, но ты не замечаешь этого, как и не видишь их самих. Что препятствует душам, уже освобожденным из оков бранных тел, приводить в движение эфирное тело или невидимый нашему взору воздух? Что препятствует этим душам ежедневно возбуждать нашу фантазию мыслями, видениями и знаменами? Но мы не знаем, откуда к нам приходят мысли, видения и знаменания. Дело в том, что движения невидимых начал зачастую являются невидимыми. Арабский медик Авензоар Альбумарон пишет, что он получил превосходное лекарство для своего больного глаза от недавно скончавшегося врача. Много вещей того же рода случается с нами в повседневной жизни. Платон в девятой книге «Законов»

передает нам, что души людей, погибших насильственной смертью, часто преследуют своих убийц. Быть может, отсюда случается, что рана убитого человека, когда тело его уже распростерто на земле, внезапно испускает кровь на того, кто ее нанес, если последний рассматривает нанесенную им рану, стоя возле трупа. То, что такое иногда происходит, утверждает Лукреций. То же самое иногда наблюдали и судьи. Стоик Посидоний подтверждает мысль Платона на основании рассказа о двух аркадских друзьях. Придя в Мегары, они разделились: один отправился в гостиницу, а другой остановился у своего знакомого. После обеда оба они легли спать. Ночью остановившийся у своего знакомого увидел во сне своего друга, заночевавшего в гостинице, который умолял помочь ему, говоря, что хозяин гостиницы замыслил убить его. Устрашенный сновидением друг сначала вскочил, но затем, успокоившись и решив, что сон ничего не означает, снова лег спать. Тогда ему, спящему, вновь явился его друг, прося, чтобы тот, раз уж он не помог ему при жизни, по крайней мере, не оставил его смерть неотомщенной. Он сказал, что убит хозяином гостиницы, брошен в телегу и накрыт сверху навозом, и попросил, чтобы его друг рано утром отправится к городским воротам, прибыв туда раньше, чем телега выедет из города. Тот, подвигнутый этим сновидением, пришел к городским воротам, когда туда уже подъезжала телега. Он спросил у возницы, что находится в телеге, и тот в страхе бросился бежать. Тело убитого было выкопано из навоза, а хозяин гостиницы, когда дело раскрылось, понес заслуженное наказание. Некоторые из числа стоиков считают, что души усопших помнят о полученных ими благодеяниях, и приводят в пример поэта Симонида \*, который, увидев лежащего на дороге незнакомого ему мертвеца, похоронил его. Когда он уже собирался взойти на корабль, ему было видение, в котором погребенный им мертвец предостерегал его от путешествия, сказав, что если он отправится в плавание, то погибнет в кораблекрушении. Симонид вернулся обратно домой, а все другие пассажиры погибли при случившемся кораблекрушении. Все сказанное нами доказывает, что души усопших имеют на нас влияние.

## ГЛАВА 6

### *Шестое положение. Мироздание украшается, а Бог получает почести*

Но чтобы завершить предшествующее наше рассуждение соответствующим ему заключением, скажем, что божественный Творец мироздания пожелал, чтобы его творение полностью походило на самого Творца. Мироздание таково лишь в том случае, если оно

до краев наполнено рациональным началом. В Боге рациональное начало обладает одновременно и единой формой, и всеми формами вообще. Поэтому Бог пожелал, чтобы у его творения была единая рациональная душа и вместе с тем множество душ, иными словами, чтобы у одной сферы была одна душа и в то же время множество душ. Поскольку любая сфера воспроизводит собственное целое, то Бог поместил в каждой сфере множество сфер так, что как сфера содержит в себе сферу, так и душа содержит в себе души. Бог решил поместить в вышине столько душ, сколько существует звезд. Поскольку звезды воспроизводят собственную сферу, то отдельные звезды вращаются вокруг собственного центра. Собственному движению звезд были даны соответствующие им движители. Вполне вероятно, что звезды обладают собственными жизнями также и за пределами жизни их собственной сферы, если только звезды представляют собой тела куда более превосходные, нежели тела земных одушевленных существ, получивших собственные жизни. Я оставляю в стороне то обстоятельство, что отдельные души небесных тел обладают также собственным интеллектуальным движением вокруг интеллектуально воспринимаемых начал. Вместе с универсальной душой сферы души небесных тел обладают общим одушевленным движением вокруг телесных начал. За двумя этими движениями душ следует двойное движение в звездах: движение собственное и движение общее. Меньшие сферы подражают большим сферам, поскольку содержат в себе множество рациональных душ. Эти рациональные души обладают общим условием своего существования, определяемым роком (*fatum*), и собственным, заключенным в них самих, условием их существования.

Итак, в каждой сфере мироздания Бог поместил за пределами общей души всякой сферы множество живых рациональных начал, как мы уже говорили о том в другом месте. Таким живым рациональным началам подобает находиться в сердцевине мироздания, дабы во всех его членах находилось как можно большее число рациональных начал, с тем, чтобы она украшала и воздвигала храм Бога, воспевала и прославляла Бога-Творца. Это совершают в высоких сферах другие разумы, это совершают человеческие разумы на земле. Нет, и не будет такого человеческого сердца, которое постоянно не произносило имя Божье. Это же не дает причины сомневаться в том, что и сферы планет также густо заселены, поскольку есть основание предполагать, что на любой из принадлежащих этим сферам планет обитает хотя бы одно живое рациональное начало. Более того, по мере нисхождения с самой вершины неба, как считают платоники, возрастает количество населяющих планеты рациональных живых существ. На самой вершине неба планет имеется один предводитель, иными словами, сфере достаточно ее собственной

души. Но поскольку в отдельных кругах планет обитает большее, чем в самом высшем круге, число низших рациональных начал, то возникает нужда в большем числе предводителей. По этой причине Бог поставил в отдельных сферах двух предводителей, иначе говоря, душу сферы и душу планеты. Поселенцев такого рода именуют ангельскими, демоническими, героическими и, наконец, человеческими одушевленными началами, состоящими из рациональной души и тела собственной сферы. Мы не можем видеть указанные начала, поскольку в них либо меньше света, либо меньше плотного вещества, чем в звездах и планетах. И это не удивительно, поскольку не видны даже сами сферы, в которых находятся эти начала. Однако эти начала по своей природе, движению и названию следуют за своей планетой точно так же, как планета следует за душой своей сферы, и сфера следует за душой мироздания. Наконец, в крайних сферах мироздания находятся многочисленные рациональные души и соответственно в средних сферах их также много. Мы сделаем следующий вывод. Если Бог украсил сферы разлитыми вокруг них божественными разумами, то естественно, что и внутреннее пространство сфер он также украсил божественными разумами.

Не следует пренебрегать и населением Земли, которая является срединным хором божественного храма и прочным фундаментом столь огромных сфер. Не следует недооценивать и то, что вокруг Земли, словно вокруг собственного центра, вращаются прочие сферы. Но какое есть основание для того, чтобы лучи всех небесных тел, стекаясь на Землю, смешивались на ней и благодаря своему удивительному единству достигали несравненного качественного превосходства? В чем причина того, что внешний вид Земли зеленый, а небо может иметь разный вид, облаченный тремя телами: водой, воздухом и огнем. Почему небо, пронзенное звездными лучами, концентрирует эти лучи в собственном блеске? Если бы ты, оказавшись на Луне, смотрел оттуда на Землю, она, быть может, показалась бы тебе такой, какой тебе сейчас с Земли видится Луна. Ты мог бы подумать, что те, кто обитают здесь, на Земле, являются небесными началами и населяют некую звезду. По сей причине пифагорейцы называли Землю, окруженную, словно покрывалом, водой, воздухом и огнем, сферой и звездой. Платон называет Землю богиней, старейшей из всех, пребывающих в небе божеств, и добавляет, что существуют огромные обитаемые регионы Земли, намного выше тех, в которых живем мы. Там камни, металлы, растения и животные, говорит Платон, удивительным образом превосходят все то, что у нас, красотой и качеством. Люди, населяющие эти регионы, несметно богаты. Эти люди довольствуются небольшим количеством пищи, поскольку пища там очень дорогая, вполне насыщаясь запахами. Я оставляю в стороне рассказы Диодора \*

и Плиния о том, что где-то есть люди, которые сыты одним только запахом пищи. Особенно удивительно то, что пишет платоник Олимпиодор. Он говорит, что Аристотель видел человека, который никогда не спал и питался исключительно воздухом, пронизанным солнечными лучами. С этими рассказами сходно и то, что сообщают об Элизии\*. Там в божественных садах, как говорят, люди, вкусив от дерева жизни, могут стать бессмертными.

Но чтобы вернуться к основной нашей теме, скажем следующее. Тимей, подражая музам, говорит, что Бог вначале сотворил как особые части мироздания огненное небо и землю. Чтобы лучше соединить их между собой, Он поместил между ними воздух и воду так, словно они созданы не для Бога, а для неба и земли. Если бы было позволено больше, чем мы это обыкновенно делаем, побеседовать с древними писателями, я рассказал бы о том, что преимущественной, свойственной огню, природой скорее является свет, нежели жар. Во-первых, потому, что свет обладает большей божественностью. Во-вторых, поскольку свет движется и действует быстрее, чем жар. В-третьих, свет гораздо шире разливается в пространстве, нежели жар. В-четвертых, жар, при отсутствии огня, как и многие общие с ним начала, обладает эффектом нагревания. Но свет, словно наиболее близкое к огню и не смешанное ни с чем другим начало, повсюду следует за своим огнем. В-пятых, чем больше огонь смешивается с чуждой ему пустотой, тем сильнее он пылает, но дает меньше света. Напротив, когда огонь возвращается к своей чистоте, он менее жжет, но больше светит. Но к чему я говорю все это? А говорю я это для того, чтобы мы поняли, что небо является огнем, неотъемлемое свойство которого в действии — давать свет, а в качественном превосходстве — нагревать. Стало быть, совершенно справедливо можно сказать, что небесный огонь есть свет, чье согревающее качественное превосходство само по себе никому не причиняет вреда и милостиво и спасительно для всех. По этой причине и эфир, следуя в подлунном мире за огнем, не издерживает ближайший к нему воздух. Напротив, качественное превосходство, являющееся в высшем огне добрым и благотворным, становится, если можно так выразиться, едким в низшем, отличающимся видом от огня, находящегося внизу, огне. Отсюда получается, что низший огонь либо смешивается с земной суровостью (*asperitas*), поскольку жжет сильнее всякий раз, когда питается плотной и сухой материей, либо усиливается благодаря отражению от какого-либо предмета. В этом случае огонь, словно испытывая над собой внешнее насилие, сам начинает действовать силой. По этой причине в свободном воздухе огонь ласково отвечает на прикосновения к нему. Получив удар от изогнутой поверхности, огонь сам начинает наносить удары. Получив более сильный удар в изогнутом зеркале, огонь

начинает наносить еще более сильные удары. Хотя небо преимущественно описывалось как огонь, однако к небу присоединяются также прочие элементы — но присоединяются небесным образом (*modo coelesti*).

Итак, повсеместно в небе преимущественное место занимает огонь. В прочих местах небесный огонь смешивается с некоей плотной небесной землей, свидетельством чего служат наиболее яркие звезды. Эти звезды создают препятствия лучам наших глаз и поэтому, хотя сами эти звезды находятся на очень большом расстоянии от нас, мы их очень хорошо различаем. Но в других местах огонь заметно проявляет себя в соединении со свойствами небесной воды, что хорошо видно в Млечном Пути. Звезды Млечного Пути хорошо видны в небе благодаря своей водной природе. Наконец, с прибавлением воздуха, огонь начинает царить повсеместно, демонстрируя особую ясность и прозрачность. Отсюда следует, что такой огонь не виден, поскольку в сферах он не препятствует лучам наших глаз. О том, что такова природа некоторых небесных стихий, говорят все астрологи. Так поэты рассказывают нам и об Элизии. Отсюда происходит выражение: «Блаженны кроткие сердцем, ибо они унаследуют землю». Отсюда и Давид, и Моисей получают воды через небесные начала. И снова возникает вопрос, зачем я говорю об этом? А говорю я об этом для того, чтобы мы пришли к выводу, что если небесные стихии обнаруживаются в небе неким небесным образом, то и, наоборот, небесные начала могут обнаруживаться в стихиях при некоем свойственном этим стихиям условии. Особенно это возможно на Земле, поскольку Земля, наряду с небом, является вторым фундаментом мироздания. Хотя в этом втором фундаменте мироздания превалирует земля, как на небе превалирует огонь, однако точно так же, как и на небе, здесь к земле присоединяется вода, воздух и огонь. Наконец, в надлунном пространстве царит огонь, а в подлунном мире — земля. Кроме того, рядом с центром мироздания через земные расщелины повсеместно текут огонь, воздух и вода. Поэтому никого не должно удивлять, что небесные души спускаются к земным началам и что обитающие на Земле странники, в свою очередь, иногда отпускаются к небесным началам. Наконец, сколь бы малой ни была Земля, хозяином ее является человек. Божественным следует считать дух человека, находящийся в окружении хрупкого тела, а потому этот дух обладает высшей степенью божественности. Пребывая в гуще земли, даже если земля достойна презрения, вопреки и природе места, и своей телесной ноше, человеческий дух творит божественные дела. Управляя низшими началами, человеческий дух не отступает от высших начал. Все платоники, с которыми согласен и Дионисий Ареопагит, считают природной обязанностью божественных

разумов, оставаясь в рамках своей природы, продвигаться вперед в действии и провидении, чтобы высшие разумы сами обращались к самим себе и своему происхождению и чтобы они обращали туда же следующие за ними начала.

Итак, душа, как бы исполняет в меру своих сил три следующие божественные обязанности. Душа притягивается к управлению низшими началами не столько порывом любви, поскольку она связана с этими низшими началами родством, сколько, скорее, неким свойственным ей в соответствии с преимуществом ее природы стремлением к провидению, ибо всякое изобилие внутреннего совершенства старается распространиться как можно более. Как говорит Плотин, само благо создает интеллект с помощью своего необъятного блеска. Интеллект, в свою очередь, в процессе своего развития исторгает из себя рациональную душу. Душа, распространяя саму себя, создает жизнь и телесную форму. Отсюда Дионисий Ареопагит говорит о том, что божественное единство, единое со всеми началами, сводит воедино все начала. С помощью взаимного согласия божественное единство сводит воедино равные между собой по причине качественного сходства начала. С помощью стремления к наслаждению божественное единство обращает низшие по причине своей недостаточности начала к высшим началам и склоняет высшие начала благодаря их стремлению к провидению, вызванному наполняющим их изобилием блага, к низшим началам. Своим стремлением к провидению высшие начала подражают божественному провидению. Платоники утверждают, что рациональные души четырьмя способами подражают божественному провидению. На первой ступени платоники помещают душу мироздания, внутри которой возникает подчиненное Богу универсальное, относящееся к мирозданию, провидение, благодаря которому все блага уделяются всем началам. На второй ступени платоники помещают двенадцать душ, принадлежащим сферам, внутри которых универсальное провидение становится частным. Через это, ставшее частным, провидение, всем частям мироздания уделяются некоторые определенные блага. На третьей ступени платоники помещают души звезд и божеств, управляющих каждой отдельно взятой сферой мироздания. Этим звездам и божествам они приписывают партикулярно-универсальное провидение. С помощью этого провидения звезды и божества уделяют некоторым частям мироздания отдельные, соответствующие им блага. Наконец, на четвертой ступени платоники помещают частные души, а именно такие души, которые переходят от интеллектуального созерцания к чувственному восприятию и обратно. Провидение этих душ настолько партикулярно, что они, согласно платоникам, способны уделять некоторое благо лишь ограниченному числу начал. Кроме



того, платоники считают, что партикулярные души наполняют телесные начала жизнью, многократно повторяя в них свой бег. Это совершают и высшие души, но в более короткие отрезки времени и, совершая лишь один круг движения. Плотин и Прокл утверждают, что как один оборот мироздания одновременно охватывает множество людей, принадлежащих Сатурну, Юпитеру, Марсу, Солнцу и прочим по порядку планетам, точно так же один внутренний оборот души мироздания, совершающийся через принадлежащие ей виды, входит в соприкосновение со многими из партикулярных душ. Дело в том, что пока возвышенная душа идет по длинной орбите вокруг интеллектуально воспринимаемых начал, стоящая ниже нее душа описывает более короткую орбиту. Я позволил себе пространно цитировать мнения платоников, поскольку те считают, что вещи, о которых идет речь как в данной, так и в предшествующей главе, можно лучше всего объяснить и доказать, опираясь на изложенные выше взгляды. Но оставим им самим решать это. Что касается меня, то я, полагаю, уже достаточно пересказал их положения.

#### ГЛАВА 7

*Третий вопрос. По какой причине души, если они являются божественными, тем не менее подвержены смятению*

ТРЕТИЙ наш вопрос касался того, по какой причине души, хотя они являются божественными, тем не менее подвержены смятению. Это ни у кого не вызывало бы удивления, если бы мы считали, что человеческому разуму уделено тяжелое тело. Определенно, разумы сфер, созвездий и высших божеств, превосходят простые тела. Все перечисленные начала обладают столь сильным единством своих частей, что ни одна из них не истекает вовне. По этой причине ничто новое не может втекать снаружи в их единство частей. По своей природной подвижности все перечисленные начала до такой степени склонны к движению, что и живут, и движутся по первому приказу своих разумов. Человеческое тело, напротив, состоит из четырех противоборствующих начал и медлительно из-за тяжести земли и воды. В результате, человеческое тело может в любой момент разрушиться по причине несогласия своих частей. Из-за своего веса человеческое тело склонно к падению. Оно мало пригодно для жизни и медлительно в движении. По причине этого внутреннего раздора частей, в которых влажные начала стремятся исторгнуть друг друга, нечто все время истекает наружу из тела и вновь в него втекает. По этой причине для поддержания тела в целостности, для его движения и восстановления требуется самая тщательная забота

нашей души. Здесь уместно знаменитое положение платоников: высшие тела прилициествуют высшим душам, а низшие души прилициествуют низшим телам, ибо высшие тела легко приспособливаются к высшим душам, а низшие души с большим трудом приспособливаются к телам. Поэтому если бы какой-нибудь из высших разумов был на десяток лет помещен в темницу нашего тела, он испытал бы не на много меньше, чем наш дух, тягот и забот. В этом случае мы не доверяли бы божественности означенного разума, точно так же, как мы не доверяем божественности нашего разума. Но кто-нибудь может сказать, что душа мироздания обладает телом, состоящим из четырех противоборствующих элементов. При этом она, де, не страдает от той заботы, от какой по вине нашего тела страдает наша душа. Это так, но сами элементы, являющиеся членами мирового тела, не являются частями других элементов. Дело в том, что все интегральные элементы не могут существовать за пределами своих природой определенных им мест и потому находятся каждый в своей области. Элементы не находятся повсеместно в состоянии взаимного слияния, напротив, они отделены друг от друга местами своего пребывания. Элементы не находятся в подчинении у внешних им тел, и ни одно тело не находится за пределами мироздания. Напротив, огонь нашего тела не представляет собой всего огня мироздания. Он лишь часть большего огня. Точно так же обстоит дело и с остальными тремя элементами. По этой причине элементы нашего тела не являются совершенными, находятся за пределами отведенных им мест. По этой причине находящиеся в нас огонь и воздух всегда бегут отсюда ввысь, а земля и вода уходят вниз. Но самым трудным делом является приводить к совершенству несовершенные вещи, соединять противоборствующие начала и удерживать тела вне их природных мест. Кроме того, эти четыре элемента находятся внутри нас в перемешанном состоянии в различных частицах нашего тела. Отсюда везде в нас кипит яростная битва. Напротив, в мироздании элементы, повсюду разделенные между собой, пребывают в состоянии покоя. Кроме того, вокруг нас много такого, что угрожает и причиняет вред нашему телу. Между тем душа мироздания не угнетена этими тяготами и трудами, не угнетены ими и души мировых стихий. Все, что прибавляется к телам мировых стихий или вычитается из них, едва ли нарушает покой хоть одного атома. Кроме того, повсеместно существует отлаженное восстановление ущерба и нигде не нарушается природная гармония. Я говорю о гармонии, способствующей сохранению сфер. Но ни гармония, ни способность восстанавливать нанесенный ущерб, хотя и являются божественными вещами, не могут противостоять натиску сфер и воспрепятствовать тому, чтобы части стихий и составные тела пожирали и губили друг друга, чтобы частые потоки

огня и воды приводили мир в хаос. И все же, небо не могло бы создавать и производить таких противоборствующих качеств, если бы не обладало необходимыми для этого качественными превосходствами. В небе не было бы этих качественных превосходств, если бы их не было в движителях небес и их создателе. В Боге эти качественные превосходства являются одной формой и различаются лишь своим рациональным основанием. В ангелах качественные превосходства различаются сверх того и формами. В душах — движением, а кроме того, и временем. В небе — местоположением и качественным превосходством. Наконец, в поднебесном пространстве начала различаются как по результату своих действий, так и по способу взаимного противоборства.

Но к чему все это? А к тому, чтобы мы смогли понять, что души состоящих из элементов сфер не обладают столь большой властью собирать воедино не противоборствующие друг другу небесные качества и управлять ими так, чтобы они не боролись взаимно в поднебесном пространстве и не уничтожали друг друга. Есть люди, утверждающие, что небесная субстанция собирает воедино эти качества благодаря своему превосходству. Поднебесная материя, как они считают, является бесформенной, нестабильной, неэффективной, неспособной одновременно вмещать в себя эти качества и собирать их воедино. Как бы то ни было, для нас ясно, что души элементов, если только элементы обладают душами, совершенно не способны одновременно привести в мирное состояние свои элементы. Мировая душа также не способна сделать это. Поэтому нас не должно удивлять то обстоятельство, что наши души испытывают большое затруднение в деле приведения в надлежащее смещение наших жидкостей и приходят от этого в состояние диссонанса. В общем и целом, управление, порученное высшим душам, и легче, и счастливее того, которое поручено нашим душам. Поэтому если бы наш дух был, как и высшие души, поставлен у кормила мирового тела, то он, надо думать, располагал бы той же степенью легкости в собственных действиях, какой обладают высшие души. Однако было необходимо, чтобы некоторые божественные разумы были направлены в земную юдоль, дабы Царь мироздания вкушал не меньше славы в частицах земли, нежели в небесах и всевозможных стихиях. Именно такая участь и досталась в удел нашим душам. Гиппократ пишет, что внезапные, направленные в противоположную сторону, изменения приносят величайшие, длительного характера болезни. Платон в седьмой книге своего «Государства» считает, что падающая в тело душа устремляется от высшего света в крайнюю степень мрака. Поэтому не стоит удивляться тому, что душа после этого очень долго остается слепой и встревоженной. Смятение души, как утверждает Прокл в своем

комментарии на «Тимея» Платона, увеличивает то обстоятельство, что она ниспадает от единства во множественность, от твердого положения в измененное, лишенное всякого покоя состояние. Поэтому душа постоянно рвется в разные стороны и, словно охваченная головокружением, шатается и спотыкается. Ее отданная — по природе — во власть тела жизненная тень (*umbra vitalis*) не позволяет душе с легкостью вынырнуть из столь больших бурь и волн. Душа любит эту жизненную тень, словно собственное дитя. Жизненная тень ежедневно отражается, словно на стене, душа же ей сострадает. Сколь долго душа не замечает саму себя, столь долго душа считает, что она является не чем иным, как тенью отраженного в реке тела, о чем говорит нам Платон в седьмой книге «Государства». Эта приведенная в смятение тень сама приводит себя в смятение так, как смущаются еще невежественные дети, когда, увидев в воде собственные отражения, начинают громко плакать.

Платоники устанавливают следующую градацию душ. Одни души, по их мнению, никогда не спускаются вниз для своего рождения, иными словами, они никогда не спускаются к своему рождаемому телу. Таковы божественные души либо души, занимающие ближайшее к ним место. Другие души, согласно мнению платоников, спускаются вниз, иными словами, спускаются от лучшей жизни к худшей. Однако души делают это, нисколько при этом не загрязняя себя и не подчиняясь никакому злу. Такие души платоники определяют в число божеств и героев. Третьи души, как утверждают платоники, спустившись вниз, претерпевают определенную порчу, но сохраняют при этом способность к очищению и возможность вернуться к лучшим началам. Платоники добавляют к этому, что в высших душах не может обнаружиться порока ни в соответствии с их сущностью, ни в соответствии с их деятельной способностью, в то время как низшие тени душ претерпевают порчу и в отношении своей сущности, и в отношении деятельной способности. В наших душах может подвергаться порче деятельная способность, но не сама их сущность. Многие считают, что трудность человеческой жизни возрастает еще и потому, что движение и состояние человеческой души, поскольку она является интеллектуальной и рациональной, должно иметь кругообразный характер. Точно таким же является движение и форма эфирной колесницы. Однако душа в составном теле в своем возрастании, чувственном восприятии и движении вперед переходит к прямому движению и перестает двигаться по кругу. Эфирная колесница также подталкивается к изменению своих очертаний и движения. По этой причине наша душа не подвержена разрушению. Это происходит, как полагают некоторые, по причине того, что наша душа не материальна. Тем не менее наша душа приходит в смятение из-за своей фигуры и движения.

Душа обретает свою фигуру и движение только тогда, когда наш дух, впервые устремляясь к своей главе, то есть к своему разуму, непосредственно восстанавливается в собственном состоянии. Наш дух, как представляется, утрачивает свое непосредственное состояние тогда, когда из-за своей неумеренности вонзает в землю свою главу, то есть свой разум, а свои стопы, иными словами, свои низшие силы души, воздымает ввысь. Более отвратительного и затруднительного положения невозможно себе и представить.

Но почему нам не было дано такое воздушное тело, с помощью которого мы могли бы и обрабатывать землю, и взирать на небесные явления? Все дело заключается в том, что в воздухе обитают соответствующие воздуху духи. Если бы мы также обитали в воздухе, то в этом случае земля была бы совершенно лишена духов. Но если простые тела не лишены своего рационального начала, то и составные земные тела также должны обладать силой рационального начала. В результате этот телесный мир полностью является миром рациональным, как и тот духовный мир, по образцу которого создан этот мир, полностью является рациональным началом. Однако великий и наилучший Отец пожелал, чтобы его жрецы, которые воспевают его в высших сферах, пребывали там неизменно в одном и том же месте, поскольку благодаря счастливому качеству этого места они могут вести там беззаботную жизнь. Наилучший Отец не захотел, чтобы его земные жрецы вынуждены были долго пребывать на земле, потому что долгий и непрерывный труд не дается тем, кто усердно восхваляют Бога. Поэтому Бог каждодневно посылает сюда вниз своих жрецов и вновь призывает их к себе обратно. Бог делает это для того, чтобы благодаря чередованию на земле постоянно происходило бы то, что благодаря той же самой жизни происходит на небесах. Я оставляю в стороне то обстоятельство, что многие люди считают, что пребывающие в воздухе души младших божеств и героев, пусть и медленно, но неуклонно изменяют тела к лучшему их состоянию.

Но пусть наш дух, скажет кто-нибудь, обладает более тяжелым телом, нежели тела других разумов. По этой причине, скажет он, наш дух, возможно, приходит порой в состояние тревоги и испытывает больше затруднений в своем созерцании, нежели прочие разумы. Но почему, скажет он также, мы обладаем более хрупким телом в сравнении с животными? То обстоятельство, что наше тело недостаточно прочно, совершенно не влияет на степень божественности нашего духа. Именно оттого, что наш дух божественен, тело наше является непрочным. Мы уже говорили в другом месте о том, что наше тело обладает самым лучшим смешением из числа земных тел и является самым близким к небу по своему составу. Все это сделано для того, чтобы наше тело могло легче отправлять свою

службу дарам небесного духа. Но за таким наилучшим составом тела неизбежно следует телесная слабость. Комплекция, в которой чрезмерно преобладает тепло, едва ли может страдать от зноя и холода. Дело в том, что большой жар берет верх над более слабыми проявлениями тепла настолько, что их с трудом можно заметить в сравнении с ним. Большой жар побеждает также и натиск холода. Если в комплекции превалирует холод, то такая комплекция не принимает приходящего в нее извне холода и легко переносит жар. Точно так же обстоит дело, если в комплекции преобладает влажность или сухость. Если туда, где все четыре качества сохраняют свою умеренность и взаимно смешиваются с надлежащим благорастворением, вторгается какое-нибудь новое качество, оно принуждает удалиться одно из четырех качеств. В этом случае, гибнет гармония прежней комплекции и разрушается ее природное состояние. Стало быть, поскольку для человека было необходимо самое умеренное смешение всех земных начал и поскольку это смешение разрушается внешними вторжениями, то из этого был сделан вывод о слабости человеческой природы. Однако на помощь этой слабости пришло рачительное старание наших ремесел и искусств. Благодаря этой помощи наше умеренное смешение дольше выдерживает натиск вселенских бурь. Ибо так все уравновесил божественный мастер. Животным он дал телесные силы, соединенные со слабостью души, а нам дал слабое тело в соединении с силой духа. Тем самым божественный мастер отдал во власть смерти души животных, а нашим душам приготовил жизнь вечного разума. Однако наши души должны всегда трудиться за пределами их собственного отечества. Дело в том, что умеренное смешение, свойственное, как мы уже сказали, по природе человеческому виду, по многочисленным причинам принуждено к диссонансу. Этот диссонанс изначально возникает у многих людей и ежедневно наблюдается в отдельных людях. По этой причине требуется самое напряженное внимание нашей души, даже если мы недостаточно это замечаем, для восстановления нашего природного смешения. Весьма суров и непрестанен труд дарующей жизнь силы. Этот труд не только ослабляет и прерывает напряженную работу нашего разума настолько, что мы теряем возможность пользоваться нашим разумом, но также незаметно причиняет нам, словно во сне, множество волнений. Пока труды нашей души старательно приводят в надлежащее состояние те или иные качества, наш разум между тем, пользуясь подходящими для этого плодотворными рациональными основаниями, незаметно приводит в возбуждение в высшей форме чувственного восприятия образы и аффекты, более всего имеющие отношение к вышеназванным качествам. Стало быть, незаметно, в раздраженной желчи может возникнуть склонность к проявлению гнева. Приведенная в бур-

ное движение кровь порождает пустую, беспричинную радость. Раздраженная слизь порождает хандру и леность. В черной желчи рождаются страхи и печали. Но часто такие образы и аффекты, пока наше рациональное начало бездействует, настолько набирают силу, что за ними следует безумие. Кроме того, пока рациональное начало старается у многих людей сделать более тонкими их слишком густые дыхания, оно обличает высшую степень слабости этих людей. Пока в других людях рациональное начало старается собрать воедино их ослабленные дыхания, оно показывает, сколь мало пригодны эти люди для напряженного созерцания и запоминания. Поэтому если мы говорим, что наш дух собирает воедино сухость наших дыханий, то мы желаем, чтобы нас понимали так: не сухость дыханий воздействует на наш дух, а наоборот, наш дух не испытывает трудностей, когда собирает воедино дыхания, из-за чего он вынужден отвлекаться от созерцания. Наконец, направленное во вне чувственное восприятие получает удары, вращаясь вокруг неприятных ему начал. Точно так же и направленное внутрь чувственное восприятие, получая внутренние удары дыханий, наносимые по различным причинам различными жидкостями, возбуждает тяжкие образы и переживания.

Нами достаточно сказано о причинах трудности управления нашим внутренним смешением. И хотя мы уже кое-что успели сказать о пороках нашего духа, следует добавить к этому еще несколько слов. Поскольку душа была создана на границе, разделяющей разумы и тела, она не только стремится к божественным началам, но также по причине своего природного провидения и любви вступает в соединение с материей. Находясь в материи, наша душа приводит в надлежащий порядок одушевленное ею тело благодаря некоему не вполне ясному объединению с телом своей собственной жизни. Наконец, душа проникается любовью к одушевленному ею телу, словно к своему отпрыску и творению. Природная любовь соединяет душу с телом, природная любовь удерживает душу в теле. Та же самая любовь каждодневно призывает душу к заботе о теле. Я не касаюсь здесь рассуждений Платона в его «Законах», которые поддерживает Плотин, а именно, что душа превосходит тело и господствует над ним, что душа не столько получает телесное настроение от тела, сколько через это полученное настроение погружается в тело. Эта мысль совпадает с мнением Зороастра и Мусея, которые говорят, что беды тела происходят от провинностей его души. Но как бы то ни было, душа любит свое тело. Обремененная и хрупкая природа тела требует, однако, чтобы жизненное качественное превосходство души изо всех сил его поддерживало и приводило в движение. Тело требует, чтобы чувственные восприятия и фантазия, которые могут быть в высшей

степени как полезными, так и вредными для тела, старательно смотрели вокруг, заботились о теле как о сыне души, боялись за него, радовались и страдали. С самого рождения три такого рода силы берут на себя этот труд с таким напряженным старанием, по причине недавно созданного тела, что душа не проявляет никакого стремления к своему рациональному основанию. Душа ослабит свое напряжение лишь тогда, когда тело достигнет своей зрелости и его чувственные восприятия обретут необходимую чистоту. Но как только рациональное основание проснется, оно начнет, не жалея сил, бороться с укоренившимся в душе благодаря долгой практике господством фантазии. Эта борьба имеет целью постепенно ослаблять власть фантазии над душой.

Трудна борьба с природой и привычкой. Здесь же необходимо вести борьбу как против укрепившейся, вопреки природе, привычки, так и против природного аффекта. Это достигается только с помощью строгой дисциплины. Но между тем также и само рациональное основание, по причине своего природного родства и провидения, проникается любовью к трем означенным низшим силам, словно они связаны с ним родством и дружбой. По этой причине рациональное основание часто подчиняется трем этим низшим силам. Эти силы по своей природе осуществляют заботу о теле. Следовательно, эти силы склоняют рациональное основание — из-за его любви — в сторону тела. Из этой длительной склонности рациональное основание обретает соответствующую привычку к телу. Такое состояние рационального основания мы называем пороком или, скорее, если можно так выразиться, в определенном смысле, его гибелью. Дело в том, что во многих видах одушевленных существ часто происходит так, что внутренняя сила, действующая в созидаемом теле, со всех сторон облекает его нитями, в то время как высшая сила часто тклет вокруг начатого создания более плотную ткань. Зарываясь незаметно для себя в толщу созданной ею ткани, высшая сила в конце концов губит саму себя. Высшая сила вновь поднимется к свету не прежде, чем будет разорвана затвердевшая ткань. По этой причине божественный дух не претерпевает порчи от тела и не терпит от тела принуждения. Напротив, бессмертный дух в своей любви к одушевленному им телу, которое является одновременно и его творением, и его инструментом, сам, по собственному побуждению, сбрасывает себя с высоты своего положения по направлению к телу и возвышает тело до собственного положения. Среди платоников есть достаточно таких, а среди них особенно выделяется Гермий, кто утверждает, что существуют некие низшие божества, пособствующие порождению, увеличивая природную склонность души к телу. Платон в книге о красоте определенно, как и Моисей, говорит, что некий демон изначально



смешал желание (*voluntas*) со множеством бед. Я оставляю в стороне то, что Платон говорит в своих письмах, а именно, что низшее божество привело в смятение дела общественные — об этом речь пойдет у нас дальше. Теперь же вернемся к провидению души. Свойством всех божественных разумов является внимательное наблюдение за высшими началами и предусмотрительная забота о низших началах. То же самое является также свойством и нашей души, которая не только заботится и почитает собственное тело, но также заботится и почитает все земные тела и тело самой Земли. Но такое провидение бывает иногда слишком тяжелым, поскольку уделяет свою заботу вещам хрупким и не пригодным для подлежащей его наблюдению иерархии. Тем более такое провидение отвлекает нашу душу, хотя и не полностью, от наблюдения за высшими началами, ибо во всяком возрасте мы ищем истину с помощью нашего интеллекта. По нашей воле мы любим всякое проявление добра. Мы, используя всю нашу деятельную способность, чтим Бога, являющегося истинным благом. Эти три позиции представляют собой обязанности благочестия, свидетельствуя о том, что наша душа, даже находясь среди столь сильных бурь житейского моря, постоянно воспринимает небесные начала. Воспринимая небесные начала, она каждодневно проникается к ним сильной любовью. В то время как в душе кипит любовь к небесным началам, слабеет в ней наносящая раны нашему духу любовь к телу. Изглаживаются следы от нанесенных ран. Наш дух никогда не испытывает принуждения извне, однако под воздействием любви погружает себя в тело и под воздействием любви выныривает обратно из тела. Сюда относится известный божественный завет, гласящий, что тот, кто спасает свою душу в этом мире, губит ее, а тот, кто ненавидит свою душу в этом мире, обретает ее в жизни вечной. Каким человек становится и видится в этом житейском море, показывает в десятой книге трактата «О государстве» Сократ. Если кто-нибудь увидит морского главка, потертого и истрепанного за долгое время пребывания в воде морскими волнами, ударами о скалы, запутавшегося в водорослях, обросшего ракушками, то подумает, что это, скорее, не морское, а лесное создание. Точно так же и мы, пока видим нашу душу разрывающуюся и запутывающуюся в земных аффектах и состояниях, думаем, что перед нами, скорее, некое земное, а не небесное начало. Но если мы обнажим нашу душу и рассмотрим ее, вынырнувшую на поверхность житейского моря благодаря своей любви к божественным началам, в ее чистом виде, то, без сомнения, согласимся с тем, что наша душа, состоящая в родстве с вечными божественными началами, сама стремится к вечным божественным началам. Как только наша душа становится чистой, она прикасается к означенным началам и начинает

вращаться вместе с ними, озаренная ясным божественным светом, и благодаря обретенной привычке начинает становиться поистине божественной. Так говорит Сократ.

Стало быть, когда мы говорим, что душа покрывается язвами порока, мы имеем в виду, что душа не столько теряет принадлежащие ей качества, сколько допускает проникновение в себя чуждых ей, то есть низших по отношению к ней, качеств. Такого рода порок природа не уничтожает, а овладевает им. Но чтобы никто не думал, что наш дух является телесным из-за того, что изо дня в день загрязняется телесными причинами, необходимо послушать слова святого апостола Павла. Он взывает к нам, говоря, что внутри нас нет борьбы против плоти и крови, но что внутри нас идет борьба с ордами демонов, которые, скрытые здешним туманным воздухом, обитают внутри нас. Это подтверждают и древние теологи Ориген и Августин. Они считают, что эти демоны, обладающие воздушным телом, быстры движением, имеют проницательное чувственное восприятие и наделены удивительным познанием вещей. Благодаря своим воздушным телам они глубоко проникают внутрь нашего воздушного дыхания. Подобно людям, которые, следуя внешним приметам и опираясь на свой опыт, угадывают наши внутренние аффекты, эти премудрые демоны, также руководствуясь внешними приметам и внешним, побуждаемым нашей фантазией движением нашего дыхания, каждодневно овладевают нашими тонкими и обостренными аффектами, которые, собственно, и оказывают влияние на наше дыхание. Отсюда происходит то, что эти демоны вернее всего действуют там, где они легче всего могут внести смуту. Испытывая определенное волнение, эти демоны изо дня в день приводят нас в волнение. Мы считаем, что движение, вызывающее такое волнение, скорее всего, возникает следующим образом. Воздушные демоны, без сомнения, приводят в движение наше внутреннее дыхание. Когда наше внутреннее дыхание начинает вибрировать, жидкости, заключенные внутри нашего тела, также приходят в движение, и в нашей фантазии начинают пробуждаться образные видения. Но каким образом все это происходит? Воздушные демоны, приводя в движение кровь в сангвинического склада теле, а также подобные себе образы, склоняют наш дух к пустым желаниям. Приводя в возбуждение соответствующие образы в холерической желчи, эти демоны вызывают гнев и агрессию. В телах флегматического склада они увеличивают количество слизи. В результате этого, по причине лености и вялости, нами овладевают симулякры, соответствующие лености и вялости. Наконец, возбуждая у меланхоликов черную желчь, демоны ввергают их в страхи и печали. Они устрашают фантазию меланхоликов ложными тенями и часто дразнят их дух ложными мнениями. Все это могут совершать демоны, особенно

в том случае, если в возбуждение приходит черная желчь. Об этом нам рассказывают Серапион и Авиценна на основании мнения древних медиков и сами разделяют их мнение.

Не соответствует здравому смыслу представление о том, что божественный разум впадает в заблуждение по вине чувственных восприятий иначе, нежели это происходит под натиском демонов. Платоники считают, что силу завистливых и наглых демонов можно одолеть посредством занятий философией и с помощью жертвоприношений. Это демонстрируют нам орфические гимны. Однако истинный целитель душ, Христос, говорит, что оружием против силы демонов являются посты и молитвы. Если бы было позволено изложить философским образом оракул самого Бога, то можно было бы интерпретировать посты как воздержание от тех вещей, которые умножают ту или иную жидкость тела либо приводят в движение образы и аффекты. Молитвы можно было бы объяснить как сильный поворот в сторону Бога, в результате которого наш дух перестает обращать внимание на атаки со стороны демонов. В этом случае демоны утрачивают всякую надежду овладеть разумом, который предан Богу. Но давайте завершим наше рассуждение. Итак, пусть никто не осмеливается утверждать, что душа человека является менее божественной оттого, что ее деятельность лежит в сфере заботы о теле, которое подвержено порче и порокам. Дело в том, что наш разум исполняет куда более трудную миссию, нежели прочие разумы. Душа не испытывает порчи от тела. Напротив, сама душа в своей чрезмерной любви чрезвычайно портит тело. При этом сама душа сохраняет способность к самоочищению. Не следует думать, что нам недостает божественности из-за того, что мы проводим жизнь, пребывая в большем страхе, нежели звери. Напротив, мы полностью божественны оттого, что, будучи временно лишены небесного отечества, иными словами, все то время, пока мы являемся заместителями Бога на земле, мы находимся в постоянном волнении, даже если не обращаем на это внимание, в тоске по небесному отечеству. Никакие земные радости не в силах утешить в этом изгнании человеческий разум, жаждущий лучших вещей.

## ГЛАВА 8

### *Четвертый вопрос, почему души уходят от тел, вопреки своему желанию*

У НАС был поставлен четвертый вопрос: почему наши души, если только они являются небесными душами, вопреки своему желанию, покидают землю? Во-первых, не все души покидают землю против своей воли, ибо Ферамен \*, Феодор Киренейский \*, Клеомброт и,

вообще, все киренайские слушатели Гегесия\* уходили из жизни охотно и по доброй воле. Также и индийские философы — гимнософисты, и геты — народы Фракии, у которых было принято оплакивать родившихся на свет детей, а похороны, напротив, справлять как священный праздник — с играми и плясками. Я оставляю в стороне воинов, граждан, философов, религиозных деятелей. Я не беру первых христиан, оставляю в стороне и то, что люди оплакивают не всех умирающих или что они оплакивают рождающихся. Я оставляю в стороне то, что эти люди, как бы подавляя свою скорбь, смотрят на свой земной путь, словно на изгнание. Далее, даже у тех, кто боится смерти, не вся, если можно так выразиться, душа полнится страхом. Та наша часть, которая с уходом из жизни отправляется к лучшей доле, уходит не только добровольно, но и по собственному побуждению. Чего иного мы добиваемся с помощью нравственной философии, как не отделения нашей души от любви к своему телу? Чего иного добиваемся мы с помощью созерцательной философии, как не отделения нашего рационального основания от чувственного восприятия? Все наше занятие философией, как говорит Платон, есть размышление о смерти. Дело в том, что смерть есть освобождение души от тела. Смерть не может устрашить философов, а также людей, с ними схожими, — она привычна и дружественна им. От философов не скрыто то, каким будет после смерти состояние чистого духа. Оно будет таким, какое почти каждодневно наблюдают на самой вершине духовного созерцания. Это состояние чистого духа будет спокойным и ясным. Чистый дух будет окружен, словно лучами звезд, формулами идей. Он будет сиять блеском божественного Солнца. Отсюда и слова пророка Даниила, говорящего, что мудрые будут сиять, словно блеск небесного свода, и те, кто научили многих людей справедливости, будут сверкать как звезды в беспредельной вечности.

Однако против воли уходит из тела та часть души, в задачу которой входит питание и сохранение тела. Дело в том, что со своим уходом эта часть души лишается своей природной обязанности и покидает своего друга — тело. Более того, рациональное основание многих людей питает чрезмерную любовь к этой низшей части души. Отсюда происходит, что рациональное основание испытывает некоторое страдание при расставании с телом. Плотин называет низшую часть души даже не частью души, а неким затененным симулякрот субстанциональной души. Он утверждает, что человек является самой рациональной душой. Эта душа, по его мнению, пребывая в самой себе, несет под собой одушевленное создание. Плотин говорит, что единство одушевленного существа складывается отнюдь не из него самого и принадлежащего ему тела, а, напротив, из тела данного качества и некоего дающего жизнь симулякра, разлитого по членам

тела. Чувственные восприятия этого одушевленного существа, испытывая некоторое страдание, воспринимают внешние тела, а его фантазия полностью находится в тревоге и смятении. В самой же субстанции рациональной души, считает Плотин, находятся слабые универсальные способности чувственного восприятия, направленные не на чувственно воспринимаемые объекты, а на образные представления и страдания, находящиеся в области чувственных восприятий данного одушевленного существа. Существует также рациональное основание, которое поддерживает наш разум. И в той степени, в какой рациональное основание управляет как собой, так и простирает свою власть на подчиненный ему разум, оно получает выгоду и испытывает радость при отделении от тела. Однако в той степени, в какой наше рациональное основание, благодаря своему дару провидения, и формирует одушевленное существо, и заботится о нем, когда оно уже обрело свою форму, в той же степени оно получает наслаждение от своего общения с телом.

Но давайте рассмотрим остальное. Некоторое люди даже больше боятся сопряженных с уходом души страданий, нежели самого ухода души, о котором Тимей говорит, что он будет приятным — как погружение в сон, — если этот уход будет происходить в результате природной старости, а не по причине болезней, вызванных неумеренностью в жизни. Многие при уходе из жизни страдают от мысли, что не заслужили своими трудами божественного созерцания (*visio divina*). Поэтому такие люди боятся продолжительной или даже вечной тьмы для своего разума. Прибавь к этому и то, что большая часть людей очень болезненно расстается с уладами этой жизни, которые властвуют над ними с самого начала. Есть и такие люди, кто не верят в собственную божественность. Они никогда не наблюдали божественного блеска чистого разума, а видели лишь влитый в чувственные восприятия души смертный туман телесных симулякров. Те люди, которые смотрят на блеск разума глазами своего рационального основания, не очищенными с помощью философии, слепнут от лучей этого блеска, теряют силы и впадают в сомнения. Ведь когда глазам нашего рационального основания ничто не предстает так ясно, как субстанция нашего разума, нам кажется, что мы мало знаем эту субстанцию по причине незначительности, выделяемого ею света. Однако, наоборот, выделяемый ею свет огромен. Стало быть, кто будет взирать на чистый разум очищенными глазами своего рационального начала, не только не испытает сомнений, но воздаст почести чистому разуму как божеству. Но пусть некоторые люди и испытывают сомнения, большинство же свободно от всяких сомнений. И те, кто, как кажется, испытывают сомнения, не теряют надежды на то, что их сомнения не будут бесконечным. Надежду такого рода никогда нельзя вырвать с корнем

из нашего духа, поскольку эта надежда свойственна нашему духу по самой его природе. Обманчивыми обычно являются те виды, которые берут свое происхождение по случаю или по виду (*casu quodam aut visu*) от наших чувственных восприятий. Мнение о вечности иного происхождения. Дело в том, что чувственное восприятие не воспринимает ничего, кроме смертных начал. Иногда это заставляет нас подозревать, что тех людей, которые уже ушли из жизни, больше нет нигде, поскольку их нигде не видно. Стало быть, надежда на бессмертие следует природному побуждению нашего рационального основания, поскольку наш дух держится за эту надежду не только на основе способствующих тому чувственных восприятий, но даже на основе тех чувств, которые противятся этой надежде. Поэтому я не имею обыкновения удивляться тому, что каждый из нас надеется на вечность, ибо мы, постоянно пребывая среди смертных начал, все же не перестаем надеяться обрести жизнь вечную. Все это означает, что эта надежда зиждется на прочном природном основании. Я также считаю, что следует учесть еще и следующее обстоятельство, не вызывающее никакого удивления. Я считаю, что люди, даже если бы они обладали куда более очевидными рациональными обоснованиями существования бессмертия, нежели все рациональные обоснования прочих вещей, все равно до сих пор испытывали бы к первым меньше доверия, нежели ко всем остальным. Ведь за то, что мы сильно любим, мы сильно и переживаем. А мы ничто так не любим, как жизнь вечную, в особенности по причине того, что она более всего соответствует нам по природе. В общем и целом, из-за нашего страха смерти мы способны предположить, что после нее у нас сохранится некоторая способность чувственного восприятия. Ведь если наш дух боится смерти из ненависти к вечному мраку, если этот страх происходит по причине различия природы света и мрака, то наш дух представляет собой нескончаемый свет. Или, по крайней мере, наш дух может различать вечный мрак с помощью некоего вечного света. Наш дух не способен созерцать этот вечный свет без помощи другого неизмеримого света. Если свет души, который является разумом, стоит в таком отношении к самому свету, в каком жизнь души стоит к самой жизни, и если свет души отражается выше неизмеримого света, то жизнь души со всей неизбежностью охватывает собой беспредельную жизнь. Жизнь в большей степени совпадает с жизнью, нежели с жизнью совпадает свет. Если свет души своим образом, иначе говоря, с помощью интеллектуального восприятия, прикасается к бесконечной жизни, то в еще большей степени жизнь души своим способом, то есть с помощью жизненного процесса, достигает бесконечной жизни.

Далее, тот, кто боится темноты, постоянно задается вопросом, сможет ли он, лишенный тела, жить вечно или будущее для него

закрыто. Такая постановка вопроса означает, что наш дух обретает себя, лишь покинув свое тело. Ведь наше тело не отклоняется в сторону самого себя и не тянется к жизни, отделившись от самого себя. Задавая себе приведенный выше вопрос, человек получает возможность судить о том, насколько более предпочтительна вечная, свободная от тела, жизнь, нежели эта земная жизнь или состояние лишенности жизни. При этом такой человек начинает желать жизни, свободной от тела, жизни вечной. Человек не мог бы так судить и так желать, если бы прежде не испытал на самом себе эту вечную жизнь. Если свободная жизнь сильно отличается от рабской жизни, и при этом заключенный в нашем теле дух испытывает и практикует в себе вечную жизнь, то в сколь большей степени наш дух сможет наполнить собой вечную жизнь после своего освобождения от тела. Кроме того, наш разум в том же самом размышлении ставит перед собой вопрос, можно ли, лишившись тела, совершать какие-либо действия или же нет. Если возможно совершать действия без участия тела, то наш разум верит, что он будет продолжать жить отдельно от тела. Ведь и сейчас наш разум, хотя и проводит свою жизнь вместе с телом, все же совершает некоторые действия без участия тела, когда рассматривает вопрос, что такое и каково действие, совершаемое без участия тела. Ибо кто может с помощью какого-нибудь тела отвергнуть все тело? Кто с помощью этого тела сможет отделить все тела? Кто, действуя с помощью тела, может совершать действие, происходящее без участия тела? Однако определенным образом может совершать бестелесное действие тот, кто мысленно изобретает и представляет себе это действие. Ибо мышление и изобретение суть действия нашей души. Поэтому если наша душа, находясь в теле, может действовать без участия тела, то сможет совершать намного большее число действий без участия тела, находясь вне его пределов. Однако же удивительным является то, насколько непобедимым является наш дух, непобедимым настолько, что некоторые люди объявляют войну его способности жить вечно, но терпят от него поражения. Наш дух непобедим либо по той причине, что сторонники Лукреция лениво сражаются с ним, либо потому, что другие сражаются ревностно оттого, что храбро сражаются оружием, принадлежащим тому же самому духу, либо дух сам ведет с ними бой. Поэтому всякий раз, когда нам кажется, что наш дух терпит поражение, в действительности в это время он одерживает победу. Ибо в это время он достигает своего максимума. Если человек видит нечто, это означает, что он живет и дышит. Из этого явствует следующее. Если страх смерти происходит из страха темноты, то это может служить подтверждением существования бессмертия. Возможно, что тот, кто страшится смерти, боится не столько темноты, сколько загробного наказания.

Он предчувствует грядущую скорбь и от этого испытывает страх. Лично я склонен считать именно так. Но из этого страха наказания мы извлекаем доказательство существования бессмертия. Ведь никто не желает того, в чем он не надеется найти для себя в будущем пользы. Он считает полезным для себя только то, в безвредности чего он уверен. Стало быть, никто не боится того, что, как он считает, не может причинить ему вреда. Никто не боится того, чего он не может получить. Наше желание находит свое удовольствие либо в приобретении блага, либо в избегании зла. Страх видит страдание в присутствии зла или отсутствии добра. Но ни наслаждение, ни страдание не возникают без их осознания. Следовательно, тот, кто желает жить ради наслаждения, которое он получает во время своей жизни, боится жить после смерти из-за того страдания, которое ему предстоит претерпеть во время загробной жизни.



## КНИГА СЕМНАДЦАТАЯ

### ГЛАВА I

*Пятый вопрос. Каким является положение души,  
прежде чем она приходит в тело, и каким  
является ее положение после  
ухода из тела*

ПЕРЕЙДЕМ к пятому нашему рассуждению, с помощью которого может найти решение вопрос о том, каково положение души, прежде чем она приходит в тело, и каково ее положение после ухода из тела. В этих относящихся к теологии вещах совпали мнения шести наиболее авторитетных теологов. Первым из них был Зороастр — глава магов, далее Гермес Трисмегист — князь жрецов Египта. За Гермесом следует Орфей. В таинства Орфея был посвящен Аглаофамус, за которым в теологии последовал Пифагор, а за Пифагором — Платон, который собрал, приумножил и осветил ярким светом всю мудрость своих предшественников. Все названные теологи окутывали свои священные мистерии в поэтические потемки, чтобы те не сделались достоянием профанов, в результате чего получилось так, что их последователи, каждый на свой манер, интерпретировали теологию. Отсюда толпа интерпретаторов-платоников разделилась внутри себя на шесть академий. Из этих академий три находились в Аттике, остальные за ее пределами. Древняя академия, из числа находившихся в Аттике, процветала под началом Ксенократа, в то время как главой средней академии был Аркесилай, а новую академию возглавлял Карнеад. Академией, находившейся за пределами Аттики — египетской — руководил Аммоний, римской — Плотин, ликийской — Прокл. Итак, существовало шесть школ платоников. Из них три аттические школы и академия в Египте понимали то, что написал Платон о круговороте душ, иначе, чем это понимал сам Платон. Две остальные академии более точно следовали платоновскому учению. Давайте внимательно рассмотрим то, как эти две школы излагают платоновские мистерии. Вот изложение учения Платона о душе, сделанное нами на основании двух последних академий.

## ГЛАВА 2

*Об устройстве души*

ПЛАТОН в «Пармениде» называет Бога беспредельным (*infinitus*), а в «Филебе» называет его пределом (*terminus*). Бог беспределен потому, что не получает извне никакого предела. Пределом Бог является потому, что с помощью своих повсеместно размещенных форм ограничивает все начала. Отсюда следующие рассуждения платоников. Насколько Бог, являясь беспредельным, исключает для себя всякий предел, настолько от него, словно тень, зависит некая материальная потенция, нуждающаяся в определенном пределе, не имеющая по своей природе формы и не имеющая, если можно так выразиться, собственного определения. И насколько Бог как предел смотрится в свою тень, словно в зеркало, настолько же отражается его образ в этой тени. При этом сама беспредельность, иначе говоря, самая общая материя, тщательнейшим образом ограничивается с помощью форм. Это платоники доказывают следующим образом. Если в Боге постоянно присутствует потенция творения, то, естественно, вне Бога постоянно находится потенция возникающего, если можно так выразиться, универсума. Бог не мог бы, как я полагаю, постоянно заниматься актом творения, если бы все начала были лишены возможности своего возникновения. Платоники называют самую общую материю вместилищем всех форм. Это вместилище всех форм по своей природе не направлено в сторону самого бытия, поскольку иначе оно не нуждалось бы в высшем подателе форм. Оно не направлено также в сторону не-бытия, поскольку иначе не подчинялось бы подателю форм. Это вместилище всех форм равно направлено как в сторону бытия, так и в сторону не-бытия. Оно нейтрально относится ко всем формам и само определяется подателем форм. Это вместилище всех форм едино не числом, не видом, не родом, а, скорее, своей аналогией и пропорцией, поскольку зависит от единого начала. Вместилище всех форм, насколько это в его силах, представляет собой божественное единство, но представляет его неким не вполне явным образом. Поэтому и его деятельная способность во всех вещах определенным образом именуется единой деятельной способностью. Дело в том, что это единое вместилище всех форм является образным отражением как того, кто устанавливает предел (*terminator*), так и самого установленного им предела (*terminatio*). Действие такого рода превосходит потенцию, поскольку оно истекает от Бога, не удаляющегося от материи и не теряющего ее из вида. Такого рода потенция имеет в дыханиях кое-что от тела, поскольку управляет в разумах рациональными началами тел.

В душе эта потенция распоряжается стремлениями к движению. В дыханиях и душах она управляет способностью создавать формы. С другой стороны, в телах эта потенция обладает чем-то телесным. Дело в том, что она превосходит количественный фактор, который появляется в поддающихся разделению началах. А кроме того, эта потенция постоянно поддерживает деятельность бестелесных сил. Считается, что все, находящиеся под Богом начала, состоят из этой бесконечности, из этого предела, иными словами, они состоят из этой воспринимающей и формирующей потенции и связанного с созданием формы действием. Об этих вещах говорит мавр Авикембром в книге «О источнике жизни». Его слова кратко подтверждают наши теологи. Смысл этих слов состоит в том, что Богу принадлежат как отдельное его творение, так и универсальное бытие. И то и другое не возникает из самого себя, и если бы Бог их покинул, они не смогли бы более существовать. По этой причине всякое сотворенное начало может быть и может не быть. Таким образом, не существует бытия как такового, но существует потенция к возникновению бытия. Ничто не является потенцией для самого себя, и ничто не способно зачать само себя. Дело в том, что действующее начало, пока оно действует, создает результат такого качества, какого качества потенцией оно обладает. По этой причине творение производится не из того, что отпечатывается на потенции с помощью потенции, поскольку в этом случае ничего не возникало бы в процессе действия. Творение не производится также и из того, что действие вливает в действие, а также из того, что действие создает для самого себя, поскольку в этом случае то, что производится, существовало бы прежде своего возникновения. Напротив, действие уделяется потенции в момент самого процесса создания. Но действие и потенция неизбежно разделяются в создаваемом ими объекте. В противном случае, само бытие созданного объекта было бы совершенно бесконечным, поскольку пребывало бы в себе самом.

Итак, поскольку бытие отличается от сущности, оно никогда не может возникать от сущности? Не может, ибо ничто как создающее начало не может давать самому себе бытие, а потому получает свое бытие извне — от другого. Таким образом, то, откуда каждое творение берет свое бытие, является потенцией, а то, что берется, называется действием. Поэтому все, что производится, составляется из потенции и действия — иными словами, из сущности и бытия. Платоники относят сущность (*essentia*) и потенцию (*potentia*) к бесконечности (*infinitas*), а бытие (*esse*) и действие (*actus*) к пределу (*terminus*). По этой причине в «Софисте», «Пармениде» и «Тимее» насчитывается пять родов вещей, из которых составляются все начала, кроме первоначала, а именно сущность (*essentia*),

тождественное (*idem*), иное (*alterum*), положение (*status*) и движение (*motus*). Сущность очевидным образом обозначает формальное рациональное основание каждой вещи. Сущность намекает также на бытие как на чистое действие сущности. О «тождественном» говорится потому, что любое начало совпадает прежде всего с самим собой, а затем уже с другими началами. К этому прибавляют «иное», поскольку вещь имеет различие как внутри себя, так и отличается от других вещей. Кроме того, существует «положение», поскольку вещь некоторое время удерживает свое единство. Наконец, «движение» означает, что в данном месте происходит некий переход из потенции в действие, выражающийся либо в возникновении бытия, либо в возникновении внутреннего или внешнего деятельного процесса. По этой причине божественной беспредельности и божественному пределу, с одной стороны, придается беспредельность вещей, а с другой — предел вещей. Далее, к беспредельности вещей мы относим прежде всего три следующих начала, а именно, сущность, иное и движение. Точно так же к пределу вещей мы относим в равной пропорции три начала, а именно, бытие, тождество и положение. То, что в «Пармениде» называется одним (*unum*) и многим (*multa*), а в «Тимее» неделимым на части (*impartibile*) и делимым на части (*partibile*), следует понимать так, что одно и неделимое распространяется повсюду в своих родах в соответствии с пределом, а множество и делимое — в соответствии с беспредельностью. Хотя отдельные начала, кроме первоначала, состоят из названных категорий, словно из семян, считается, однако, что бестелесные начала состоят из более консонантного смешения семян, нежели тела. По этой причине существует мнение, что бестелесные начала остаются в большей степени неделимыми.

В настоящий момент мы оставим в стороне смешение прочих вещей. То, каким образом пифагорейцы и платоники представляют себе возникновение души на основе смешения этих родов, я вскоре постараюсь изложить. Следует, однако, заранее предупредить о следующем. Даже если большинство пифагорейцев и платоников считает, что душа существовала всегда, не следует на этом основании полагать, что данные философы склонны думать, что душа существует из самой себя, что душа в своей деятельности сразу развертывает всю свою деятельную способность. Напротив, душа развертывает свою деятельную способность постепенно. Известно, что душа не всегда обладает в полной мере беспредельным качественным превосходством деятельности. Ведь если бы душа одновременно обладала бы всем беспредельным качественным превосходством деятельности, она проявила бы ее всю сразу и полностью. Утверждают, что у всякой отдельно взятой потенции существует одна деятельная способность. Следовательно, душа непрерывно

получает свое качественное превосходство деятельности. По этой причине душа действует не одним и тем же образом, но в разное время и по-разному. В общем и целом, можно сказать так: что бы по временам ни делали тело и душа, они постоянно небольшими порциями получают качественное деятельное превосходство и никогда не обладают им целиком и полностью. По этой причине платоники считают, что душа не только всегда существует, но что она постоянно рождается. Душа постепенно черпает свою силу и развертывает внутри себя то одни, то другие формы, постоянно меняя свои состояния и настроения. Следовательно, душа есть причина своего жизненного движения. Она дает самой себе неограниченную временем сущностную жизнь и тем подтверждает собственное бытие. Душа развертывает эти процессы в безграничном пространстве времени и постепенно получает для этого силу от высших начал. Поэтому неудивительно, что возникает мнение, что душа постоянно рождается от другого начала. К этому добавляется и то, что во всех вещах присутствует высшее начало вещей. Отдельные части высшего начала в соответствии со своей природой повсеместно проявляют свое участие, поскольку в противном случае они быстро бы исчезали. Не во всех началах присутствует душа. Дело в том, что не все начала обладают жизнью. Безусловно, необходимо существование первого единого бытия. Ведь если бы существовало некое множество, оно, без сомнения, имело бы стоящую над ней причину собственного бытия. Дело в том, что дело объединения свойственно не множеству, а единству. Называть же первоединство разрозненным множеством не благочестиво. Однако вся душа есть множество. С другой стороны, первобытие мыслится как стоящее выше всякой сущности. Всякая сущность претерпевает внутри себя множественность, по крайней мере такая сущность, о которой мы говорили выше. Душа есть некая живая и дающая жизнь сущность. Наконец, первобытие не может нигде и никогда вступать в соединение. Многие души, напротив, время от времени в различных местах подвергаются определенному загрязнению. По этой причине душа, составленная волей стоящего над ней начала, неизбежно должна обладать собственной сущностью. Впрочем, в созданных Богом и стоящих выше нашей души вещах обязанности (*munera*), имеющие отношение к пределу, намного превосходят противопоставленные им рода (*opposita genera*). В вещах, следующих за ними, та же ситуация касается нашей души. Однако при сложении души одни рода в большей степени соответствуют другим родам. Поскольку наша душа является самым истинным посредником из всего того, что создается Богом, естественно, что наша душа составлена с помощью некоего среднего, в высшей степени справедливого, насколько это возможно, рационального основания. Чтобы мне было

позволено обойти молчанием все прочее, скажу лишь следующее. Делимое начало надлежащим образом смешивается в нашей душе с неделимым началом, а легкое начало — с тяжелым с помощью одного и того же производимого движением дуновения. В тех началах, которые стоят выше нашей души, нашему разуму предстают прежде всего следующие три вещи: сущность (*essentia*), жизнь (*vita*) и способность интеллектуального восприятия (*intelligentia*). В тех началах, которые стоят ниже нашей души, мы также мысленно представляем себе три вещи, а именно качество (*qualitas*), природу (*natura*) и способность чувственного восприятия (*sensus*). Таким образом, чувственное восприятие является подобием интеллектуального восприятия, природа — подобием жизни, а качество является последним образом сущности.

В высших началах неделимое превосходит делимое в соответствии с их сущностью, жизнью и способностью интеллектуального восприятия, тождественное превосходит иное, а состояние покоя превосходит движение. В началах, стоящих ниже нашей души, все происходит наоборот. В нашей душе, поскольку она занимает среднее положение, повсюду преобладает умеренность. Поэтому если отнести нашу душу к крайним пределам мироздания, то там, среди не подверженных делению разумов и среди полностью подверженных делению по месту и времени качеств, наша душа предстанет как некое среднее начало. Наша душа в любом случае рассматривается как находящаяся посередине — либо с этой стороны, по направлению к своим пределам, иными словами, по направлению к своему разуму, либо оттуда, по направлению к низшей жизни, стоящей ниже жизни тела, а равно между неделимыми и делимыми началами. Допустимо сравнение нашей души с ее собственной серединой, а именно с ее рациональным основанием. Если это рациональное основание поднимается вверх к интеллектуальному восприятию и к универсальным началам, его называют неделимым. Если же рациональное основание склоняется к чувственным восприятиям и частным началам, его именуют делимым. В первом случае, наше рациональное основание следует за своей, если так можно выразиться, идентичностью (*identitas*) и неподвижным состоянием (*status*), а во втором — подчиняется движению (*motus*) и отчужденности (*alteritas*). Пока наше рациональное основание занято рассмотрением вечных начал, оно примешивает к неделимому неподвижному состоянию подверженное делению движение. Напротив, занимаясь временными началами, наше рациональное основание останавливается в самом себе, умеряя подверженное делению движение в лоне неделимого неподвижного состояния. Далее, подобно тому как душа мироздания, приводя в движение небо, именуемое «не пребывающим в блуждании» (*inerraticum*), в одном и том же

начале демонстрирует как то, так и другое, а именно, умеряя движение блуждающих планет, душа мироздания сохраняет то же самое движение в другом с помощью сохранения иерархии движения. Однако до сих пор обладающее идентичностью начало одолевает начало, характеризующееся отчужденностью. Наконец, в управлении низшими началами душа мироздания позволяет отчужденному началу брать верх над идентичным началом. Точно так же человеческая душа, как нам представляется, пребывает возле трех начал, которые можно сравнить с повозками, а именно вокруг эфирного, воздушного и составного тела. Легко можно понять, что разумеет Тимей, пользуясь в составлении души музыкальными пропорциями. Он разумеет не что иное, как душу, слагающуюся как из родов вещей, так и из ее собственных сил. Душа, по Тимею, слагается так, что она в первую очередь должна полностью соответствовать собственной идее, затем самой себе и, наконец, прочим вещам. Пифагорейцы имеют обыкновение пользоваться при изображении души математическими фигурами и числами, поскольку как математические фигуры и числа, так и начала нашей души занимают среднее положение между природными и божественными формами. Пифагорейцы изображают треугольник, на вершине которого помещается единство (*unitas*), от которой с обеих ее сторон исходят по три числа, с одной стороны равные, а с другой неравные, так, чтобы с одной стороны проистекало сначала число один, потом число два, затем число четыре, и наконец число восемь. С другой же стороны должно проистекать сначала число три, затем число девять и, наконец, число двадцать семь. Этими числами, как считают пифагорейцы, обозначаются все части, силы и обязанности души. Все, что находится выше души, считается у пифагорейцев скорее приведенным к единству (*unita*), нежели обладающим числовой характеристикой (*numerosa*). Все то, что находится ниже души, они считают обладающим числовой характеристикой, но в то же время пребывающим в полном взаимном несогласии. Наша душа обладает, по пифагорейцам, числовой характеристикой на том основании, что, находясь в непосредственной близости к телесной множественности, душа считается множественным началом по причине множественности своих движений и сил. Поскольку это начало ближе всего стоит к упорядоченному движению и порождению, то пифагорейцы с большой долей вероятности делают вывод, что множественный характер нашей души находится в состоянии высочайшей гармонии (*consonans*). От гармонии души зависит гармония тела, а так же гармония неба и стихий. Точно так же от гармонии, пребывающей в разуме музыканта, зависит и головная гармония, и гармония звучания музыкальных инструментов. По этой причине Филолай, называя Бога, по обычаю пифагорейцев,

Единством (*unitas*), именует распростертую материю двойственностью (*dualitas*) на том основании, что, как сама двойственность означает среди прочих чисел разделение (*divisio*), так и размер материи является, в первую очередь, причиной того, что формы материи получают разрозненными и противоборствующими между собой.

Итак, пифагорейцы считают, что наша душа, зависящая от божественного единства, вливает себя, словно в некую двойственность, в материю — точно так же, как линии треугольника, начинаясь от вершины, заканчиваются в двух других его углах. Наша душа, находясь в составном теле, постоянно подвергается растягиванию и встряхиванию, поэтому пифагорейцы по праву изображают ее в виде треугольника. Однако далее пифагорейцы прибавляют к этому треугольнику семь числовых определений. Мы, без сомнения, видим, что порождение вещей управляется семеричным числом планет, и что Сатурн, самая крупная из планет, каждое семилетие производит изменения в жизни людей. Так же и Луна, самая нижняя из планет, каждый седьмой день изменяется сама и воздействует на изменение жидкостей. Поэтому пифагорейцы с большим основанием описывают душу — источник движения и порождения — семеричным числом. Существуют и те, кто считают, что созревание в лоне зачатого плода определяется семеричным числом и что время жизни после рождения также определяется семеричным числом. К этому числу с обеих сторон пифагорейцы прибавляют четные и нечетные числа. Основываясь на этих числах, пифагорейцы утверждают, что душа составляется с помощью четных чисел из делимой, а с помощью нечетных — из неделимой природы. С другой стороны, к этому пифагорейцы прибавляют числа, относящиеся к линии, поверхности, а также целые числа. Из этого явствует, что наша душа с невероятной легкостью разливается по длине, ширине и глубине нашего тела. Однако пифагорейцы выбирают для себя только те числа, из взаимных пропорций которых состоит гармоничная музыка. Они делают это с целью доказать, что гармонично составленная душа гармонично все располагает и приводит в движение. Между числами, обозначающими четыре и три, находится пропорция в одну целую и одну треть, из которой рождается гармония, именуемая греками гармонией четырех струн, или квартой. Но между числом три и числом два находится пропорция в одну целую и одну вторую. Эта пропорция создает гармонию, которую греки именуют гармонией пяти струн, или квинтой. Кроме того, между числом четыре и числом два, либо между числом четыре и числом восемь, находится двойная пропорция, создающая гармонию восьми струн, или октаву. Между числом один и числом три, либо между числом три и девять, либо между числом девять и числом двадцать семь, находится тройная гармония, с помощью которой создается созвучие октавы и квинты. Равным образом, между числом четыре и числом два, либо



между числом два и числом восемь, рождается четверная пропорция, порождающая гармонию дважды восьми струн, или двойной октавы. Наконец, между числом восемь и числом девять возникает пропорция в одну целую и одну восьмую, которую составляет тон. Звук, слабее, чем тон, называется полутонем.

Все пропорции, о которых мы рассказали, являющиеся в высшей степени необходимыми в музыкальном искусстве, возникают от тех чисел, которые описываются в фигуре души. С помощью этих чисел обозначается как природная структура нашей души, так и природное ее движение и действие. Обозначается этими числами также и то, что наша душа более всего созвучна и гармонична. Есть и такие из числа пифагорейцев, которые считают, что соотношения размеров небесных сфер между собой и расстояния между ними и их движение, а также состав и облик планет отмечены почти такими же пропорциями. Также и животворное дыхание пифагорейцы располагают в сходном соотношении его качеств. Не без основания я оставляю в стороне многое из того, что некоторые пифагорейцы легкомысленно и курьезно говорят о мнимых качественных превосходствах чисел и геометрических фигур. То же, что я рассказал, является главным в пифагорейском и платоновском учениях. Я оставляю в стороне также то, что пифагорейцы называют обычно способность интеллектуального восприятия (*intellegentia*) единством (*unitas*), так как она возникает с помощью простого наблюдения (*intuitus*), а знание (*scientia*) — двойственностью (*dualitas*), ибо знание с самого начала стремится к умозаключению (*conclusio*). Мнение (*opinio*) пифагорейцы именуют тройственностью (*trinitas*), так как мнение по причине некоторой двусмысленности выдвигает нечто противоположное умозаключению. Чувственное восприятие (*sensus*) они называют четверичностью (*quaternitas*), так как наше чувственное восприятие по большей части, как кажется, вращается вокруг начал, состоящих из четырех элементов. С другой стороны, я оставляю в стороне и то, что пифагорейцы называют душу колесницей по причине того, что душа совершает круговые движения. Умолчу и о том, что они полагают в душе прямую линию, поскольку душа обзревает и приводит в движение тела. Далее, я оставляю без внимания и то, что пифагорейцы помещают в душе, словно орбиту планет, некий нижний круг, поскольку душа в своем движении возвращается к самой себе. Они помещают в душе, словно орбиту неподвижных звезд, также верхний круг, поскольку наша душа обращает себя к высшим началам. Пифагорейцы дают душе два крыла: одно — это побуждение нашего интеллекта к поискам истины, а второе — побуждение нашей воли в ее стремлении ко благу. Дают пифагорейцы душе и возницу — наш разум. Голова возницы, по пифагорейцам, есть не что иное, как стоящее выше разума божественное единство.

Пифагорейцы дают душе колесницы высших коней и состояние покоя; дают и низших коней, что означает иное и движение. Точно так же пифагорейцы дают душе справедливое и благое начало, а также дурное начало — природу гнева и страсти. Гнев, как кажется, стоит ближе к рациональному основанию души — в отличие от похоти.

Наконец, говоря в общих чертах, все пифагорейцы и все платоники считают, что и наши рациональные души, и души, стоящие выше наших душ, устроены примерно одинаково. Они полагают, что небесные души рождают во вращающихся сферах непостижимую мелодию, а наши души изумительным образом наслаждаются этими песнопениями. Однако между небесными душами и нашими душами, при этом и те и другие находятся на большом расстоянии друг от друга, имеются три промежуточных ступени, некоторым образом ставящие наши души по соседству с небесными. Пифагорейцы полагают, что эти ступени следуют одна за другой в соответствии с пропорцией сущности, жизни и способности интеллектуального восприятия. Дело в том, что блеск ангельских душ, по мнению пифагорейцев, сияет совсем рядом с интеллектуально постигающим миром. Ангельские души, считают они, вечно пребывая по образу своей сущности, вливают в следующие за ними души интеллектуально постигающий свет. Затем следуют демонические души — по образу беспредельной жизни и беспредельного поступательного движения (*processus*). Наконец, следуют героические души в соответствии с образом своего разума и обитания. Я оставляю в стороне мнение пифагорейцев о том, что ангельские души происходят от Бога в соответствии со своим интеллектуальным качественным превосходством, а души демонов в соответствии с их творческим и провиденциальным качественным превосходством. Именно по этой причине демоны пифагорейцев создают мировые начала. Души героев происходят от Бога главным образом в силу их способности входить в общение с людьми. По этой причине героические души исполняют обязанность очищения человеческих душ. Пифагорейцы считают, что все названные души гармонично устроены, совершают гармоничные деяния и сами получают огромное наслаждение от гармоничных начал. Но об этих родах душ мы поговорим должным образом в дальнейших наших рассуждениях.

### ГЛАВА 3

#### *Виды и круговые движения душ согласно взглядам двух последних академий*

СУЩЕСТВУЕТ четыре рода душ. Есть божественные души, иначе говоря, души сфер мироздания и звезд. Эти души именуются

божественными потому, что находятся близко к Богу и совместно с ним заботятся о мироздании, находясь вместе с Богом в месте, обладающем качеством вечности. Есть мирские души, иначе говоря, души свойственные животным, лишенные всякой божественности. Но об этих душах речь у нас в данный момент не пойдет. Среди этих душ имеются те, которые занимают крайние положения, и два рода душ, находящихся между крайними душами, это души, постоянно следующие за Богом. Таковыми являются души демонов и возвышенных героев. Эти души, хотя и не называются в собственном смысле слова божественными, тем не менее никогда не отлучаются от Бога. В этих родах душ начала (*principia*) расположены так, что в первом роде преобладает сущность, а во втором, если можно так выразиться, прочие начала побеждает идентичность (*identitas*). Под властью первых находятся души, которые, то следуют за Богом, то покидают его. Во вторых начало (*principium*), которое называется иным началом (*alterum*), берет верх над прочими началами. Таковы души низших демонов и героев. Однако заметнее души людей. Являясь самыми низшими из всех разумов, они не обладают той силой, которая могла бы позволить им одновременно исполнять два взаимно противоположных действия, а именно с помощью человеческого рационального основания созерцать божественные начала и управлять земными телами. Однако человеческим душам подобает делать как то, так и другое, поскольку они рождены и для того, и для другого. По этой причине человеческие души поочередно выполняют то, что они не могут делать одновременно. Они соблюдают эту очередность главным образом тремя способами. Во-первых, человеческие души переносят себя от интеллектуально постигаемого мира в чувственно познаваемый мир и обратно. Кроме того, в интеллектуально постигаемом мире человеческие души попеременно выполняют различные виды созерцательной деятельности. Напротив, в чувственно воспринимаемом мире человеческие души меняют различные виды жизненного процесса. Эти перемены Платон описывает в нескольких своих сочинениях, но особенно в диалоге «Федр», и особенно явственно там, где говорит, что одни души являются в небе спутниками одних богов, а другие — других, и что в своем созерцании идей они в меру своих сил совершают бег разума, каждая вместе со своим богом. Однако все души, и те, которые находятся вместе с божественными началами выше уровня неба, и те, которые пребывают в небе вместе с небесными началами, а также те, которые под небом общаются с природными началами, все должны рассматриваться в соответствии с их местом в иерархии. Насколько души могут подражать богам, настолько они могут оставаться рядом с высшими началами. Души совершают круговые движения от многочисленных причин к их результатам

и от результатов обратно к многочисленным причинам. Платон говорит, что наш дух, который является созерцанием (*intuitus*) точно так же, как наша голова является круговым движением (*circuitus*), не подвержен падению во время кругового движения, проходящего непосредственно через саму идею. Напротив, нашему духу грозит падение, когда его везет плохой конь. Это означает, что наша сила желания, приводимая время от времени в возбуждение усиливающейся силой порождения, поворачивает наш дух от созерцания к порождению.

Наконец, Платон насчитывает девять жизней, но не оттого, что имеется именно такое их число, а потому, что они распадаются по числу семи планет, к которым добавляется огонь и воздух. Платон описывает и многочисленные переселения душ в низшие пределы, и их возвращение в высшие пределы. В этих описаниях многое, без сомнения, является скорее поэтическим, нежели философским. Итак, давайте обратимся к философскому рассмотрению. Определенно, многие платоники считают, что существует нечто, обладающее благодаря самому себе бесконечной жизнью. Существует также нечто, обладающее бесконечной жизнью от другого начала, а также нечто, независимо ни от кого обладающее бесконечной жизнью. С другой стороны, то, что обладает жизнью от другого, либо клонится, как считают платоники, то к высшему, то к низшему началу, либо занимает устойчивое среднее положение. Они считают, что Бог определенно обладает бесконечностью собственной жизни из самого себя. Ангел также обладает бесконечной жизнью, полученной не от самого себя, а от Бога. Далее, стоящие выше нас божественные души обладают бесконечной жизнью, полученной от другого начала, но жизнь носит бегущий характер (*vita surgens*). Этот характер обнаруживается в том, что эти начала совершают бег от одних видов к другим видам. Бег этот свободен от всякого упадка и забвения. Наконец, наши души, как считают платоники, сходным образом обладают бесконечной жизнью. Эта жизнь является бегущей, но лишенной определенного порядка. Жизнь наших душ совершает бег от лучшего своего состояния к худшему и обратно. Бег жизни наших душ испытывает изменения под влиянием воспоминания (*remisendo*) и забвения (*obliviscendo*). Души, стоящие ниже наших, не обладают бесконечной жизнью. Последователи Прокла высказывают также свое известное мнение о том, что небесные души совершают свой бег и в области интеллектуального восприятия (*intelligendo*). Основание для этого они усматривают в том, что между богами, которые всегда неподвижно получают интеллектуально воспринимаемые вещи, и частными душами, иногда и на бегу воспринимающими означенные вещи, среднее положение соответственно занимают небесные и возвышенные души.

Эти души, как считают последователи Прокла, постоянно заняты созерцанием, но созерцают при этом, перебегая (*transcurrendo*) от одних видов к другим. В другом месте мы уже изложили мысль Платона по этому поводу. Платоники считают, что существует единый дух как благодаря своему высокому качественному превосходству, так и благодаря своему упорству (*perseverantia*). Скорее благодаря своему упорству, нежели высокому качественному превосходству. Дело в том, что благодаря своему упорству единый дух одновременно владеет всеми своими началами: от одних начал он переходит к другим началам, и этот переход происходит в большем или меньшем порядке. Наконец, единый дух обладает многими бесконечными началами, которые не были получены из другого места. Такую иерархию платоники устанавливают среди духовных начал. В чувственно воспринимаемом мире, напротив, полюс, насколько это в его силах, представляет собой первую ступень названного выше порядка, вторую ступень представляет земная ось, небесная сфера третью ступень, а сфера стихий представляет собой четвертую ступень. Наконец, пятую ступень представляют собой те начала, которые составляются из четырех стихий. Но оставим это отступление и вернемся к нашим душам.

Человеческая душа, как считают пифагорейцы, будет существовать всегда, поскольку она стремится к вечным началам. Человеческая душа существовала всегда, как о том утверждают, поскольку, если бы она имела начало, то, определенно, имела бы и конец. Душа Пифагора, будучи свободной от земного тела, существовала еще до рождения самого Пифагора. Затем, будучи заключена в тело, душа породила Пифагора. Речь здесь идет о двух видах жизни, а именно: о жизни свободной и жизни телесной. Та жизнь, которая является жизнью свободной, заканчивается с началом жизни телесной. Стало быть, телесная жизнь однажды получила свое начало. А то, что прекращает существовать, начинает тем самым новое существование. Следовательно, жизнь до появления на свет Пифагора, даже на короткое время, не всегда была вне тела. После того как жизнь начинает свое пребывание в теле, она не будет находиться там всегда, поскольку то, что имеет свое начало, имеет и свой конец. Отсюда следует, что бесконечное число раз до появления на свет Пифагора его душа находилась в земном теле и вне тела. И наоборот, после Пифагора его душа будет находиться и вне тела, и внутри тела. Все сферы мироздания с помощью своих душ вносят изменения в формы и вновь идут по пути попятного движения, что мы наблюдаем в смене четырех времен года и в смене четырех фаз Луны. Точно так же и наши души, наподобие небесных душ они облекаются в различные формы тел. В определенные периоды времени, как считают пифагорейцы, наши души облекаются в те же

самые тела. Зороастр называет это палингенесией, иными словами, новым рождением (*regeneratio*). Об этом новом рождении много рассуждает Гермес Трисмегист в беседе со своим сыном Татием. Также и Платон в своем сочинении «О государстве» описывает это грядущее воскресение из мертвых (*resurrectio*), которое случится по волеизъявлению Бога и с помощью божественных сил в конце развития мироздания. То, что мироздание свершает за одну свою жизнь, наша душа совершает за многие свои жизни. Тимей у Платона говорит, что Бог, Творец мироздания, бросил в чашу все семена вещей и привел их с помощью музыкальных ладов, о которых мы сказали выше, в надлежащее смешение. Из этого смешения он создал рациональные души, распределенные по трем ступеням таким образом, чтобы в каждой душе находились все семена. Поскольку все начала созданы из смешения всех существующих родов, то наша душа на основании некоего родства со всеми родами легко может познавать все означенные начала. Душа может приводить все начала в движение, наделять их жизнью и легко исследовать всякую форму жизни.

Какой иной божественный сосуд, кроме третьей сущности, мы можем помыслить, который бы находился между божественными и телесными началами? Что мы можем помыслить в этом месте, кроме этой третьей сущности, светящейся божественными искрами и чреватой семенами тел? Из этого источника произошли три вида душ. Это божественные души, далее, души, постоянно следующие за Богом, и, наконец, души, лишь иногда следующие за Богом. Первой категории душ пифагорейцы приписывают мудрость, второй категории душ — правильное мнение, а третьей — как верное, так и неверное мнение. Отсюда следует то, о чем мы уже не раз говорили, а именно, что наша душа определенным образом представляет собой все начала. По этой причине наша душа содержит в своих недрах поступательное движение всех живущих начал. Но не все поступательные движения живущих начал наша душа выражает соответствующими им образами. Дело в том, что первые души заняты бóльшим числом начал, нежели вторые души, а вторые бóльшим, нежели третьи. Поэтому, хотя человеческая душа создана для всех поступательных движений, она прежде всего создана, как нам кажется, для множества поступательных жизненных движений. Наша душа переносится к жизни не под гнетом какого бы то ни было внешнего принуждения и не под воздействием обдуманно принятого решения. Нет, это вызывается неким природным влечением. Так возникают в этой жизни различные вещи — каждая в отведенное ей время: зубы, волосы, семя и все прочее. Как во всей универсальной природе, так и в природах отдельных душ отдельные вещи устроены по некоему вечному закону и приходят в движение так

и тогда, как и когда это соответствует им самим и универсальной природе. Одной из частей мирового одушевленного начала, определенно, является гармония, благодаря которой повсеместно одни начала оказываются созвучными друг другу и всему мирозданию. Как сама душа мироздания производит на свет отдельные начала в определенные промежутки времени, так и частные души, наполненные вложенными в них семенами, в определенное время естественным образом склоняются и проникаются симпатией к иным видам жизни. И пока ослабляется настроение и действие прежней жизни, приходит настроение и действие последующей жизни, чему повсеместно способствует универсальная природа. Однако следует помнить то, о чем нас учит десятая книга «Государства» Платона, а именно, что души нисходят вниз по определению судьбы, иными словами, что души стремятся к порождению, что это стремление душ возникает в определенное время и что оно происходит под влиянием природного побуждения, тесно связанного с универсальным порядком. При этом души по собственному произволу выбирают ту или иную жизнь. Хотя души естественным образом прежде желают получить телесную жизнь, нежели у них появляются помыслы о ней, однако души прежде мыслят себе, нежели получают тот или иной вид жизни. Платон говорит, что души выбирают вид жизни в соответствии с привычками и настроениями прежней жизни. Эти привычки и настроения, говорит Платон, были созданы ранее того на основании свободных действий души. Поэтому, продолжает Платон, ошибочный выбор того или иного вида жизни ложится на того, кто выбирает, а вовсе не на Бога. Не даймоний выбирает вас, но вы выбираете даймония.

Наше качественное превосходство пользуется неограниченной свободой. Но после того как кто-либо выберет вид жизни и даймония, его качественное превосходство может скорее располагать и устраивать выбранную жизнь, нежели отказаться от уже сделанного выбора. Дело в том, что человек должен до конца пройти путь своей судьбы. Что же касается того, что мироздание располагается меж колен божественной Неизбежности, как толкует об этом тот же Платон, то мы уже рассказали об этом в другом месте. Неизбежность именуется душой мироздания потому, что мироздание следует за ее судьбоносным качественным превосходством. Вращение мироздания происходит меж колен Неизбежности потому, что вращение это совершается под воздействием низшего качественного превосходства божественной Неизбежности, приспособленного к вращению сфер. Дело в том, что божественная Неизбежность своим разумом и рациональным началом склоняется к началам божественным. Кроме того, хотя низшее универсальное качественное превосходство едино, тем не менее оно тройственно.

Лахесис \*, то есть «Назначающая жребий», наделяет людей их судьбами. Клото \*, то есть «Вращающая», называется так потому, что разворачивает в определенное время и в определенном порядке изначально свернутые жребии, которые предназначены для отдельно взятых людей. Атропос \*, то есть «Неотвратимая», названа так потому, что она постоянно занята разворачиванием своих жребиев. Платон утверждает, что душа, обращаясь к низшим начала, идет по направлению ко всем трем названным богиням. Душа идет к ним, соблюдая следующий порядок. После того как душе предоставляются на выбор жребии, она, естественно, начинает стремиться к стихийной жизни. Когда из многочисленных образчиков жизни душа произвольно выбирает определенный вид жизни и даймония, вождя этой жизни, Лахесис утверждает сделанный выбор. Затем избранный даймон ведет душу к Клото, Атропос к Неизбежности. Из этого видно, что наша душа из своего стремления к телу полностью подпадает затем под власть судеб. Наконец, даймоний ведет ее к «Реке забвения» — Лете, где душа тотчас забывает о божественных началах. Это означает, что наша душа, которая, испив воды из «Реки забвения», то есть в своем пылком стремлении обретя себе тело, забывает о высших началах и поздно о них вспоминает. Однако это не так.

Давайте обратимся к различным видам жизни. В какое-то время душа ведет ангельскую жизнь в эфире рядом с той звездой, с которой она близка или по своей природе, или сблизилась с ней благодаря тесному общению. Под влиянием управления Вселенной, непонятного для нее, наша душа находится в согласии со своей звездой и вместе с ней свершает свой бег. В это время она может пробегать все сферы, двигаясь вверх и вниз — по всем их ступеням. Душа может определенное время управлять какой угодно соответствующей ее сфере и звезде жизнью и созерцать ее. Какое-то время душа таким образом ведет даймоническую жизнь в огне, затем героическую жизнь в воздухе, человеческую и звериную жизнь на земле. Часто в то время, когда душа ведет жизнь человека, незаметно из ее семян в ее природном стремлении и фантазии начинает бить ключом иная жизнь — лошадиная, львиная или какая-нибудь им подобная. Это означает, что внутри нас возникают настроения и нравы, свойственные такого рода зверям. В конце концов, расставшись с образом человека, душа входит в тело того животного, нравам которого она ближе всего подходит. Происходит это при проникновении души в детеныша животного, и тогда она становится подобной звериному телу. Так полагают Плотин, Нумений Гарпократ и Боэций \*. Возможно, дело происходит так, что наша душа соединяется со звериной душой и становится ее спутницей. Так считает Гермий, а вместе с ним Сириан и Прокл. После того



как душа раз за разом переходит из одного животного в другое и реализует все поступательные движения животной жизни, она становится более приземленной. Затем душа снова начинает поступательное движение — человеческое, затем героическое, даймоническое и наконец божественное. Другие души живут в других местах большее или меньшее время в зависимости от того, как они устроены своей судьбой (*fatum*), удачным случаем (*fortuna*), собственным выбором (*electio*) и состоянием (*habitus*). Эти переходы (*transmigrationes*) и восстановления (*restitutiones*) Платон определяет в тысячу лет, в три тысячи лет и в десять тысяч лет. Как считает Гермий, Платон привел эти исчисления скорее ради примера, нежели из намерения дать точные цифры. Любое из этих исчислений является не только наилучшим, но также и совершенным по своему расчету. Целью было показать, что души нуждаются в продолжительном периоде для своего полного очищения. Тем душам, которые совершили лишь мелкие прегрешения, а также душам, преданным философии, по мысли Платона, предстоит быстрое возвращение на родину. Не следует, однако, думать, что душа не вернется в того же самого человека, прежде нежели мироздание полностью совершит свой круговой бег, как пишет об этом Платон в сочинении, именуемом «Государство». Этот круговой бег мироздания, по мнению астрономов, занимает, как мы уже сказали в другом месте, тридцать шесть тысяч лет. Однако душа между тем часто возвращается к одному и тому же виду жизни и к сходному образу жизни. От божественного образа жизни душа возвращается к божественному образу жизни, от человеческого — к человеческому, от звериного — к звериному образу жизни. Точно так же и сам круговой бег мироздания часто возвращается к сходным вещам, пока полностью не вернется в свою исходную точку. Но чтобы никто не считал неразумным, что душа переносит себя в столь различные между собой виды, платоники советуют обратить наше внимание на то, сколь различные настроения и состояния испытывает наш дух, находясь в этом брэнном теле. Причем это обстоятельство касается не только разных меж собой людей, но и одного и того же человека. Это происходит не только с людьми, но также и с животными, и с ангелами. С другой стороны, пусть никто не удивляется, что мы не помним того, что совершили в предшествующей жизни. Платоники призывают обратить наше внимание на то, сколь многое из событий нашего детства забывается в старости, и как легко забываем мы о том, что делали вчера. Это утверждают те, кому ставится в вину их пророческие способности. Их называют нечестивыми людьми, блуждающими по кругу. Говорится это так, словно нечестивцами следует считать тех, кто рассуждает о круговом беге, совершаемом нашими душами.

## ГЛАВА 4

*О том, что четыре предшествующие академии,  
особенно первая и четвертая, правильное  
излагают учение Платона*

ЧЕТЫРЕ предшествовавшие последним платоникам академии отклонялись от платоников. Эти древние академии соглашались между собой в том, что писания Платона в общем и целом носят поэтический характер. Различия были в следующем. Карнеад \* полагал, что Платон и мыслил, и трактовал все свои предметы по примеру скептиков двусмысленным образом и не производил в вещах никакого отбора. Архелай же считал, что Платон, не обладая никаким точным знанием, довольствовался исключительно вероятностью и правдоподобием. Ксенократ, а вместе с ним и Аммоний \* полагали, что утверждения Платона были не только вероятными и правдоподобными, но истинными и точными. Сюда, по их мнению, относятся и то немногое, сказанное Платоном о божественном предвидении и бессмертии души. Мы, идя по стопам Ксенократа и Аммония, не отрицаем того, что Платон высказывался по вопросам человеческой души. При этом многие вещи, трактуемые Платоном о круговом движении души, мы рассматриваем как поэтические и понимаем их отлично от слов самого Платона, тем более что не сам Платон изобрел эти круговые движения души, а позаимствовал чужое изобретение. Первоначально эти круговые движения души были придуманы египетскими жрецами как фигура, символизирующая очищение души. Затем круговое движение души воспели в своих поэтических творениях Орфей, Эмпедокл и Гераклит. Я оставляю в стороне пифагорейские переселения душ, привычные для символики и сказок пифагорейцев. Мы же дадим следующий ответ последним академикам. Они опираются главным образом на два основания — на собственные соображения и на авторитет Платона. Мы допускаем то, что поздние академики утверждают о родах вещей, о музыке и устройстве души, а также их доказательства существования четырех видов души, но полагаем, что наша душа с трудом может делать два дела, а именно, созерцать божественные начала и управлять телами, особенно, — что мы допускаем, управлять бесполезными (inertioга) телами. Однако мы не считаем необходимым, чтобы наша душа бесконечное число раз совершала движение то вверх, то вниз. Наша душа сполна исполнит свою обязанность, если, живя на земле, будет проявлять свою заботу то о телесных началах, то почитать Бога и саму себя. Когда душа уйдет отсюда, она с большей легкостью будет управлять своей колесницей и с большим усердием станет постигать божественные начала. Кроме того,

мы допускаем, что душа чревата семенами всех жизней и что по этой причине может совершать поступательные движения всех этих жизней, с тем, однако, условием, что эти семена находятся в этой самой душе в соответствии с образом и видом человеческой души. Пусть из этих семян возникают также аффекты и состояния. Пусть эти аффекты и состояния будут соответствовать прочим видам. Однако никогда не происходит в действительности переход из одного вида в другой. Ведь если душа так приспособливается к телу, как форма приспособливается к своей материи, или как ремесло приспособливается к своему инструменту, то какая угодно душа не сможет входить в какое угодно тело. Кто осмелится утверждать, что форма Луны придает форму материи камня, или что инструменты гончара подчиняются музыкальному искусству? Совершенно справедливо божественный Ямвлих отвергает возможность перехода души от человека к животному. Также и Порфирий, который отвергает бесконечный круговорот души. Он допускает лишь то, что в пределах человеческого вида душа блуждает в течение определенного числа столетий. Порфирий утверждал, что полностью очищенная душа человека соединяется в конце концов со своим небесным Отцом и уже не возвращается более к материи этой жизни.

По мнению Порфирия, человеческая душа никогда не смогла бы испытывать блаженство, если бы не знала, что ей предстоит вернуться сюда, — ибо она сюда когда-нибудь возвратится, либо если бы душа могла предвидеть грозящие ей беды и страшиться их. Это объясняется тем, что нестабильное благо не может насытить наше природное стремление, которое опознает вечное и беспредельное начало и стремится к нему. С другой стороны, нашу душу, наслаждающуюся бесконечным могуществом, истиной и добротой, не могут оторвать от них насильно, не могут отлучить от них обман или какая-нибудь другая воля. Этого не может сделать даже воля Бога, поскольку Богу свойственно соединять, а не разлучать. Это неподсильно и воле души, поскольку та не выбирает, руководствуясь рациональным основанием блага, не имеет ничего, что она могла бы выбирать за пределами блага, в котором она сразу распознает рациональное основание блага. Никакое изменение условий жизни не влияет на нашу душу, которая живет в вечности, а потому вне времени. Наконец, если сказать, что душа, наслаждающаяся своим пределом, будет когда-нибудь отделена от него, то это будет равносильно тому, что сказать, что Земля отделится от своего центра, или что огонь, наслаждающийся близостью Луны, отделится от нее, или что железо, притянутое большой массой магнита, отделится от него. Порфирий, подвигнутый, как я полагаю, этими соображениями и подобными им, не решился отрывать душу от ее центра, с которым она однажды соединилась. Прокл, Сириан и Гермий, в свою

очередь, не решились заставить небесную душу упасть вниз и поселиться в телах животных. Более того, ради воздаяния за ужасные грехи в виде наказания они предположили, что преступные души будут пребывать среди душ животных. Однако такие души, как считают Прокл, Сириан и Гермий, не управляют телами животных. Дело в том, что душа, огрубев, не сможет затем очиститься, а загрязнится еще больше — для очищения не будет места там, где нет угрызений совести. Кроме того, названные выше мужи утверждают, что душа, если она не существовала извечно, не сможет бесконечно существовать и впредь. То, каким образом душа подвергается осуждению, мы уже сказали в другом месте и еще скажем далее. Доводы Прокла, Сириана и Гермия не могут заставить нас поверить в бесконечное блуждание души и в абсурдные смешения видов.

Для того чтобы они не могли прикрыть свою позицию авторитетом Платона, мы должны вспомнить, что Платон научился пифагорейской мудрости, которая имеет свои истоки в учении Зороастра, от Архита, Эрита и Филолая\*. Мы должны вспомнить, что Платон, обойдя весь мир и подвергнув проверке все прочие философские мнения, выбрал для себя учение Пифагора как превосходящее своей истинностью все прочие, осветив его в своих сочинениях. Платон выводит в своих главных диалогах беседующих пифагорейцев — Тимея Локрийского, Парменида Элейского и Зенона. От этих пифагорейцев Сократ, о котором рассказывается в сочинениях Платона, узнает то, о чем он в диалогах Платона сообщает своим слушателям. Три признака, как кажется, указывают на то, что Платон никоим образом не подтверждал пифагорейское учение. Во-первых, Платон выводит участниками диалогов тех же самых людей, которые некогда высказывали такого рода мысли. Во-вторых, Платон представляет читателям Сократа сомневающимся, рассказывающим слушателям то, что некогда слышал сам. Сократ утверждал, что он не знает ничего, кроме того, что он ничего не знает. В-третьих, Платон не подтвердил в старости того, что прежде писал об этих вещах. По этой причине в книгах о законах, написанных им в старости, где единственно он говорит от своего лица, он не утверждает ничего, что имело бы отношение к пифагорейскому учению. В письме, адресованном тирану Дионисию, Платон, будучи уже глубоким стариком, говорит о себе, что он никогда и ничего не писал о божественных делах, и что нет и никогда не появится такого его сочинения, где бы он раскрыл не собственную мысль, а пересказывал бы чужую. Также в письме, адресованном к жителям Сиракуз, которое он написал в старости еще позднее, Платон повторяет то же самое. В этом письме он добавляет, что в его время и после него едва ли появится тот, кто поймет его мысль об этих вещах. И это совершенно справедливо, так как Платон

ничего и не писал об этих вещах. Получается, что Платон ничего не утверждает о божественных вещах? Несомненно, он кое-что утверждает, а именно, что Бог заботится о человеческих делах, и что он воздает бессмертной душе награду или наказание за то, что она совершила. Однако ничего другого Платон не утверждает, ибо эти немногие свои высказывания Платон не вставляет в диалоги, где беседуют другие лица, а приводит только в тех сочинениях, где говорит от своего лица — в своем сочинении о законах и в письмах. Платон не говорит об извечности мира, утверждая в «Тимее», что мир порожден в определенный момент времени, приводя те же соображения, какие высказывали Моисей, а затем Гермес, как о том рассказали Север, Аттик \*, Плутарх и многие другие мужи из числа платоников. Поэтому пифагореец Нумений воскликнул: «Платон есть не что иное, как Моисей, только говорящий на аттическом наречии». Плотин, Порфирий, Ямвлих и Прокл берут у Платона идею о непрерывном порождении мира. Если это следует понимать так, то мысль о непрерывном порождении мира принадлежит скорее пифагорейцу Тимею, нежели Платону. Сам Платон в «Послезаконии» говорит, что звезды будут либо бессмертными, либо настолько долговечными, что им будет вполне достаточно своей жизни и они не будут нуждаться в более продолжительном существовании. Близкая к этой является у Платона мысль в «Тимее», а именно, что звезды будут разрушаться сами по себе, поскольку изначально были составными началами, и что они смогут сохраняться, только если этого захотят составляющие звезды компоненты.

В шестой книге «Законов» Платон говорит, что человеческий род либо существовал всегда, либо возник за много веков раньше его времени. В «Законах» Платон, как кажется, предпочитает начало (*initium*) вечности (*aeternitas*). Также и Аристотель, рассуждая о природе вопросов, говорит, что вопрос о вечности мироздания неразрешим ни так и ни иначе, словно желая сказать, что не столь мысль об этом (*sententia*) поддается доказательству, сколь мнение (*opinio*) может быть правдоподобным в обоих из решений. В «Законах» Платон представляет себе существование душ до существования тел таким образом, что приоритет души над телом отдает скорее свойству природы, нежели времени. Впрочем, некоторые из христиан полагают, что существование душ опережает тела на некоторый незначительный отрезок времени. Платон не утверждает в «Законах», что души людей могут перетекать в животных. В девятой книге этого сочинения он говорит, что души людей, по утверждению жрецов, переходят в других людей. В седьмой книге Платон объясняет, каким образом следует понимать то, что души входят в другие тела. Он говорит, что человек, не признающий нужное учение, никогда не станет ни богом, ни низшим божеством, ни

героем. Только что приведенные мысли и мысли о телах животных высказаны Платоном как бы в виде полемики с другими людьми. Впрочем, в «Федре» Платон говорит, что душа человека переходит не в тело животного, а в его жизнь. И в «Тимее» он говорит о переходе человеческой души в животную природу, а не в тело животного. В последней книге сочинения «О государстве» Платон утверждает, что душа Терсита перешла не в тело обезьяны, а в существование обезьяны. Во всех приведенных местах подразумевается скорее перемена состояния и образа жизни, чем изменение внешнего вида и тела. Кроме того, в «Федоне» Платон, рассказав на манер поэтов о переходе душ, несущих наказания за преступления, в животных, добавляет, что разумный человек не должен утверждать такой вздор. Платон говорит, что разумно можно утверждать лишь то, что души людей несут наказания за совершенные ранее преступления. Он добавляет также, что души, очищенные истинной философией, будут в бестелесной форме вечно пребывать у Бога. Это Платон подтверждает в «Послезаконии», говоря, что благочестивая душа, отделившись от тела, все последующее время пребывает в созерцании всех прекраснейших вещей. В «Горгии» и «Теэтете», а также в десятой книге «Законов» Платон описывает вечные наказания нечестивых людей за содеянные ими преступления, которые не подлежат искуплению. Он говорит, что такие наказания установлены скорее ради назидания и справедливости, нежели ради исцеления грешников. В этом месте Платон осуждает неразрешимые заблуждения человеческой души. Из этого явствует, что Платон не расходится с христианами в понимании вечного добра и зла. То, что христиане именуют чистилищем (*purgatorium*), Платон понимает как место, где человек, очищающий свою душу, долго пребывает в состоянии ничтожества (*per inferiora animam revolvit*). Очевидно, что это происходит не столько в телах животных, сколько в животной жизни и животном общении. Наконец, очистив свою душу, человек возвращает ее небу. В девятой книге сочинения «О государстве» Платон так изображает человеческую душу. Есть некая груда, состоящая из множества голов животных, из которой произрастает, словно от корней, некий древесный ствол. Этот ствол предстает с одной стороны как лев, затем как дракон. С другой стороны над этим стволом стоит некий человек, держащий в руке палицу, с помощью которой он бьет свирепых зверей. Наконец, все это со всех сторон облекается кожей человеческого тела, так что кажется, что это единое живое существо, а на самом деле это существо, состоящее из многих существ. Этим Платон хочет сказать, что куча многочисленных животных представляет собой ненасытную часть нашего желания. Ствол же, состоящий из льва и дракона, являет собой силу нашего гнева. Наш гнев становится львом, когда подчиняется рациональному началу, а драконом он становится, когда

прекословит нашему разуму. Человек есть рациональное начало. Затем Платон побуждает нас больше питать нашего внутреннего человека, нежели указанных выше зверей. Ведь если наш внутренний человек потеряет силы от голода, то в нас останутся только лев и дракон. Это побуждает нас при переходе принимать души не в различных видах, но в различных состояниях.

Итак, у Платона будет изображено оцепенелое дерево, которое дено и ночью занято кормлением. Коршун ведет по своей склонности хищный образ жизни. Лев — прирожденный воин. Змей — яростный враг человеческого рода. Человек живет рациональным началом построенного государством общества. Герой преодолевает созданные природой препятствия. Демон живет вещами духовного мира. Ангел живет вещами божественными — дух соответствует тому состоянию, которое он принимает. Таков дух, находящийся в теле, таков и дух, находящийся вне тела. О том же самом говорит в «Федре» Сократ: «Итак, я исследую самого себя, чудовище ли я, более сложное и яростное, чем Тифон, или же я существо более кроткое и простое, и хотя и скромное, но по своей природе причастное к какому-то божественному делу?» И далее, в той же самой книге, Платон описывает возницу и двух коней — одного хорошего, а другого плохого, а именно, рациональное начало гнева и силу желания. Этот образ показывает, что в силах души присутствует и человек, и зверь. Так же изображает душу и пифагореец Парменид в своей книге «О природе». А знаменитый пифагореец Тимей говорит, что превращение в животных придумано нарочно для устрашения нечестивых людей. Сам Пифагор изобразил дело следующим образом: «Если ты, покинув тело, переберешься в свободный эфир, ты будешь бессмертным богом, наделенным божественным бессмертием, и уже не будешь более подвластен смерти». Пифагор заявляет это так, словно хочет сказать: «Таким образом ты станешь бессмертным богом, ты будешь полностью свободен от смерти и никогда уже не вернешься к смертным началам». Орфей в гимне к Гермесу говорит об этом боге так:

Ты, населяющий путь, что ведет неизбежно к Коциту.

Этими словами Орфей напоминает о вечных карах от подземных богов. При этом он полностью отрицает любой переход из одной жизни в другую. Также не все египетские жрецы признают переход души из одного вида в другой. Они разумеют звериное или героическое состояние души, когда говорят, что человек становится зверем или героем. Дело в том, что у египтян только человек наделен душой. Об этом говорит величайший жрец египтян Гермес. Описывая языком поэзии странствие души, он упоминает помимо прочего божественный закон, не позволяющий человеческой душе переходить в тела животных. Гермес говорит о вечных наказаниях

для нечестивых душ, свершающихся в стихиях этого мира. Он совершенно определенно высказывается в том смысле, что души нечестивых людей отдаются божественным приговором на вечные муки и выражает благодарность Богу за то, что тот хранит благочестивых людей для вечности. Он полагает также, что человеческий ум до такой степени сопряжен с Богом, что никогда не впадет в заблуждение. Наконец, Зороастр, создатель древней теологии, говорит так: «Сосуд твой населяют звери земли». Если звери находятся внутри нас, то это означает, что мы внутри себя, а не снаружи переходим из человека в животное, а из животного в чудовище. Есть много людей, которые представляют себе переход человеческой души в животное следующим образом. Те души, которые ведут образ жизни, сходный с тем, какой ведут грубые животные, попадают в ту или иную категорию чудовищных животных. Олимпиадор считает, что такой образ мысли весьма свойственен Платону. Дело в том, что он считал, что самые чистые души пребывают вместе с богами, а души нечистые часто пребывают среди могил. Тени такого рода душ нередко приводят нас в ужас — такие души унесли вместе с собой частицу своей телесности. Отсюда, по мнению Платона, и происходит возможность зрительного восприятия таких душ. Плиний Младший описывает нечто подобное. Он говорит, что в Афинах существовал дом, пользовавшийся дурной славой. Внутри этого дома был слышен шум и появлялся призрак внушающего ужас старика. Плиний рассказывает далее, что философ Афенодор из Тарса, взяв этот дом в наем, увидел это приведение и, пользуясь его указанием, обнаружил под землей во дворе дома закованный в кандалы скелет. Афенодор предал найденные кости надлежащему погребению, и после этого шум в доме прекратился. Плиний Младший добавляет, что он верит в эту историю, истинность которой подтверждают многочисленные свидетели. Нет, стало быть, ничего удивительного в том, что нечистые души пребывают среди грубых животных, если они могут пребывать даже среди могил. Из всего сказанного мы делаем вывод, что Платон утверждал о божественных вещах только то, о чем он с уверенностью говорит в своих письмах и в сочинении под названием «Законы». В этих сочинениях он ничего не говорит о бесконечном круговороте души. То, что утверждали писатели до него, Платон расценивает скорее как возможное, нежели как нечто определенное. Если кто-то станет доказывать, что Платон относился к этим высказываниям как к истинным, мы также, быть может, согласимся поддержать их — хотя бы ради продолжения нашего диспута. При этом мы будем считать, что эти вещи надлежит истолковывать не так, как они выражены в словах. Мы будем судить о них так, как это было выражено в приведенных нами словах Платона, а также в свидетельствах древних теологов.



## КНИГА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

### ГЛАВА I

*О том, что Платон не мешает доверять общей  
теологии евреев, христиан и арабов,  
утверждающей, что мироздание  
было сотворено*

ИТАК, Платон, как нам представляется, не препятствует нашему доверию общей теологии евреев, христиан и арабов, говорящей о том, что мироздание некогда имело свое начало, что ангелы были сотворены с самого начала, и что души людей создаются каждодневно. К этой мысли нас побуждает авторитет божественного Писания. К этой мысли нас подводят и следующие рациональные основания. Громада мироздания не может существовать сама по себе и не находится в зависимости от чего-либо, находящегося вовне, дающего ей равновесие и стабильность. Иначе нужно было бы признать, что мироздание создало само себя. Но способность творить не может принадлежать телу. Все, что представляется нам способным к творению, достигает этого благодаря некоему заключенному в субъекте бестелесному качественному превосходству. Более того, творящее начало направлено исключительно на бестелесную, пребывающую в самой себе сущность, представляющую собой начало означенного качественного превосходства. Кроме того, телесная громада не может сдерживать саму себя. Она может сдерживать саму себя исключительно благодаря направленному на какой-либо объект действию. Телесная громада не может сдерживать саму себя без наличия внутреннего единства. Но сама способность объединять не принадлежит подверженной делению природе. Напротив, эта способность принадлежит силе, полностью свободной от тенденции деления. С другой стороны, та же самая громада мироздания не может действовать и двигаться сама по себе, поскольку, не будучи в состоянии давать самой себе бытие, она не может наделять себя способностью к действию. И наоборот, если бы громада мироздания могла приводить в движение саму себя, она могла бы делать это благодаря самой себе. Но поскольку громада мироздания не способна действовать благодаря самой себе, то она не может приводить в движение саму себя. Все это мы доказали в шестой книге

нашего сочинения. Кроме того, в другом месте мы показали, что для непрерывного и в высшей степени упорядоченного движения мирозданию необходимо наличие беспредельного качественного превосходства. Но ограниченная пределами природа тела не может обладать беспредельным качественным превосходством, поэтому блуждающий и склонный к разделению мир заимствует для себя нерушимый порядок из другого места. Но откуда же он его заимствует? Если мироздание не может ни существовать само по себе, ни сдерживать себя, ни двигаться собственными силами, то оно по необходимости зависит от причины, которая существует сама по себе и сама себя сдерживает. Эта причина — я это подчеркиваю — является полностью неделимой. Эта причина не обусловлена своими частями или соединением частей. Эта причина не сдерживается иным, то есть неким единством, взаимно соединяющим между собой отдельные части. Эта причина не страдает неполнотой из-за недостатка каких-либо частей. К этой причине не примешивается не-бытие, поскольку причина эта не является составным началом, состоящим из отдельных частей. Поэтому, раз мироздание состоит из несходных между собой частей, есть необходимость исследовать причину такого его построения.

Дело в том, что тело не составляет само себя из отдельных своих частей, ибо оно не является началом, порождающим единство и действие. Не следует также полагать, что части мироздания стеклись воедино при его строительстве, подчиняясь своему собственному движению, ибо тела не двигаются сами по себе. Не нужно думать, что части мироздания, подталкивая друг друга, стеклись воедино, получая друг от друга импульс к движению в том или ином направлении. И если так, то что дало им толчок? Что явилось первым толчком? С другой стороны, невозможно создать вызывающий восхищение порядок при помощи лишенных всякого порядка импульсов. Каким образом из упорядоченных и неупорядоченных частей может возникнуть столь великий и столь прекрасный порядок? При этом действующая причина имеет обыкновение превосходить по качеству вызываемый ею результат. Кроме того, если ты скажешь, что части мироздания являются материальными причинами его строения, мы начнем доискиваться, какая же причина создала эти части мироздания. Поэтому если мироздание не возникло случайно и не возникло из самого себя, то его возникновение имеет вполне определенную причину. И пусть никто не уверяет, что мироздание имеет только финальную причину, ибо мироздание обладает этой причиной, только когда движется к благу как к своему пределу. Но поскольку речь здесь идет не об этом, то следует знать, что мироздание получает свое благо от иного. Мироздание принимает благо в соответствии со своей сущностью, поскольку стремление

и движение мироздания происходит в соответствии с его сущностью. Стало быть, мироздание получает свое бытие от того же самого начала, от которого оно получает свое сущностное благо (*bonitas essentialis*). Таким образом, означенная причина является в той же самой степени созидательной причиной, в какой созидательным является предел (*finis*). Эта причина является также примером, ведь если мироздание несется к благу, повинувшись определенному рациональному замыслу, то, определено, Бог своим рациональным замыслом, словно своим примером, постоянно направляет мироздание ко благу. Но поскольку стремление ко благу и приведение к пределу является обязанностью воли, то Бог, несомненно, своей волей приводит в движение все мироздание. Точно так же Бог создал этот мир своей волей, и ею этот мир и скрепляется. То, что считается случайным, стоит позади того, что является упорядоченным и возникло по совершенно определенным причинам. Стало быть, порядок мироздания не может возникнуть под влиянием какой-либо предшествующей случайности. И если кто-нибудь приведет множество причин возникновения мироздания, то сможет ли он указать причину уникальности и единства этого состоящего из различных составных частей мира, объединив все эти причины под одной единственной причиной? Он не сможет объяснить, каким образом в целостном виде мироздание является лучше, нежели его многочисленные части, если не найдет единой всеобщей причины, превосходящей совокупность других многочисленных причин, благодаря качественному превосходству которой все прочие причины сходятся воедино. Значит, существует одна единая причина мироздания и самого единства, с которой согласовано все остальное. Если бы эта причина была лишена своего рационального основания, то люди, которые пользуются рациональным началом и познают самих себя, стояли бы выше первопричины, и человеческое творчество было бы выше божественного творения.

Бог рациональным образом знает, что его бесконечная доброта способна распространяться повсеместно. Отсюда следует, что доброта нравится себе своей способностью к повсеместному распространению. Дело в том, что как свойством блага является то, что оно нравится, так и свойством высшего блага является то, что оно нравится в высшей степени. Этим стремлением рациональной воли было рациональным образом создано и наилучшим образом устроено все мироздание. О том, что мироздание обустроивается божественной волей и божественным рациональным началом, говорится в оракулах халдеев, которые цитирует для нас Прокл. Об этом говорится следующим образом. Изливающийся разум Отца своим совершенным рассуждением постигает все формы идей, которые в своей совокупности происходят из единого источника. Ибо от Отца происходят воля

(voluntas) и предельная цель (finis). Воля и предельная цель распределяются с помощью некоего интеллектуального огня и разделяются на некоторые иные интеллектуальные начала, ибо Царь предположил обладающему множеством форм мирозданию не теряющую своих сил интеллектуальную фигуру. Отпечатком этой фигуры является второй мир (mundus secundus), поспешно движущийся вперед вместе с формой. Другим отпечатком этой фигуры является явственный мир (mundus appagens), наделенный всевозможными идеями. Един источник, из которого вырываются наружу прочие бесчисленные отделенные одна от другой способности интеллектуального постижения, производящие тела мироздания. В некоем круговом движении эти способности интеллектуального постижения, приведенные надлежащим образом во взаимное соответствие, несутся отовсюду, обращенные в одном направлении. При этом в других местах мироздания иные способности интеллектуального постижения, происходящие от отцовского истока, словно искры неугасимого огня, носятся вокруг первоначальных идей (ideae primordiales). Ибо первоидея и добровольный источник проистекли от Отца. Но мы достаточно сказали об оракулах, содержащих упоминание об Отце, Сыне, Духе, идеях, ангелах и о ненасильственном устройстве мироздания. Давайте теперь вернемся к беспредельной иерархии.

Все, что совершают стихии и растения, они делают движимые неким необходимым стремлением к собственной природе. Эта природа является единой. Все, что бы мы ни взяли, совершает некое единое действие. Животные, кроме того, действуют, движимые и собственным стремлением. Тот, кого манят разнообразные чувственные восприятия, стремится к разнообразным вещам. Стихии и растения действуют по присущей им от рождения необходимости. Точно так же и животные, они действуют по причине внесенной извне необходимости. Рациональная душа действует по собственной воле. Рациональная душа движется к своему делу, ориентируясь не на формы вещей, как мы видим это в стремлении животных. Напротив, она ориентируется на намерения и решения своего интеллекта. Такое свободное действие полностью подходит более совершенному одушевленному существу. Такого рода действием должно быть и действие Бога. По этой причине Платон в «Тимее» говорит, что благодетельная воля божества стала вернейшей причиной возникновения вещей. Гермес также утверждает, что мироздание состоит из божественной воли, за которой следуют все прочие результаты. Орфей же, вещая о величайшем Зевсе, говорит так:

Скрыв сначала, затем все в радостный свет выпускает  
Он из священной груди, что содеял тяжкой работой.

Этими словами Орфей открыто заявляет, что мироздание получило начало своего времени от божественной воли.

Природа и стремление берутся за новое дело только тогда, когда природа подвергается различным внешним воздействиям, а стремление получает разнообразные раздражители. Что же касается интеллекта и воли, то они часто начинают новое дело в человеке без наличия какой-либо новизны. Рано утром Платон решил, что вечером он пригласит к себе Ксенократа. Существует твердое решение о грядущем приглашении. Это решение существует вплоть до того момента, когда Платон приглашает Ксенократа. Изменение происходит не в разуме и воле, но в устах Платона и членах Ксенократа. Внутри архитектора мироздания всегда существовал начертанный план построения Вселенной. Момент начала этого строительства был обозначен волей архитектора. Строительство мироздания началось в момент, предопределенный им, причем никакого изменения самого Бога не произошло. От начала веков Бог полностью создал внутри себя субстанциальное мироздание (*mundus substantialis*) и позволил покрытому тенью мирозданию изливаться вовне тогда, когда для этого был самый подходящий момент. А самый подходящий момент настал тогда, когда так определила воля самой божественной доброты, благодаря которой существуют все блага. Мы стремимся к вещам постольку, поскольку они являются благами. Но вещи являются благами оттого, что они угодны Богу. Какого существования Бог желает вещам и на какой момент Он определил их возникновение, такое существование и такое время возникновения и определяет присущую вещам благодать. Точно так же мы правильно понимаем с помощью нашего разума вещи, поскольку мы понимаем их именно так, как они в действительности существуют. С другой стороны, вещи в действительности существуют именно так, поскольку именно так их интеллектуально воспринимает Бог. Стало быть, от божественного интеллектуального восприятия вещей происходит истина, и от божественной воли зависит благодать вещей. Там, где пребывает первопричина вещей, там же находится и высшее рациональное основание вещей. По этой причине в рациональном отношении вещи должны быть такими, чтобы Бог мог их интеллектуально постигать и зрительно видеть. Бог знал, что во временном отношении, иными словами, от самого начала времен, вещи должны проистекать от него самого и печалился из-за существования тени, природа которой лежит в движении и во времени. Движение мировой тени должно было начаться от начала времени и длиться до его конца, оно продолжается и сейчас. Время мировой тени в отдельных своих моментах находится одновременно и в начале, и в конце. Не следует искать причину того, почему именно в этот момент, а не в другой началось истечение мироздания. Ведь если бы оно началось на тысячу лет раньше, нас все равно интересовало бы, почему оно не началось раньше, ведь истечение мироздания должно было иметь

свое начало — нашей фантазии свойственны обманчивые предположения. Прежде первого момента мироздания не существовало никаких моментов времени, в которые мироздание должно было создаваться. Все, что можно помыслить раньше возникновения мироздания, есть единственная и стабильная точка вечности. Бег временных моментов начался вместе с мирозданием, вместе с его движением. Точно так же невозможно понять, почему устройство нашего мироздания именно такое, а не другое. Подобные размышления суть ложные блуждания нашей фантазии.

Не существует телесности вне мироздания. Время есть мера бега мироздания, а также мера и самого мироздания. Все телесное пространство до краев заполнено объемом Вселенной. И как говорится в «Тимее» Платона, время Вселенной равно ее бегу, а место ее равно ее пространству. Заблуждается тот, кто мыслит телесное место вне мироздания. Заблуждается тот, кто воображает себе существование времени до возникновения мироздания. Впадет в заблуждение и тот, кто поверит, что в божественном совершенстве может происходить прибавление или убыль, и что мироздание то может прерывать свое существование, то вновь продолжать его. Все это имеет еще меньше отношения к Богу, чем тень тела имеет отношение к самому телу. К телу никогда и ничего не прибавляется от его тени и ничего никогда не убавляется. Определенно, духовный мир, являющийся образцом этого дольного мира, есть первое творение Бога. Жизнь равна ее Создателю. Жизнь была и всегда будет существовать вместе с ее Создателем. Телесный мир есть второе творение Бога. Телесный мир спускается с одной стороны вниз от своего Создателя, поскольку он существовал не всегда, и в то же время удерживает и вторую сторону, поскольку ему предстоит существовать вечно. Вместе с тем составные тела, являющиеся третьим творением бога, лишены принадлежности к вечности. Рационально обоснованным является то, что мироздание не равно Богу в отношении жизни, поскольку оно не равно ему в отношении субстанции. И бытие не является повсеместно беспредельным, так что и бытие уступает божественной беспредельности. Все вещи обладают двумя действиями — действием внешним и действием внутренним. По этой причине внутренняя жизнь равна действующему началу, а внешняя жизнь стоит ниже действующего начала. Отсюда подобает, чтобы сам полный жизни Творец вещей содержал в себе равную ему жизнь, но создавал вне себя уступающие ему творения. По этой причине творениям недостает вечности, как и прочих совершенств. Поскольку Вселенная создана беспредельным Богом как ограниченная по своему размеру и качественному превосходству, то кажется весьма правдоподобным, что она создана как некое совершенно новое и ограниченное в пространстве начало.

Мирозданию уделяется определенное место по той причине, что мироздание устроено так, что ему не представлено неизмеримого пространства. Точно так же мирозданию даровано определенное время — мироздание пребывает в данном временном отрезке и прежде того не находилось в неизмеримом отрезке времени. И если Бог на бесконечное число степеней выходит за пределы субстанции мироздания, то длительность божественного существования в еще большей степени, на неизмеримое число степеней, выходит за пределы срока существования Вселенной. Дело в том, что в любой вещи ее субстанция превосходит длительность ее существования (*duratio*). Всякий, кто рассматривает те части мироздания, которые расположены ниже Луны, замечает, что они переходят из одного бытия в другое, и что те части мироздания, которые расположены выше Луны, переходят из одного качества бытия в другое его качество. И поскольку бытие повсеместно подвергается изменению, то легко можно понять, что все названные части Вселенной в чем-либо нуждаются и несовершенны. С другой стороны, сама Вселенная состоит из некоего субъекта и формы. Субъект может либо подчиняться конкретной форме, либо ей не подчиняться, поскольку субъект по своей природе опережает форму. Мироздание включает в себя количественные части и части, находящиеся во взаимном противоборстве. Наконец, всеобщее тело существует не само по себе, а непременно через иное — оно существует через всякую причину: через производящую причину (*causa efficiens*), через цель (предел) (*finis*), через форму (*forma*) и через материю (*materia*). Поэтому тело колеблется — по его собственной причине. Всякий, кто рассмотрит приведенные выше четыре условия существования тела, легко сможет заметить, что вся громада мироздания будет в дальнейшем переходить от бытия к не-бытию (*de esse in non esse*). Мироздание не было бы таким, каково оно есть, если бы в какой-то момент не перешло от не-бытия к бытию.

Последователи Демокрита, киренаики, стоики и киники были вынуждены признать, что Вселенная имела свое начало во времени. Египтяне утверждают, что первый день мироздания начался так: созвездие Овна находилось посреди небесного свода, созвездие Рака еще только восходило, Луна была в созвездии Рака. Что касается Солнца, то оно находилось в созвездии Льва, Меркурий — в созвездии Девы, Венера — в созвездии Весов, а в созвездии Скорпиона находился Марс, Юпитер был в созвездии Стрельца, а Сатурн в созвездии Козерога. Кроме того, египтяне утверждают, что отдельные планеты являются хозяевами тех звезд и созвездий, в которых они, по их мнению, находились в момент, когда рождалась Вселенная. Халдеи же считают, что при рождении Вселенной Солнце находилось в созвездии Овна. И те и другие уверены в том, что Вселенная

была рождена. И те и другие называют созвездие Овна главой всех созвездий, то ли потому, что Солнце находилось в тот момент в созвездии Овна, то ли потому, что Овен проходит посередине небесного свода. По этой причине астрономы определяют судьбу предстоящего года главным образом с момента вхождения Солнца в созвездие Овна, так, словно от этого вхождения зависит почти все последующее. Я оставляю в стороне то, что египтяне связывают с Солнцем только созвездие Льва, а с Луной только созвездие Рака. К прочим планетам, кроме тех, в которых они находились в первый день существования Вселенной, египтяне привязали пять остальных созвездий таким образом, что с конца первого порядка начинается второй порядок. Так, Водолей, который следует за Козерогом, передается Сатурну, который тогда был последним. Далее, Рыбы передаются Юпитеру, который в тот день был ближе всех к Сатурну, Марсу передается Овен, Венере — созвездие Быка, а Близнецы передаются Меркурию.

Но оставим все это и вернемся к нашей теме. Прокл доказывает, что мироздание сопрягается воедино потому, что обладает растянутой и составной сущностью, которая по этой причине рассредоточена и легко распространяется в пространстве. Поэтому, для того чтобы Вселенная находилась в целостном состоянии, требуется участие некоего происходящего от божественного единства неделимого качественного превосходства. С другой стороны, благодаря своему естественному стремлению Вселенная упорядоченно движется по направлению к благу. По этой причине природа такого стремления и движения получила свое начало, по мнению Прокла, от божественного разума и от божественной доброты. Прокл считает, что то высокое качественное превосходство, благодаря которому соединяется воедино и движется Вселенная, по необходимости должно быть беспредельным. Это необходимо для того, чтобы она могла с помощью своего качественного превосходства без конца соединяться воедино и продолжать свое движение. Это высокое качественное превосходство мироздание, по причине своей предельности, не может получать из самого себя. Оно непрерывно получает его от божественной бесконечности, это не делается одновременно. Мироздание, в соответствии со своей подчиненной времени природой, черпает высокое качественное превосходство словно по каплям — в отдельные моменты времени. Прокл показывает, как идущее от божественного единства высокое качественное превосходство истекает внезапно и так же одновременно зачерпывается Вселенной. Прокл говорит, что таким образом, о чем мы уже рассказывали в другом месте, течет и устрояется телесный мир. При этом, говорит он, телесный мир не похож на тень высокого дерева в водном потоке. Хотя может показаться, что эта тень



есть само дерево, однако это не так. И хотя эту тень мы можем наблюдать длительное время, тем не менее с обновлением воды обновляется и сама эта тень. Почему может быть удивительным то, говорит Прокл, что мироздание из не-бытия разом перешло в бытие (*ex non esse processisse semel in esse*), когда с неразвитыми и нестабильными существами происходит так, что они в какой-то момент времени от бытия переходят к не-бытию и обратно — от не-бытия к бытию? Но оставим это на усмотрение Прокла. Платон в книге о зарождении мира показывает, что мир был создан благодаря божественной доброте. Но не для того было создано это творение, чтобы сделать Бога, который есть сама доброта, еще лучше и добрее. Нет, мир был создан для того, чтобы отобразить божественную доброту. Ведь и родители производят на свет своих детей для того, чтобы видеть в них свой собственный образ. Но в особенности мир представляет доброту Бога-Творца, если демонстрирует не только свою благодатность, но также свое выдающееся превосходство. Сколь мир благодатен, явствует из того, что Бог хранит его целостность, ибо будь мир предоставлен самому себе, он распался бы на части, о чем говорит Платон в «Тимее». Сколь мир превосходен, тому служит свидетельством само возникновение мира. Благодаря этому возникновению хорошо видно, что мироздание существует не само по себе, но милостью Божьей. Свидетельством является и то, что Бог беспредельно выходит за пределы созданного им мироздания. Он бесконечно, если можно так выразиться, существовал до начала Вселенной и своим бесконечным качественным превосходством вывел мир из ничего (*ex nihilo*). Бог действует по своей свободной воле, а не по принуждению природы. Такому рождению Вселенной учит нас Гермес Трисмегист. И не должно казаться удивительным, что Гермес познал все это, если, как доказывает это на основании многочисленных аргументов историк Артапат, Гермес был одним и тем же человеком, что и Моисей.

## ГЛАВА 2

*О том, что ангелы и духи  
существовали  
не всегда*

Мы установили иерархию тел. Давайте теперь установим иерархию духовных начал. Существует великий высший дух, который был всегда и всегда будет. Дух этот есть Бог. Существуют и низшие духи животных, которые были не всегда и не всегда будут. Необходимо существование двух видов духов, находящихся между крайними духами и сильно от них отличных. Эти духи позаимствовали часть

от высшего духа и часть от низших. Какими мы мыслим этих духов? Можем ли мы сказать, что эти духи существовали всегда и когда-нибудь прекратят свое существование? Нет, мы так не скажем. Ведь то, что было всегда, было беспредельно благодаря своему беспредельному качественному превосходству. Беспредельное качественное превосходство никогда не уменьшается. Поэтому если эти духи были всегда, то они и будут всегда. Средние же духи являют собой части вечного существования Бога. И поскольку в вечном существовании средние духи принимают участие, это означает, что эти духи, однажды возникнув, никогда не прекратят своего существования. Если даже эти духи были созданы из ничего (*ex nihilo*), они, однако, не превращаются в ничто (*in nihilum*), ибо то, что мы именуем «ничто» (*nihilum*), не является при создании этих духов ни материей, ни создателем того, из чего эти духи возникают. Это «ничто», возможно, было бы тем пределом, от которого эти духи возникают. Но в действительности такого предела не существует. О нем лишь говорится. Эти духи, стало быть, не должны следовать природе того, что мы именуем «ничто», чтобы затем, через эту природу, вновь обратиться в так называемое «ничто», природу которого они отбрасывают, как только переходят в бытие. Природа не-бытия обусловлена своими собственными причинами. Именно из этой природы не-бытия названные нами духи получили свою сущность, чтобы благодаря ее бесконечному качественному превосходству сохранять себя в бытии, держась вдали от не-бытия. Эти духи, благодаря своему бесконечному качественному превосходству, выныривают из не-бытия, оставив не-бытие позади себя. Поскольку эти духи порождаются от бесконечного начала и бесконечного предела, иными словами, они порождаются в непосредственной близости от Бога, то вполне естественно полагать, что и они будут беспредельны. Это тем более правдоподобно, что многие начала, порожденные от предельного начала и предельного конца, с полным основанием рассматриваются как не имеющие своего предела. Ведь число беспрепятственно и бесконечно движется вперед, беря начало от единства, математическая линия точно так же тянется вперед от точки, а будущее время бесконечно длится от настоящего момента. То, что однажды было создано, будет существовать всегда. Особенно это касается души. Это бесконечное существование однажды созданного начала доказывает не только религия, но также философы Авиценна и Алгантел.

Итак, ангелы занимают часть пространства, находящуюся между Богом и животными. Вторую часть этого среднего пространства, сразу же после ангелов, получили в удел человеческие души. Души людей сходны с ангелами тем, что будут существовать вечно. От ангелов человеческие души отличаются тем, что Ангелы существовали

прежде них — на протяжении всего времени. Дело в том, что Ангелы были рождены до начала вещей, еще до того, как было приведено в движение небо. Неотлучным спутником неба является время, поэтому, хотя Ангелы не существовали на протяжении всей вечности, они существовали на протяжении времени. Наши души, рожденные после появления времени, уступают Ангелам, но не подчинены времени. Дело в том, что Бог сотворил души людей в той точке вечности, которая, являясь всегда одной и той же, превосходит мироздание и включает в себе тот отрезок времени, в котором Бог сотворил ангелов. Итак, души людей возникают выше страданий, характерных для времени (*supra temporis passiones*), хотя они и возникают после рождения времени. Души неразумных животных, хотя они порождаются после возникновения времени, подвержены свойственным времени страданиям. Дело в том, что души неразумных живых существ появляются не вблизи Бога и не под воздействием свойственной Богу вечности, а под воздействием вращения небес и качественного превосходства других душ. По этой причине души неразумных живых существ не вечны: они подвержены изменению времени и сотворены во времени движением неба. Все хорошее, чем обладают души животных, полностью проистекает из источника третьей сущности. Души животных — не ручейки этого источника, а его тени. По этой причине платоники считают, что души животных являются призраками мировой души либо призраками души той сферы, в которой они обитают. Платоники помещают их между третьей сущностью и телесными качествами. Они сводят души животных, как тени, к этой третьей сущности. На этом основании Плотин говорит: как во многих зеркалах возникает множество изображений одного лица, так от души сферы в многочисленных телах животных отражаются многочисленные подобия одной души, то есть многочисленные тела неразумных животных, которые не обладают человеческой душой. Где находятся души неразумных животных, там иррациональная потенция, словно тень, следует за рациональной субстанцией нашей души.

### ГЛАВА 3

#### *О том, что ежедневно создаются новые души*

Но почему Бог ежедневно создает новые души? Разве Бог, сотворив мир, не мог сразу же создать все души так, как в начале мироздания он сотворил сразу всех ангелов? Однако не следовало создавать все души людей сразу. Ведь если бы души долго жили, будучи свободными от тел, они легко смогли бы понять, насколько

свободная жизнь драгоценнее другой жизни, и никогда не пожелали бы, будучи интеллектуальными душами, входить в тела. Ни Бог, ни ангел не может нудить свободную волю души — разум можно привести в движение только убеждением. Душа не смогла бы познать отдельные тела и не имела бы возможности сделать свой выбор, ибо до возникновения чувственных восприятий не обладала способностью познавать отдельные тела. В результате вся эта средняя часть божественного храма была бы лишена божественных жрецов и священных гимнов. Однако нужно, чтобы в отдельных местах этого храма звучали собственные хоры, состоящие из воспевающих Бога жрецов. Кроме того, по здравому смыслу следует, чтобы как духи отдельно взятых сфер или ангелы не рождались раньше их собственных сфер по причине неких неполадок во времени, так и наши души чтобы не рождались раньше их собственных тел. Дело в том, что душа есть форма и деятельная способность тела. Допустим, что какая-нибудь деятельная способность во Вселенной опережает свою потенцию в природной иерархии. При этом, однако, в том же самом субъекте деятельная способность по времени будет уступать потенции, поскольку движение идет от потенции к деятельной способности. Тогда на первом месте будет стоять то, что живет благодаря потенции, а душа, которая является деятельной способностью жизни, будет стоять на втором месте. Кроме того, для каждой формы естественно соединение с ее собственной материей. В противном случае, то, что складывается из материи и формы, было бы возникшей вопреки природе бесформенной грудой. Но каждой вещи скорее уделяется то, что подходит ей по ее природе, нежели то, что ей противоречит. Ведь то, что годится по природе, само по себе присуще каждому началу. То, что является вопреки природе, приходит из соприкосновения с другим началом. Стало быть, для души, в том смысле, в каком она таковой является, подходит скорее соединение с телом, нежели отдельное от тела существование. Таким вот образом жила душа до соединения с телом.

Еще прибавь к этому следующее. Если какой-нибудь высокий разум, как некоторые полагают, является единым, он принадлежит к одному виду и бессмертен. Все многочисленные телесные формы принадлежат к одному и тому же виду. Душа смертного человека, идущая вслед высшему разуму, идет впереди телесных форм. Таким образом, душа смертного человека имеет свою долю участия и в сфере высшего разума, и в сфере телесных форм. В результате либо внутри единого вида людей возникает единая и смертная душа, либо, наоборот, возникает душа бессмертная и многочисленная. Первое предположение ложно. Ведь если единая душа будет выполнять функции всего вида душ, она будет вынуждена охватывать своими силами несметное число душ, способных возникать внутри

одного единого вида. В этом случае, такая душа будет обладать неизмеримым качественным превосходством и бессмертием. Причиной тому будет вечный характер видов вещей, поскольку то, что может вместить в себя без остатка целый вид, безусловно, является вечным. С другой стороны, поскольку душа не имела бы, в этом случае, ничего общего с телесными вещами, она была бы недостижима для гибели. Если бы душа обладала такими качествами, то сохраняла бы простоту (*simplicitas*) своего вида. Этот вид отделен от подверженного порче тела. Душа, чуждая смертным телам, пребывала бы в собственной чистоте (*puritas*) и не давала бы телам жизни. Из этого ясно, что человеческая душа не может быть единой внутри всей совокупности людей. С другой стороны, ясно также, что человеческая душа не может быть единой и смертной. Следовательно, души будут многочисленными и бессмертными. Своим бессмертием человеческая душа подражает высшим разумам, а своей многочисленностью — телесным формам. Для иерархии вещей, возможно, разумно, чтобы первую ступень занимали идеальные виды, а вторую вещи, получающие видовую принадлежность. Из вещей, получающих видовую принадлежность, на первом месте стоят те, которые в соответствии со своим происхождением всегда получают полный вид, а на втором те, которые всегда получают неполный вид. На третьем месте стоят вещи, которые получают неполный вид и не всегда. Стало быть, на первое место мы помещаем образец света, то есть Солнце, на второе — звезды, всегда обладающие полученным от Солнца светом, на третье место Луну, которая всегда получает от Солнца неполный свет. Если даже происходит затмение Луны, она вновь сразу обретает солнечный свет. То же самое происходит с водой и с воздухом. На четвертое место мы помещаем состоящие из элементов (стихий) начала. Эти начала хорошо видны и обладают блеском, однако не всегда и не полностью получают солнечный свет. Я не буду говорить о противоположных им началах, не подпускающих к себе солнечный свет.

Но откуда этот единый вид души получает свою множественность? Вероятно, это происходит не потому, что душа подражает разумам, а, значит, потому, что душа подражает телесным формам. Каковы эти формы? Эти формы получают свое начало вместе с телом и вместе с телом находят свой конец. Даже если наша душа именно такова, что обретает свое начало и свой конец вместе с формами тела, она тем не менее не подражает телесным формам, не принадлежат к тому же, что и они, роду. Если же наша душа не подражает телесным формам, не принадлежит к одному с ними роду и не связана тесно с ними, то она и не оживляет телесные формы. Стало быть, одно из двух: либо наша душа будет иметь только начало вместе с телом, либо только свое завершение вместе с ним.

Разум, направленный как к своему пределу к бессмертной доброте и истине, не может прекратить свое существование вместе с телом, ибо разум действует благодаря бессмертной доброте и истине. Как мы, глядя на созидающую причину, выносим свое суждение о начале вещей, точно так же мы имеем обыкновение, глядя на завершение, судить о постоянстве вещей. Стало быть, если разум направляется к вечному пределу по некоему природному своему родству с ним, то он обладает и вечным постоянством (*perseverantia*). Дело в том, что всякий предел (*finis*) соответствует своему действующему началу (*agens*), а постоянство вещи занимает среднее положение между пределом и действующим началом. Следовательно, поскольку разум обладает собственным вечным пределом, то он обладает и своим вечным действующим началом. По этой причине разум обладает и вечной жизнью, и вечным постоянством. Если разум и не обретает завершение вместе с завершением тела, то, по крайней мере, начало разума связано с началом тела. Отсюда, по причине множественности тел, душа обретает свою множественность. Об этом можно судить на основании мнения людей и противоположных душевных настроений. Душа становится такой не благодаря своему виду, на основании которого она получает свое единство. Но, как полагают некоторые, она становится такой благодаря телам, а точнее, благодаря Богу, соединяющему души и тела. Душа такая не потому, что она распределена по телу, и не потому, что, подобно телу, создана из материи или рождается из тела. Душа становится такой только потому, что божественной волей она делается спутницей тела. Давая одновременное начало (*initium*) и душе и телу, Бог не дает им одно и то же основание (*principium*). Он не дает им одну и ту же природу (*natura*) и сходный конец (*exitum*). Бог дает душе и телу, как мы уже сказали, одно и то же начало (*initium*). Бог дает душам и телам одно и то же число (*numerus*).

Аффекты души возрастают в соответствии с природой тела, поскольку душу сопровождает телесное начало (*corporeis initium*). Сопутствующее этому творению изменение, представляющееся нам единичным, на самом деле является трояким. Совершенное Богом изменение души, ведущее от не-бытия к бытию, является творением (*creatio*). Изменение не наделенного жизнью тела, состоящее в переходе к получаемой от души жизни, иными словами, формирование тела (*corporeis formatio*), именуется душевным рождением (*generatio animalis*). Предел творения, к которому направлена душа в тот момент, когда она пребывает в самой себе, соответствует исключительно божественной вечности. Божественная вечность есть тот предел, от которого начинается свой путь творение. Тем не менее тем пределом, для которого создается душа, является нахождение души не в самой себе, а в человеческом теле. Предел, от которого

возникает душа, есть природа. Наконец, пределом, для которого создается душа, является одушевленное существо, составленное из души и тела. Пределом, от которого создается одушевленное существо, равным образом является природа. Я говорю не о частной природе, а об универсальной, в качественном превосходстве которой частная природа подготавливает тело к принятию души. Универсальная природа именуется либо неким качественным превосходством, либо инструментом мировой души. По этой причине Платон в «Филебе» говорит так: если бы мир был лишен души, то где бы мы обретали самих себя? Душа сама по себе происходит не от мировой души, однако возникает в теле с помощью мировой души. Тимей показывает, что наши души происходят от того же самого Бога и из того же самого источника, из которого произошли все высшие души. Отсюда то, что утверждает Тимей, а именно, что рациональная душа есть от Бога. Напротив, рациональная жизнь, даруемая телу вместе с душой, по воле Бога подчинена небесным богам, которые подготавливают тело к принятию души и укрепляют нашу душу, помогая ей влиться в тело. Но сейчас мы оставим все эти вещи в стороне как излишние для нашего рассуждения.

Допустим, скажет кто-нибудь, что души многочисленны. Допустим, что души начинают свое существование вместе с телами — это не оскорбит нашего слуха. Остается, однако, одно затруднение, а именно, каким образом Богу удается одновременно создавать необходимое число душ в соответствии с желанием совокупляющихся. Вступление в сожителство не является злом, поскольку оно естественным образом создано ради блага. Однако злом является отсутствие чувства меры в душах совокупляющихся людей. Зарождение новой жизни происходит не из недостатка чувства меры, а из совокупления тел. Бог распределяет ради этого зарождения созданные им души, ориентируясь при этом не на похоть вступающих в совокупление людей, а на предписанный закон провидения. Этот закон от начала времен предвидит и число вступающих в совокупление и время, когда произойдет каждое совокупление. Но почему, в таком случае, Бог каждодневно порождает новые души? Все дело в том, что тела должны порождаться не все сразу, а в порядке очередности. Прибавь к этому и то, что Бог непрерывно озаряет своим светом ангелов. Стало быть, Он никогда не прекращает формировать высшие разумы. Точно так же Он никогда не прекращает процесс творения низших разумов. В мире высших разумов происходит непрерывный процесс формирования, а в мире низших разумов непрерывный процесс порождения. Это порождение будет происходить столь же долго, сколь долго заместитель Бога Солнце будет озарять высшие тела и непрерывно порождать низшие. Необходимо, чтобы неизмеримая мощь Бога всегда так представляла

перед очами разумов, чтобы эти разумы видели, как Бог на низшей ступени разумов на краю мироздания постоянно создает нечто из не-бытия; чтобы, благодаря непрерывному процессу творения, эти разумы яснее познали совершенную неограниченную мощь Бога, бесконечно действующую, как ей заблагорассудится, в бесконечном акте творения; чтобы разумы почитали происходящее в небесах божественное озарение; чтобы на земле они с изумлением, если можно так выразиться, восхищались Творцом. Творение (*creatio*) есть более высокое действие, нежели озарение (*illustratio*). Творение в большей степени достойно Бога, нежели озарение, совершаемое им непрерывно.

Итак, творение беспрестанно совершается по воле Бога. Небеса приводят в движение его служители. Это движение небес порождает все дальнейшие последствия до тех пор, пока на земле действует какой-либо вид вещей — прислужник неба. Но неужели сам Бог ничего не совершает в то время, когда все прочие начала заняты каким-либо действием? Не может быть так, чтобы первая деятельная способность ничего не совершала тогда, когда все прочие деятельные способности находятся в состоянии действия. Ты можешь, конечно, сказать, что для первой деятельной способности достаточно уже того, что она не покидает своим участием все прочие деятельные способности, давая им их силу. Но то, о чем ты говоришь, не является достаточным. Конечно, из этой помощи являются собственные творения иных причин, а образы этих причин возникают в мироздании. Однако все это суть их творения, а не творения Бога. Почему же Бог не хочет непрерывно создавать собственные творения и собственные образы в наибольшем их числе? Поскольку творение (*creatio*) является собственным делом Бога, а порождение (*generatio*) есть действие внешнее по отношению к Богу, свойственным другим причинам, то Бог не перестает творить до тех пор, пока прочие начала не перестают совершать порождения. Центром мироздания является Бог, как мы уже говорили в книге, посвященной исследованию любви (*liber de amore*). Бог является единым, простым, стабильным и пребывает во всем. Все прочие многочисленные начала, являясь составными и подвижными, вращаются вокруг Бога, движимые своим непрерывным стремлением к нему. Бог является центром всех начал, поскольку Он пребывает во всем так, что является более свойственным любой вещи, нежели она свойственна себе самой. Бог является окружностью (*circumferentia*) мироздания, поскольку, существуя вне всего, Он настолько превосходит все мироздание, что своим неизмеримым достоинством превосходит вершину всякой вещи. Точно так же насколько Бог количественно — если только благочестие позволяет так выразиться — уступает всем началам, настолько Он в своем



качественном превосходстве стоит выше всех начал. Бог, являясь центром, присутствует во всех началах. Бог, являясь окружностью мироздания, находится за пределами всех начал. Бог присутствует внутри всех начал, но не заключен в них — я это подчеркиваю, поскольку Он является одновременно и окружностью мироздания. Находясь вне пределов всех начал, Бог не исключен из них, поскольку является центром всех вещей.

Но тогда возникает вопрос, что же такое есть Бог? Он, если можно так выразиться, есть духовный круг (*circulus spiritalis*), центр которого находится повсюду, а окружности нет нигде. Ведь если этот божественный центр будет иметь в какой-либо части мироздания воображаемое или очевидное место для своей деятельной способности, то местом господства этого центра будет скорее всего центр всех вещей, подобно тому как царь пребывает в центре своего государства, сердце в середине тела, а Солнце в центре планет. Стало быть, Бог определил своим местопребыванием Солнце, то есть третью и срединную сущность вещей. Я говорю о том месте пребывания, в котором чаще всего проявляется божественное качественное превосходство. Это место жительства сродни самому Богу, не столько потому, что оно является видом души, сколько потому, что оно есть центр божественного града, государственная казна, место управления городскими частями. Мы уже не раз говорили, что человеческая душа является средоточием вещей. Стало быть, в этой области будет чаще всего и сильнее всего проявлять себя божественная деятельная способность. Таковым является творение. Итак, творение непрестанно создает души людей. Центр создает непрестанно именно по той причине, что он стабилен. Этот центр создает человеческие души, как говорил Платон, на окружности мироздания, поскольку сам является окружностью, охватывающей окружность Вселенной. С другой стороны, этот центр является совокупностью всех вещей. А поскольку этот центр есть совокупность вещей, одни начала он производит единожды по одному от начала вещей, а все другие в совокупности каждодневно. В соответствии с сотворением души, являющейся серединой всех вещей, он выливает из-за пазухи все мироздание, которое совокупно изливается в середину.

#### ГЛАВА 4

##### *Откуда душа спускается в тело*

ОТКУДА же душа спускается в тело? Поскольку Бог находится вне места, присутствуя везде, и поскольку душа не имеет строго определенного места, а создается и присутствует внутри назначенного ей места, не следует думать, что душа в полном смысле

этого слова спускается вниз, как и не следует доискиваться, откуда она спускается. Простекая от самого Бога, душа, если можно так сказать, присутствует в теле, как солнечный луч, простекающий от света, изливаемого Солнцем, и присутствующий в глазу человека. Однако порой приятно побеседовать с древними писателями. Если мы верим Зороастру и Гермесу Трисмегисту, то должны согласиться, что душа исходит из всего обширного пространства мироздания. Чтобы изложить эту их мысль по порядку, скажем, что низший разум изначально прикреплен к высшему телу. Этот низший разум не только прикрепляется к высшему телу, но и вливается внутрь него. Простой и бессмертный дух соединяется с составным и смертным телом только посредством простого и бессмертного тела. И это отнюдь не неверно, поскольку душа предоставляет телу жизнь посредством своей собственной сущности (*essentia*). Сущность души есть не что иное, как вечная жизнь. К чему вечная жизнь прикрепляет себя, с тем она остается навечно. Это так, поскольку сущность души неизменна. Благодаря своей неизменной сущности душа постоянно дарит жизнь ближайшему к ней телу. По этой причине собственной деятельной способностью вечной жизни является постоянное дарование жизни (*vivificatio*). Можно предположить, что Аристотель выражал нечто подобное во второй книге, посвященной рождению души. Он доказывал там, что разумная душа способна отделяться от тела, поскольку с ее деятельной способностью не соединяется деятельная способность принадлежащего ей тела. Немного ниже Аристотель прибавляет, что такой душе должно принадлежать некое тело, способное отделяться от тварного тела. Отсюда также явствует, что в предшествующих наших рассуждениях мы доказывали, вопреки Аверроэсу, что душа является разумной формой, дающей жизнь принадлежащему ей телу. Это тем более так, поскольку Аристотель в том же месте доказывает, что из трех душ, а именно, из души вегетальной, сенсуальной и интеллектуальной, только последняя способна выходить изнутри наружу и отделяться от тела, поскольку только ее деятельная способность может реализовывать себя без помощи инструмента. Аристотель добавляет, что все три названных выше души равным образом присутствуют в семени в соответствии со своей потенцией. Но если кто-то рассмотрит это внимательно, то он обнаружит, что эти три души не могут обладать общей потенцией, с помощью которой тело находилось бы в равной потенции по отношению к этим душам. Это происходило бы только благодаря некоей способности, с помощью которой тело могло бы получать и жизнь, и движение от интеллектуальной души, равно как и от двух прочих душ.

Но давайте вернемся к ближайшему к душе телу. Маги называют такое тело повозкой души (*vehiculum animae*). Речь идет об

эфирном — полученном от эфира — теле, в которое была облечена бессмертная душа. Своей природной фигурой это тело является круглым. Эта округлость определяется эфирной средой, в которой возникло это тело. Оно принимает человеческий образ всякий раз, когда входит в человеческое тело. Когда же эфирное тело покидает тело человека, оно возвращает себе свой первоначальный облик. Маги считают, что это так, потому что таким свойством обладают ангелы. Они отделимы в силу своего качественного превосходства и отделены от тел по своему действию. Напротив, неразумные души неотделимы от тел как по своему действию, так и по своему качеству. Из этого следует, что рациональные души должны занимать некое среднее положение, а именно, по своему качественному превосходству они должны быть всегда способны отделяться от тел. Поэтому если у таких душ отнять тела, то они не погибнут. Напротив, по своему действию интеллектуальные души всегда связаны с телами. Эти души получают родственное им тело от эфира. Они сохраняют это тело бессмертным благодаря их собственному бессмертию. Это тело Платон в «Федре» называет колесницей богов и душ (*carrus tum deorum tum animarum*), а в «Тимее» повозкой (*vehiculum*). Этой чистой колесницей пользуются души сфер и небесные души, менее чистой — души низших божеств, а наши души пользуются еще менее чистой колесницей — по причине примеси земного тела. Поэтому Зороастр наставляет: «Не оскверняй свой дух и не углубляй то, что является плоским и ровным». Духом и ровным началом Зороастр называет саму повозку души потому, что повозка не является телом и не обладает глубиной. Напротив, Зороастр называет так повозку души по той причине, что она словно и не является телом из-за своей тончайшей, сверкающей чистоты. Таким образом, Зороастр предупреждает, чтобы из-за своей чрезмерной любви к бренному телу ты не сделал повозку души, по окончании земной жизни, тяжелой и грязной от предшествующего соприкосновения с туманным облаком материальных частиц. Такое облако материальных частиц древние теологи называют тенью души (*umbra animae*). Они не согласны с тем, что только рациональная часть души тесно сопряжена со своей повозкой. Напротив, они считают, что сама рациональная душа, поскольку она рациональна и является спутницей небесных душ, производит в своей повозке животворное действие. Это действие мы не раз раньше называли образом души. В книге о рождении мира Платон называет этот вид души смертным, не потому, что душа однажды умирает, а потому, что, как некоторые считают, она могла бы умереть, лишившись своей повозки. Как свет Луны в облаке создает видимость бледности, так душа просвечивает в небесном теле, словно комета, испускающая из себя собственный хвост. Этот хвост неминуемо исчез бы

с исчезновением самого тела кометы. Точно так же исчезает лунная бледность по мере того, как рассеивается облако. Однако, поскольку повозка никогда не бывает отнята у души, то Зороастр говорит: «Образу душ есть удел в том месте, где света сиянье». Дело в том, что рациональная душа возвращается в небо вместе со своей повозкой.

Плотин считает, что образ души является непосредственно смертным, даже если душа лишится своей повозки. Точно так же Плотин говорит, что солнечный свет, присутствующий в воздухе, не исчезнет вместе с устранением воздуха, ибо солнечный свет, словно вечное действие самого Солнца, зависит только от самого Солнца и не является пассивным состоянием воздуха и присущим воздуху качеством. Солнечный свет мгновенно возникает и исчезает и, если Солнце заходит, в воздухе не остается никаких следов солнечного света. Солнечный свет присутствует не только в воздухе, но и во всех прозрачных предметах, даже если эти предметы обладают противоположной друг другу природой, так, словно солнечный свет не зависит от природы субъекта. Солнечный свет ни в коем случае не зависит от прозрачного предмета, от того, насколько этот предмет является прозрачным. Солнечный свет лишь присутствует в этом прозрачном предмете, поскольку ничто не препятствует ему в нем присутствовать, равно как темные, непрозрачные, предметы не допускают присутствия в них солнечного света. Солнце непрерывно производит из себя это действие, не прекращает его и не допускает свет внутрь себя. Присутствует то начало, которое воспринимает солнечный свет либо создает видимость такого восприятия. Это действие постоянно сопровождает движение Солнца. Точно так же обстоит дело с лицом у зеркала, и с душой, находящейся рядом с телом. Так рассуждает Плотин.

Считается, однако, что этому образу души присуща некая иррациональная и смутная фантазия. Кроме того, считается, что этому образу души свойственны чувственные восприятия — зрительные и слуховые. Но лишь очень немногие люди, и то очень редко, способны пользоваться такими чувственными восприятиями. Благодаря им люди могут порой ощущать созвучие небесных сфер, слышать голоса и видеть демонические тела. Это происходит тогда, когда человек, покинув на время свое земное тело, как бы влит в небесное тело. Поэтому сын Гермеса Татий, очищенный отцовскими обрядами и священнодействиями, тотчас воскликнул, что перенесен в бессмертное тело и созерцает и слышит изумительные вещи. И сам Гермес рассказывает, что такое случилось несколько ранее с ним самим, когда его душа на время покинула тело. Также платоник Олимпиодор передает, что Аполлоний Тианский имел обыкновение из города Рима созерцать то, что в это время происходило в Египте. Я оставляю в стороне то, что многие платоники убеждены, что душа пользуется тремя повозками. Первая повозка

проста и не причастна к материи, иными словами, она причастна небу. Вторая — материальна и проста, иначе говоря, воздушна. Третья повозка материальна и имеет составной характер, то есть состоит из четырех стихий. Некоторые платоники считают, что в первой колеснице душа дает жизнь иррациональную и бессмертную, во второй колеснице — иррациональную и весьма продолжительную. Эта жизнь, после распада составленного из стихий тела, некоторое время продолжается в простом теле. В третьей колеснице душа дает жизнь и иррациональную, и распадающуюся вместе с разрушением тела. Кроме того, первой, соединенной с колесницей жизни, присуще общее притупленное чувственное восприятие. Второй — общее, подвергающееся страданию, чувственное восприятие, иными словами, всеобщее чувственное восприятие, находящееся во всеобщей колеснице. Наконец, третьей жизни свойственно раздельное и страдающее чувственное восприятие.

#### ГЛАВА 5

##### *В какой части неба создаются души и в какой части неба они спускаются вниз*

СПРАШИВАЕТСЯ, в какой части неба создаются души, хотя и глупо доискиваться места происхождения начал, которые не ограничены никаким местом пребывания. Солнце сияет повсюду, куда оно шлет свои лучи. Точно так же, где присутствует Бог, туда направляется дух. Однако приятно порой потягаться с древними в поэтической игре. Итак, Тимей говорит, что Творец мироздания сеет одни души у одних, а другие у других звезд. В дальнейшей жизни эти звезды становятся спутниками души. По этой причине платоники утверждают, что к отдельным звездам приписаны отнюдь не отдельные души, а, напротив, целые легионы душ. Платоники добавляют, что Бог поместил души в предназначенные им повозки и научил их законам природы мироздания. Но в какой части неба души спускаются вниз? Это происходит в созвездии Рака, как утверждают платоники. Они же считают, что души восходят обратно на небо в противостоящем созвездии Рака Козерога. По этой причине платоники называют созвездие Рака вратами людей, а созвездие Козерога вратами богов. Никто, однако, не должен настолько заблуждаться, чтобы связывать сходение и восхождение душ с определенным местом. Однако Луна, поскольку она является госпожой созвездия Рака, является самой близкой к рождению планетой. Напротив, Сатурн, находящийся далее всего от Земли, является хозяином созвездия Козерога. По этой причине, как утверждают платоники, души спускаются вниз через созвездие Рака, то есть совершают свое нисхождение через порождающее

начало. Восхождение свое, говорят они, души совершают через созвездие Козерога, иными словами, через принадлежащее Сатурну интеллектуальное начало. Дело в том, что древние называли Сатурн разумом (*mens*), в котором обретаются исключительно возвышенные начала. К этому следует добавить еще и то, что сухое качественное превосходство Козерога и Сатурна, стягивая и собирая внутрь наш дух, старательно побуждает его к созерцательности. Лунная влага, напротив, способствуя рассеиванию и расширению, отвлекает разум в сторону чувственно воспринимаемых начал. При своем нисхождении наш дух получает от божества планеты Сатурна и от света Сатурна некую помощь и побуждение к подобающему созерцанию. От божества Сатурна наш дух получает эту помощь через самого себя, а от света Сатурна через эфирное тело и образ души. От божества планеты Юпитер и от его света наш дух получает помощь в управлении гражданской жизнью. От Марса он получает великодушие при отражении наносимых нам обид, от Солнца ясность фантазии и чувственного восприятия, от Венеры чувство любви, а от Меркурия способность к истолкованию и красноречию. Луна дает нашему духу способность порождения. И хотя наш дух получает свои блага от этих планет, однако от примеси Земли эти блага могут изменяться к худшему.

Такое нисхождение души может совершаться почти неожиданно, как происходит нисхождение лучей от Солнца. Хотя солнечный луч внезапно спускается вниз на землю, он, однако, в своем нисхождении окрашивается в различные цвета. Некоторые, правда, считают, что души некоторое время проводят в какой-либо из существующих сфер. При этом жизнь души должна соответствовать той сфере, в которой она находится. Душа, по их мнению, получает свою повозку от одной из сфер и спустя много веков спускается, наконец, к стихиям, в огне и воздухе ведя демоническую жизнь, а на земле жизнь человека или неразумного животного. Точно так же душа, по их мнению, по таким же ступеням в конце концов возвращается к высшим началам. Так считают некоторые. Что касается нас, то все, о чем мы пишем, мы утверждаем лишь до определенной степени — и того же хотим и от других.

## ГЛАВА 6

*О том, когда душа вливается в тело, и куда она движется, пребывая в теле*

КОГДА душа вливается в тело? Семя, которое истекло из тела мужчины, привносит с собой из его души формирующую силу. Благодаря этой силе, в течение сорока пяти дней пребывания семени

в женском лоне, оно в первые шесть дней становится молоком, в течение девяти последующих дней кровью, в следующие двенадцать дней — плотью, а в течение следующих восемнадцати дней обретает фигуру. После всего этого создается душа и вливается в тело. Те, кто считают, что души обладали жизнью еще до своего вхождения в тело, утверждают, что они в самом начале своего нисхождения — еще до вхождения в тело — действуют под водительством низшего божества. Другие же утверждают, что жизнь души начинается с выбора нравов и что, выбирая себе нравы, души незаметно для себя выбирают в вожди своей жизни низшее божество. Часто, как считают, многие души избирают себе одного демона. Думающие так полагают, что многие души могут обладать одним гением (*genius*), иными словами, обладать одним демоном — вождем присущего им разума. А те, кто считают, что души прежде, чем войти в тело, выбирают себе демонов, утверждают, что души предпочитают выбирать демонов из того множества, которое соответствует той звезде, к которой приписал с самого начала эту душу Творец. Полагающие так думают, что существует столько же легионов демонов и героев, сколько существует звезд. Из этого множества героев и демонов душа, как они считают, выбирает преимущественно того, который более всего подходит к избранной душой жизни и рисунку неба, который складывается в момент нисхождения жизни. Такие люди полагают, что по этим причинам происходит величайшее различие в способностях и судьбах людей. Те, однако, кто считают, что души после своего рождения получают в соответствие с различием собственных нравов различных гениев, готовы признать, что с переменой нрава души может меняться и вождь души. Думающие так, придают, по-видимому, больше значения решению самой души, чем тяготеющему над ней року. Но, как бы то ни было, надо признать, что мы постоянно нуждаемся в божественном охранении. То, о чем говорит Платон в «Пире», «Протагоре», «Политике» и «Критии», а также в «Законах», показывает, что мы вращаемся среди ложных благ и бесчисленных зол. Из этого рождаются постоянные заблуждения и смущения души. По этой причине мы, словно овцы, постоянно нуждаемся в чудесной охране со стороны наших божественных пастырей. Платон добавляет к этому следующее: поскольку нас губят наши пороки, и наше собственное качественное превосходство спасти нас не может, мы можем спастись только благодаря качественному превосходству наших высших стражей. Наше собственное качественное превосходство является лишь бледной тенью качественного превосходства этих стражей. Такая охрана тем более нам нужна, так как, о чем говорилось в другом месте, злые демоны всячески стараются столкнуть нас вниз. Но одно дело стражи, которые выбирают нас, а другое дело демоны, которых выбираем мы.

## ГЛАВА 7

*В какой части тела в него входит душа,  
а в какой душа из него выходит, и кто  
является ее проводником*

В КАКУЮ часть тела душа входит, а из какой она выходит? Душа, являющаяся сердцевиной вещей, сначала вливается по приказу Бога, который есть центр мироздания, в срединную точку сердца, которое является центром тела. Оттуда душа растекается по всем членам принадлежащего ей тела. При этом душа соединяет с помощью тепла духовного тела свою колесницу с природным теплом. С помощью этого тепла душа погружает дух в жидкости тела и с помощью этих жидкостей внедряет дух в члены. Наконец, когда болезнь расторгает эти соединения, душа тотчас, если можно так выразиться, собирается вместе со своей колесницей в путь и течет назад в сердце, из которого она изначально истекала. С угасанием тепла сердца, которое, собственно, и было приютом ее колесницы, душа в сопровождении своей колесницы покидает, наконец, и сердце. Это похоже на втекание солнечного света в наш глаз. Стоит только закрыть глаза, как из них полностью исчезает и солнечный свет в сопровождении своего тепла. Однако, как утверждает Плотин, при этом солнечный свет не исчезает совсем, он продолжает непрерывно следовать за своим источником — Солнцем. В настоящий момент я оставляю в стороне то, что гении и демоны ведут вышедшие из тела души к общему судье. Однако, согласно ранее высказанному мнению, демоны — покровители душ — уходят прочь. Вместо них дурные души насильственно влечет за собой злой демон. Что же касается хороших душ, то их спокойно ведет за собой Бог. Так сказано в «Федоне».

## ГЛАВА 8

*О статусе чистой души на основании  
преимущественно мнения  
платоников*

ГДЕ находится душа, когда она выходит из мертвого тела? А где находится солнечный свет, когда глаз закрыт? Солнечный свет отражается обратно к Солнцу. Точно так же и эфирная колесница души, освобожденная от земного бремени, возвращается обратно в эфир. Эфиром дышит душа, некогда рожденная в эфире, утверждает Пифагор. Это, в частности, происходит тогда, когда душа зачала в своем разуме способ жить и мыслить, сходный с эфирными разу-



мами. Наш дух действует и движется с помощью состояния жизни и мысли, подобно тому, как движется и действует благодаря своим формам природа. Это видно на примере людей, которые, овладев навыками искусства, действуют словно бы естественным образом, без заранее составленного плана и без всякого напряжения, как обычно действует сама природа. Платон утверждает в «Федоне» и «Горгии», что в отделенной от тела душе сохраняются как хорошее, так и плохое состояние нравов и привычек. Здравый смысл также подсказывает, что состояние переходит в природу, когда этому переходу предшествует склонность (*inclinatio*), обусловленная как состоянием, так и природой. Такое обычно происходит в душах, не обладающих этой изменчивостью (*mutabilitas*). Но почему души стихий и их колесницы не стремятся к небесному жилищу? На этот вопрос я отвечу, опираясь скорее на мнение платоников, нежели на мое собственное мнение. Платоники считают, что Бог определил душам стихий всегда оставаться на своем месте. Души послушны божественной воле. Колесницы также уступают желанию душ. Выполняя свою обязанность, души не упускают выполнение другой, более высокой. Колесницы сохраняют свое беспрепятственное круговое движение вокруг своих душ. Для небес является естественным вращение вокруг своих душ. Точно так же для колесниц наших душ является естественным вращение самих душ. Наша душа, должным образом исполнив здесь временно возложенную на нее обязанность, выбирает себе то место эфира, к которому была определена в момент своего рождения. Наша душа, говорит Платон, находит себе прибежище у той звезды или божества, которому она себя уподобила при жизни в теле.

Но оставим это на усмотрение платоников. В земной жизни душа в своем процессе созерцания продвигалась вперед от единичных вещей к общим видам природных вещей, а от видов, словно к естественным причинам, к божественным рациональным основаниям. В небесной жизни душа переходит от рассмотрения божественных рациональных оснований, иными словами, от рассмотрения идей, к совершенному рассмотрению природных видов, а от них обращается к рассмотрению отдельных начал. То, что, находясь здесь, душа старательно изучала во всех частностях, находясь на небе, она изучает уже не столь тщательно. Созерцая божественные вещи на земле и не видя все вполне ясно, душа, оказавшись на небе, созерцает вполне отчетливо. То, что здесь душа наблюдала по отдельности, прибегая к помощи инструментов, во внешнем свете, там она созерцает во внутреннем свете, без помощи инструментов и в соответствие с видом созерцаемых начал. Если раньше душа обращалась к своему чувственному восприятию, то ныне она обращается к своему разуму, в очах которого блистает божественный

свет. Хотя мы говорим, что этот свет сияет внутри разума, однако, этот свет, происходя от Бога, в гораздо большей степени, нежели разлитый в наших глазах солнечный свет, зависит от своего источника. Божественный свет приходит наполненным формами, равно как солнечный луч приходит к нам, будучи полным всеми оттенками цвета. Божественный свет являет разуму и сами формы, и все существующее благодаря формам в той степени, в какой они сами, чистые и горящие познанием, обращаются к божественному свету. Божественный свет открывает душам столько видов вещей, сколько этих видов он создает в мироздании — не подобает в меньшей степени формировать разумы, нежели материю мироздания. Не подобает уделять разуму меньше, нежели тот по своей природе требует себе. А требует наш разум постижения всего устройства мироздания, частью которого он сам является. Причина этого желания — постоянное восхищение этим устройством. Стремление к такому познанию наш разум получает в удел от некоего провидения. В земном свете наш разум может созерцать только отдельные низшие начала, будь они в прошлом, настоящем или будущем. Созерцание это возможно, лишь если ему способствует в этом некое провидение или аффект. У стариков вызывают пренебрежение или насмешку детские игры, у философов — стремления черни, у бодрствующих — сновидения сонных ленивцев, если только порой необходимость не требует ко всему этому иного отношения. Точно так же, и даже в еще большей степени, наш разум пренебрегает здешними единичными и случайными явлениями. Исключения бывают только в том случае, если Отец всех вещей, природой, действием и обязанностью которого является само провидение, своей провидческой волей не укажет нечто нашему разуму заранее. Плотин утверждает на основании мнения древних и на основании собственного разумения, что в таких случаях души заботятся о своих близких. Он говорит, что души часто приносят пользу человеческому роду своими пророчествами и иными благодеяниями. А поскольку провидение таких душ соответствует божественной воле, то их пророчества совершаются не в состоянии смятения, возникающего в результате человеческих дел. Напротив, эти души легко и спокойно направляют ход событий.

Пусть никто не сомневается в том, что отделившаяся от тела душа способна подняться к столь великому свету. Причиной сомнения может служить то обстоятельство, что душа, находясь в теле, как нам кажется, окружена густым туманом. Платоники уподобляют интеллект зрительной способности, а вещи, постигаемые интеллектом, — зрительно постигаемым началам. Наше зрение не способно в полной мере вместить в себя весь солнечный свет, ибо солнечный свет всегда превосходит меру восприятия нашего зрения. Иногда наше зрение, из-за катаракты, не может различать цвета солнечного

света или же, замутненное всполохами красного и шафранового цвета, видит неясно, приводя нас к неправильным суждениям. Бывает и так, что наше зрение под влиянием внутреннего воображения совсем не замечает внешних объектов либо, отвлекаясь на объекты, находящиеся на большом расстоянии, с трудом их различает. Если наше зрение с несколько бóльшим вниманием нацеливается на один из двух объектов, то уделяет второму объекту меньше внимания или вовсе его не замечает. Точно так же и человеческий интеллект. Он никогда не может полностью воспринять огромную, абсолютную природу Бога, всю полноту божественного света, так как божественный свет вместе со своей абсолютной божественной природой намного превосходит познавательную способность человеческого разума. Однако наш разум способен порой различать божественный свет, детерминированный в идеях сотворенных вещей либо сосредоточенный в ангелах. Эту способность наш разум может обретать при отделении от тела, то есть уподобясь идеям и ангелам. Но находясь в соединении в состоящем из элементов теле, наш разум отделен от них, словно катарактой, в такой степени, что не в состоянии постигать рациональные основания идей и далекие от материи ангельские субстанции. Всякий раз, когда наш разум помышляет о неких свойствах идей и ангелов, он в силу своей ущербности тесно соединен с фантазией. Он мыслит эти вещи плотно укутанными в свои призрачные фантазии, словно в туманы и облака. В результате наш разум либо видит их неясно, либо совсем не так, каковы они на самом деле. Даже если наш разум на короткое время может развеять облака своих фантазий, он тем не менее занят трудным делом управления своим телом, он зависим от своих чувственных образов и занят созерцанием интеллектуально воспринимаемых объектов. По этой причине наш разум мало обращает внимания на то, что втекает в него свыше и не предвидит этого заранее. Платоники объясняют это внезапно возникающим и так же внезапно прекращающимся мерцанием света (*cofuscatio*). Поэтому никто не должен удивляться тому, что в этом мире мы не имеем ясности видения божественных начал и не можем воспринять заключенной в них сладости — либо совсем, либо, если это и случается, получаем это лишь в малой степени. Дело в том, что наш разум не может вполне вкусить божественный вкус и божественное наслаждение из-за бесформенной, чуждой разуму и божественным началам материи. Мы воспринимаем этот вкус так, как если бы наш язык был лишен способности двигаться из-за налипшей на него слизи. Наш разум сможет принять глоток божественного нектара, когда полностью освободится от вод Леты. Наш разум восплачет желанием испить из божественного источника не только из-за природной жажды, тяжелой самой по себе, он выберет для себя

этот божественный источник, отвергнув все прочие, по причине нравственной жажды. Как этот божественный нектар становится нашей пищей, мы уже рассказали в другом месте. Сюда же можно отнести мысль Платона, высказанную им в «Федре», о том, что души, вынырнувшие из летейских вод, устремляются вверх и там совершают свой круговой путь в небе — сначала вместе с небесными богами, а затем, над небом, с живущими там богами. Одни души совершают свой путь с одними богами, а другие — с другими, попеременно повторяя этот путь. Это показывает, сколь свободными являются души по сравнению с состоящими из элементов тел, когда они в своих получивших причитающуюся им форму небесных повозках начинают населять небесную область. Там, в компании со звездами и другими богами, которые больше сродни им по природе и устройству, души то сходятся в занятии управления мирозданием, то расходятся по видам вещей под воздействием рационального начала. А иногда души объединяются с находящимися выше неба богами, иными словами, с ангелами, в созерцании идей и начинают внезапно двигаться в некоем круговращении. В результате души счастливо справляются и с той, и с другой работой в компании с обеими категориями богов. Пищей богов и этих душ являются нектар и амброзия. Платон считает, что амброзия означает чистое и приятное созерцание истины, а нектар — возвышенное и легкое провидение будущего. Здесь открывается старая тайна, о которой говорит Платон в своем сочинении о царской власти. Он говорит, что круговой путь мироздания в направлении от восхода до заката Солнца принадлежит Юпитеру и судьбе. При этом Платон говорит, что когда-нибудь будет существовать другой, подчиненный Сатурну и противоположный первому, круговой путь мироздания, идущий от захода к восходу. В этом круговом пути мироздания люди будут рождаться сами собой и идти от старости к юности. Что же касается пищи, то в бесконечно длящейся весне люди будут получать все, что пожелают. Юпитером, я полагаю, названа душа мироздания. Судьбоносный закон Юпитера устанавливает порядок видимого нам мироздания. Кроме того, Платон подразумевает под Юпитером жизнь души, пребывающей в состоящем из стихийных элементов теле. Эта жизнь души в теле наделена способностями чувственного восприятия и действия. Сатурн же, по Платону, является высшим среди ангелов разумом, лучами которого озаряются, воспаляются и в соответствии со своими способностями побуждаются к интеллектуальной деятельности души, стоящие за ангелами. В какой степени эти души обращены к такой жизни, в такой же степени о них можно сказать, что они живут в царстве Сатурна, так как они живут своим интеллектуальным восприятием. О том, что эти души появляются на свет сами собой, можно утверждать на том основа-

нии, что, выталкивая себя вовне, они меняются к лучшему. Эти души молодеют день ото дня, если счет там идет на дни, и расцветают все больше и больше. Отсюда слова апостола Павла о том, что внутренний человек ежедневно обновляется. Наконец, эти души вдоволь получают пищу, поскольку вечная весна не имеет пределов. При этом они получают удовольствие не через чувственные ощущения или напряженный труд, а через внутренний свет. Они испытывают наслаждение, ведя в высшей степени безмятежную жизнь, созерцая восхитительное зрелище непреложной истины. Аромат этой жизни ощущает разум, как можно более отрешившийся от тела, а вкус ее воспринимает разум, полностью отделенный от тела. В «Пире» Платон добавляет к этому, что очищенные души, возлюбившие божественную красоту более всякой другой, наконец полностью погружают себя в море божественной красоты. Эти души, говорит Платон, не только пьют там божественную влагу, но также изливают ее из самих себя на других людей. О вершине блаженства Платон пишет в «Послезаконии», где он говорит о том, что очищенный дух, прекратив всякое внутреннее изменение, собрав воедино все свое многообразие, полностью помещает себя в собственном единстве, стоящем выше интеллекта.

Через собственное единство чистый дух переносится в божественное единство, стоящее выше умственно постижимого мира. Дух начинает жить в большей степени Богом, нежели самим собой. Он соединяется с Богом неким изумительным рациональным основанием, превышающим способность интеллектуального восприятия. Платон говорит, что эта связь души с Богом возникает благодаря некоему божественному свету. Этот свет сверкает, отражаясь в разуме так, как если бы разум, восплавленный любовью к Богу, сам превратился в Бога. Платон в «Федре» ставит божественную любовь превыше всех степеней божественного рвения и духовных благ. Именно здесь скрыты платоновские мистерии, о которых я кратко скажу. Как только отделенные от тел разумы обращаются к самим себе посредством естественного для них природного луча, они, словно живые существа, способные видеть в ночной мгле, прозревают некоторые вещи, и видят их, словно в ночи. Они видят настолько, насколько представляет эту возможность природа — под определенным видом и под как бы бесформенными формами вещей. Затем разумы обращаются с помощью собственного луча к общему свету — вместе со всеми видами возвышенных разумов. И тогда они со всей ясностью видят, словно при дневном свете, все, что было создано Творцом этого света. Но самого света, к которому они в силу своей природы стремятся, — хотя стремление это отнюдь не тщетно, — они не могут достичь в процессе своего созерцания. Причина в том, что разумы не могут через внешний

божественный свет проникнуть во внутренний божественный свет, своим узким светом не могут постичь обширнейший свет Бога. Хотя этот свет в самом Боге широк, перетекая в разум, он становится узким. Разумы видят божественный свет смутно, но, пылая горячей любовью к нему, постепенно возгораются под воздействием его жара и, воспламененные, как это свойственно их любви, сами превращаются в свет. Наконец, укрепленные этим светом, под воздействием своей любви, они достигают того, чему с трудом могли следовать лишь позади, созерцая издали. Благодаря любви они становятся тем самым светом, к которому прежде стремились глазами. Столь велика эта сила любви, столь велика ее легкость и столь велико ее счастье, столь велика, если правильнее выразиться, сила возлюбленного света. Ибо разум в своей любви к свету не столько сам воспламеняет и переносит себя, сколько воспламеняется, переносится и сверкает под воздействием ласково манящего, сильно побуждающего, насквозь пронизывающего его света. Вся сила действия восприятия и наслаждения находится в области внешнего чувственного восприятия. В области нашей фантазии она многократно возрастает. В разуме, особенно если он ничем не скован, она становится еще сильнее. Кроме того, самыми точными рациональные основания чувственно воспринимаемых вещей и наслаждений становятся в Боге. Из этого следует, что пока свободный разум наслаждается общением с Богом, он удивительным образом всеми своими чувствами воспринимает чистейшие и высочайшие наслаждения всех чувственных восприятий. В это время наш разум услаждается не только созерцанием образа Бога — созерцая, слушая и обоняя его, не будучи в состоянии этим насытиться, — но также равно услаждается неким субстанциональным вкушением и прикосновением к нему. Это вкушение и прикосновение отличаются от соприкосновения с соседним к нам объектам, как это происходит в чувственном мире. Это есть соприкосновение полностью проникающего внутрь начала с объектом этого проникновения. Это есть вхождение в наш разум всего неизмеримого блага, несущего с собой всю неизмеримую радость.

#### Девять ступеней в отечестве

Не только у христиан, но также и у платоников имеется девять ступеней блаженств — и среди ангелов, и среди душ. Причина этого, как я полагаю, в том, что божественное созерцание совершается девятью способами. Мы способностью нашего владения вещами, помощью нашего устройства и наших удобств со всяческим нашим старанием пытаемся познать могущество, мудрость и доброту Бога. Точно так же и находящиеся там души — на основании божественной доброты, мудрости и могущества, словно на основании некой

конечной и совершенной причины всего мироздания — познают в вещах эти три божественных качества. Одни из душ созерцают божественную доброту в самих себе, другие относят эту доброту к самим вещам, третьи относят вещи к божественной доброте как к пределу вещей. Лишь немногие способны созерцать все. Так происходит тройное созерцание божественной доброты, свойственное трем первым иерархиям блаженных. Точно так же и божественное могущество и божественная мудрость, которые мыслятся тем же количеством способов. На этом основании исчисляются еще шесть иерархий блаженных. В соответствии с этими девятью степенями блаженных платоники устанавливают восемь небесных поясов, над которыми они мыслят еще и девятую область. У орфиков существуют восемь небес и огненная область, расположенная ниже Луны, у христиан — девять кругов, находящихся ниже эмпирея. В эту область устремляются в состоянии некой легкости, сходной с природной, все те, кто уподобился населяющим эту область ангелам. Христиане также считают, что отверженные души устремляются в свои девять кругов, населенных отверженными демонами, которым эти души уподобились во время своей жизни. Сходство с отверженными демонами, по мнению христиан, можно уподобить существующей в природе тяжести. Но об этом мы поговорим в другой раз. То, что в блаженстве существует девять ступеней, подтверждается, как я полагаю, самым здравым смыслом. Несомненно то, что мы страшимся божественного могущества, ищем божественной мудрости, любим божественную доброту. Любовь к божественной доброте способна превратить человеческую душу в Бога. Поэтому беззаветная и бесстрашная любовь возвращает нашу душу в ее отечество. Иначе и быть не может.

Но давайте распределим по порядку ступени, по которым восходят на небо. На первой ступени находятся те, кто более всего любит божественную доброту, страшится божественного могущества и только затем ищет божественной мудрости. На второй ступени пребывают те, кто в первую очередь любят божественную доброту, а к божественному могуществу и мудрости относятся равно. На третьей ступени стоят те, кто также в первую очередь любит божественную доброту, затем ищут божественной мудрости и только потом страшатся божественного могущества. На четвертой ступени находятся те, кто равно относится к божественной доброте, мудрости и могуществу. На пятой ступени стоят те, кто прежде всего любит добро, а затем уж боится божественного могущества. На шестой ступени располагаются все любящие исходящее от Бога добро и лишь во вторую очередь ищущие божественной мудрости, на седьмой все те, кто всецело любит божественную доброту, на восьмой ступени — боящиеся прежде всего божественного

могущества, любящие божественную доброту и только затем ищущие божественной мудрости. Наконец, на девятой ступени стоят те, кто на первое место ставят божественную мудрость, затем божественную любовь и божественное могущество. Я полагаю, что таинство этого рода упомянуто в Евангелии там, где Божественный Оракул называет своих последователей девятикратно блаженными. Последователи Христа, всходя по девяти ступеням своих заслуг, по девяти небесам, во главе с Богом устремляются к девяти иерархиям божественного созерцания. Блаженное упоминание святого Евангелия, как мне кажется, побуждает нас, оставив в стороне философские хитросплетения, напрямую искать блаженства на том пути, по которому нас ведут христианские богословы, и в первую очередь, Фома Аквинский — светило христианской теологии.

#### О статусе чистой души, согласно христианской теологии

Созданный разум, созерцая ли свою отличающуюся от бытия и бесконечно отличающуюся от Бога сущность или созерцая свойственный ему свет либо какой угодно другой, все же не в состоянии постичь божественную субстанцию. Божественная субстанция является беспредельной, и потому невозможно через какое-либо предельное начало определить, что она собой представляет. Только через то, о чем мы уже рассказали, разумы познают существование Бога и то, чем он скорее не является, нежели является, а также то, каким образом Бог соотносится с другими началами и каким образом другие начала соотносятся с Богом. Платон доказывает это в «Пармениде». То же самое доказывает Дионисий Ареопагит в своей мистической теологии. Он приходит к выводу, что на высшей ступени природного познания наши разумы входят в соприкосновение со словно неизвестным им Богом. Это соединение Дионисий уподобляет затемнению зрения под воздействием яркого солнечного света. В такого рода познании не находит своей полноты природное стремление. Ведь все, что в каком-то роде является несовершенным, требует совершенства самого вида. Но такое познание считается несовершенным в самом виде познания. Дело в том, что мы, по нашему обыкновению, не останавливаемся в нашем поиске истины прежде, нежели сумеем познать, чем является сама вещь в соответствии со своей субстанцией. Кроме того, наше рациональное начало находится в непрерывном беге через природные рациональные основания. Этот бег продолжается до тех пор, пока наш разум не достигает высшего рационального основания. Поскольку высшее рациональное основание беспредельно, то только оно может заставить наше рациональное начало остановить свой бесконечный бег, потому что наш разум всегда замышляет



познать нечто, далеко выходящее за рамки чего-то предельного. Это стремление разума проявляет себя в числах, линиях, фигурах и пропорциях. Отсюда следует, что наше рациональное начало может обрести покой только в субстанции Бога — единственно беспредельной. Можно полагать, что отсюда идет природное упорство нашей интеллектуальной способности и пылкое стремление нашей воли. Все это есть некий луч, влитый в нас самим божественным светом. Этот божественный свет, отражаясь от нас, возвращается к своему божественному источнику. Этот луч не прекращает своего движения до тех пор, пока не возвратится обратно к своему Солнцу. По этой причине все, что движется к своему природному пределу, с уменьшением расстояния все упорнее стремится его достигнуть. Это видно из движения элементов. Однако отделенные от Бога разумы благодаря свойственному им природному познанию оказываются ближе к Богу, нежели соединенные с ним разумы. Поскольку наши разумы не удовлетворяются границами своего природного познания, то, несомненно, соединенные с Богом разумы удовлетворяются этими границами еще меньше. И так как стремление всякого природного вида, идущее от всеобщей природы, не должно быть напрасным, то все разумы должны быть способны видеть божественную субстанцию. Без нее они не могут ничего видеть совершенным образом. А поскольку разумы не могут видеть божественную субстанцию в каком-либо тварном виде, то есть необходимость в форме, с помощью которой они смогли бы ее видеть. Эта форма должна быть свойственна божественной субстанции, так чтобы разумы могли видеть божественную субстанцию не в своем воображении, а непосредственно. Необходимо, чтобы разумы соединялись с божественной субстанцией так, что могли бы созерцать ее через нее саму. Нечто подобное происходит с нашим зрением, которое благодаря освещению может различать цвета на основании цветовых образов. Но свет наше зрение не может видеть иначе, как через свет.

Пусть никто не считает, что соединение Бога и нашего интеллектуального восприятия является абсурдным. Следует помнить, что совершенство разума как формы существует в отношении истинного. А истинное, сущее и умственно воспринимаемое суть одно и то же. Все, что внутри рода состоит из сущности и бытия, обстоит скорее как сущее и истинное, нежели как бытие и истина. Не может существовать форма иных начал внутри одного и того же рода. Дело в том, что форма уже в самой себе сведена как бы к своей собственной материи. Стало быть, никакой сотворенный разум не может сделаться формой для прочих разумов. Напротив, только Бог повсеместно представляет собой форму для рода разумов. Только Бог является самым бытием и простейшей истиной. Он есть форма,

а не часть составного начала, он есть начало всякого действия. Он как проверенное огнем золото, в котором он действует скорее как огонь, чем как золото. Именно такое золото велит обрести Апокалипсис Иоанна.

### Каким образом разум соединяется с Богом

К тому, чтобы разум облекся как в свою форму в божественную субстанцию, его ведет не его собственное качественное превосходство, а божественное действие. Дело в том, что нижестоящая природа не может достичь свойства и формы выше стоящей природы без помощи самой выше стоящей природы. Это прослеживается и в природе стихий, в которых воздух становится огнем только с помощью самого огня. Кроме того, ничто нельзя привести к действию высшего порядка прежде, чем в нем самом укрепится его качественное превосходство. Поэтому если нужно привести означенное начало к его, хотя и привычному, однако несколько усиленному виду действия, то для этого будет вполне достаточно несколько увеличить его изначальное качественное превосходство. Например, если воздух по своей природе способен согреть на один градус, то он будет согревать и при температуре в два градуса. Для этого будет достаточно несколько усилить качество его природного тепла. Однако если воздух будет претендовать на действие, более высокое по его виду и роду, например если воздух вознамерится давать свет, что является свойством эфирного тела, то воздуху необходимо будет получить для себя от эфира новую форму. Но для чего я говорю об этом? Для того, чтобы мы поняли, что разум не может возвыситься до божественной, воспринимаемой только через себя саму, субстанции только с помощью увеличения своего природного качественного превосходства и своего природного света. Дело в том, что такое действие отличается от самого природного действия разума более, чем только своим родом. Для этого необходимо некое новое качественное превосходство и необходим новый свет, нисходящий вниз от более высокого начала. Такой свет именуют светом милости и светом славы. Озаренный, а в еще большей степени воспламененный этим светом разум облачается в божественную субстанцию, словно в пламя, от жара которого он закипает. Это не то пламя, которое создает в комете рядом со сферой пламени поднявшийся с земли сухой пар, хотя на вид оно очень похоже. Это пламя находится выше неба. Оно дает спасительный свет и не обжигает. Возможно, кто-нибудь скажет, что разум можно привести к созерцанию Бога с помощью какого угодно луча. Однако, как не существует никакого родства между зрительным восприятием и звуком, так же нет и никакого соответствия между разумом и светом. Бог, хотя Он превосходит способность нашего интеллектуального восприятия,

все же не настолько чужд нашему интеллектуальному восприятию, как звук чужд нашему зрительному восприятию. И хотя мы не воспринимаем Бога с помощью нашего чувственного восприятия, но, как утверждают христианские богословы, Он является первым интеллектуально воспринимаемым началом и находится в начале, середине и конце всей интеллектуальной способности и интеллектуального действия. Стало быть, существует некая связь между нашим интеллектуальным восприятием и Богом. Причина этого не в том, что между ними существует какая-то соизмеримость. Нет, причина в том, что между ними существует некая постоянная связь, словно связь между интеллектуальной материей и интеллектуально постигаемой формой, словно связь между результатом и причиной. Кроме того, этот вливаемый в нас луч, даже ограниченный нашим разумом, вливается в нас Богом в соединении с таким качественным превосходством, что оно объединяет наш разум с божественной субстанцией. Это соединение является не столько природным, сколько интеллектуальным. Природный луч не способен создавать такого соединения. Природный луч вначале полностью переходит в еще бесформенную природу воспринимающего субъекта, а из природы воспринимающего субъекта выходит ослабленным и затуманенным. Так же и наш разум, долго пребывающий вдали от божественной простоты, не может полностью обрести свое былое совершенство. По этой причине в нашем разуме луч природный и луч божественный различаются. С помощью природного луча, в той степени, в какой он соответствует нашей природе, наш разум начинает кое-что интеллектуально воспринимать. Другой луч, влитый в нас божественным образом, поднимает наш разум на много ступеней выше.

Наконец, сама бесконечность Бога не означает лишение формы, которое бесконечность производит в материи. Дело в том, что бездеятельная и бесформенная материя, справедливо признается непригодной для познания. Бесконечность Бога означает абсолютное превосходство, ибо она не соединена с субъектом. Эта божественная бесконечность, словно Солнце, по своей природе своим светом может удивительным образом приводить в движение всеобщее интеллектуальное зрение и тем самым становится объектом созерцания. С помощью того качественного превосходства, которое находится за пределами человеческого разума, божественная бесконечность поднимает человеческий разум выше пределов его собственных возможностей. Однако не следует думать, что человеческий разум, получивший свою форму от божественной сущности, полностью ее постигает, хотя он и может понять, чем она является. Дело в том, что качественное превосходство человеческого разума является ограниченным, и свет, пребывающий

в нем, также ограничен. Когда человеческий разум приближается к божественной сущности, он получает форму не от всего божественного качественного превосходства. Так что же? Неужели наш разум различает одну часть божественной субстанции, а другую не различает? Так говорить не следует — Бог не подвержен разделению. Нужно полагать, что человеческий разум созерцает Бога, но не полностью его постигает. Это означает, что человеческий разум не может постигать Бога со столь глубоким рациональным основанием, со столь большой ясностью и столь большим совершенством, с какими соединено совершенство Бога. К этому добавляется и то, что человеческий разум не способен в своем созерцании Бога видеть все то, что видит и может сам Бог. А видит и может Бог бесконечно много помимо тех вещей, которые существуют в природе, что мы доказали в другом месте. Если человеческий разум не постигает субстанцию Бога, то, определенно, он не постигает и его интеллектуальную способность и качественное превосходство. Следовательно, человеческий разум не постигает всего того, что мыслит и может Бог. Впрочем, качественное превосходство обычно оценивают в соответствии с его возможностями. Если бы качественное превосходство, которое видит и может все, могло бы еще и полностью воспринимать, оно равным образом воспринимало бы качественное превосходство и субстанцию видения и делания. Нужно ли говорить подробнее? Чем выше интеллектуальное восприятие, тем больше по количеству или рациональному основанию оно может постигать. Из чего, естественно, следует, что божественный разум, всесторонне созерцающий себя, видит больше и большим числом способов, чем видит любой другой разум.

Все виды разумов могут  
соединяться с Богом

Никто не должен сомневаться в том, что человеческие разумы, хотя они являются низшими в роду разумов, можно привести к созерцанию божественной субстанции. Дело в том, что даже ангельские разумы не приходят к созерцанию божественной субстанции по своей природной качественной способности, а, скорее, влекутся к ней божественной, если можно так выразиться, превышающей силы природы качественной способностью. Но творение, созданное превышающей природные силы качественной способностью, не может испытывать препятствий в различии природных качеств. Дело в том, что ничто и нигде не может превзойти качественное превосходство неизмеримого могущества Бога. Божественное могущество легко приводит в движение всю громаду мироздания и так же легко приводит в движение самую малую его часть. Божественное могущество столь же легко исцеляет человека, пора-

женного тяжелой болезнью, как и страдающего легким недугом. По этой причине и самые высшие разумы, и самые низшие, после того как в них была влита божественным образом эта способность, восхищаются к божественным высотам. Кроме того, высшие из сотворенных Богом разумов стоят на таком расстоянии от Бога, которые невозможно измерить. Низшие же, будучи ограниченными, находятся на определенном от него расстоянии. Считают, что эти расстояния нельзя определить. Если добавление, обладающие пределом, не привносит, как это явствует, никакого изменения в беспредельное начало, то что мешает тому, чтобы ангел и человеческая душа получали божественное качественное превосходство, которое в одно мгновение преодолевает безмерное расстояние на своем пути к ангелу, а затем покрывает небольшое расстояние, лежащее между ангелом и человеческой душой? Наконец, если роду разумов, покоящемуся на рациональном основании, присуще природное стремление к созерцанию высшего интеллектуально воспринимаемого начала, а его пытаются отыскать при каждом интеллектуальном поиске, то из этого следует, что такого рода природное стремление равно свойственно как высшим, так и низшим разумам, и что высшие и низшие разумы способны достичь своей от природы желанной им цели. На это нам указывает само наше природное стремление к бесконечному. Оно не может приходиться к нам от чего-то другого, кроме как от самого бесконечного, и может иметь свой предел только в самом бесконечном. Поэтому если низшие начала получают движение от природы, то это движение дается им не зря. Намного меньшее значение имеет природное движение для направляемых свыше начал. Божественный луч, пронизывая все иерархии разумов, озаряет светом отдельные разумы, чтобы они могли видеть, и воспламеняет их, чтобы они могли любить. Но поскольку огню и Солнцу свойственно более распространять свой свет, нежели свое тепло, то естественно, что куда в своем движении направлен луч божественного Солнца, туда, в еще большей степени, чем солнечный, доходит и его свет. Итак, человеческие разумы, зажженные божественным лучом, каждодневно стремятся к божественному благу. Точно так же они, озаренные божественным лучом, созерцают божественную истину и счастливо наслаждаются своим созерцанием истинного блага.

О том, что в отечестве существуют различные ступени, и что все разумы способны видеть все то, что создал Бог

Однако одни разумы могут яснее и полнее, чем другие, созерцать божественную субстанцию. Эта степень созерцания стоит в прямой зависимости от того, в какой мере разумы принимают в себя

тот луч, который подготавливает их, словно материю, для этого восприятия. Разумы различно подготавливаются к этому восприятию — в зависимости от различия их природы и имеющегося настроения. Наибольшее различие в этом наблюдается у наших разумов по причине различных степеней любви, которой они наделены. Этим степеням любви строго соответствуют различные степени созерцания и еще более различные степени радости, вызываемой этим созерцанием. И хотя каждый разум по отдельности может, как мы доказали, видеть все, сотворенное Богом, однако некоторые разумы в большей степени, чем другие, могут прикоснуться к несотворенным вещам. И достигают они этого большим числом способов, нежели другие разумы. Однако все разумы достигают созерцания должным образом. Радость, получаемая от созерцания, соответствует цели любви, но те разумы, пламень любви которых сильнее, прильнув сильнее, как это бывает при любви, глубже проникают в область блага. Благодаря этому они с большим удовольствием наслаждаются благом, так как в этом им помогает их настрой любви. Поэтому если целью разумов является достижение божественной субстанции, то при этом, как то происходит при достигнутой цели, неизбежно исполняются все желания разумов. Но желания разумов не могли бы исполниться, если бы они всесторонне не постигали иерархию мироздания. Привычное занятие человеческого разума состоит в том, чтобы приводить частные вещи в соответствие со всеобщими вещами, описывать само сущее (*ens*) с помощью абсолютного рационального начала и старательно распределять сущее по всем его степеням. Разум делает это так, словно он был рожден для того, чтобы обрести свою форму от универсальной формы.

Так что же мешает нашему разуму, занятому созерцанием источника всего мироздания, принимать в себя истекающее из этого источника мироздание? Чувственное восприятие, идущее от высшего чувственно познаваемого начала к восприятию меньших чувственно познаваемых начал, не испытывает даже временного затруднения. Точно так же наш разум, хотя высшее интеллектуально постигаемое начало затмевает прочие начала и затрудняет путь к ним, удивительным образом укрепляет от этого свои силы. Кроме того, интеллектуально постигаемый род намного обширнее природного рода. Дело в том, что очень многие созданные природой вещи могут быть познаны с помощью человеческого интеллекта. Таким образом, многое по необходимости требуется для постижения природного бытия, но еще больше требуется для познания интеллектуально постигаемого бытия. Но интеллектуально постигаемое бытие только тогда является абсолютным, когда человеческий интеллект достигает своего предела, поскольку совершенство природного бытия само зиждется на структуре всех вещей. Все, что Бог создал для

совершенства мироздания, Он производит в связанном с ним интеллекте. С другой стороны, хотя один человек может совершеннее видеть Бога, нежели другой, тем не менее лишь считанные люди видят Бога так, что их природная способность видеть насыщается этим зрелищем до предела желания. Но эта природная способность видеть простирается в любом разуме до существующих родов и видов мироздания. Прибавь к этому, что эта способность дана каждому из существующих родов. Мы не желаем ничего сверх этого.

Итак, разумы хорошо различают в лоне Бога отдельные начала. Высшее качественное превосходство обладает тем же, что и низшее качественное превосходство, способное на нечто более выдающееся, а души, соединенные с телами, могут познавать как все мироздание, так и отдельные начала. Поскольку это так, то естественным является то, что человеческие разумы, соединенные с истиной, постигают как все мироздание, так и отдельные начала с помощью своего качественного превосходства и своей способности к рассуждению, тем более что разумам во множестве присущи виды различных вещей. При этом разумы достигают самого результативного качественного превосходства. Благодаря этому качественному превосходству они по отдельности разграничивают все рода и виды. Виды, когда им противопоставляется некая иерархия вещей, приходят как к соединенному, так и к отделенному разуму. В одном случае это происходит путем отделения вида от условий материи, а в другом — благодаря соединению разума с божественной, создающей и судящей мироздание формой. Божественная форма не отделена от отдельных вещей. Напротив, она повсеместно является создательницей отдельных вещей. Божественная форма является созидательницей не только формы, но и материи, в которой заключаются все особенности, присущие вещам. По этой причине формы, втекающие в разумы, представляют соединенным разумам отдельные начала, находящиеся за пределами общих начал. Это положение подтверждается следующим. Поскольку ангельские разумы приводят в движение небесные тела с помощью присущего им разума, то, следовательно, следует полагать, что, в свою очередь, их приводит в движение то, что сами они заставляют двигаться. Наши разумы могут продвигаться к ангельскому знанию — особенно в том, что имеет отношение к движению. Это происходит, в частности, тогда, когда разумы исполняют обязанность управления (*gubernatio*).

Находясь рядом с Богом,  
душа неподвижна

Когда разумы, находясь там, видят в единственной божественной форме формы созданных ею вещей, они, естественно, видят все формы с помощью одного единого зрения. Это зрение обладает высшей

степенью совершенства, и разумы получают его по своему положению (*status*), а не добиваются его по преемству (*successio*). Похоже, что разумы, более склонные к покою, чем к движению, достигая там своей цели, обретают прочный покой. Если разумы познают там все виды мироздания, а под некоторыми родами перед нами выступает неисчислимое количество видов, — это касается чисел, фигур и пропорций, — то естественным представляется то, что разумы созерцают бесконечное число видов. Но поскольку невозможно пройти сквозь бесконечное количество, разумы ведут счет видам, не проходя мимо них, а созерцая их и оставаясь сами неподвижными.

С другой стороны, если непрерывное интеллектуальное восприятие составляет жизнь самого интеллектуально воспринимающего начала и если там интеллектуальное восприятие, по причине своей стабильности, становится сопричастником вечности, то из этого следует, что блаженным разумом справедливо именуется тот, который перенесен в вечность. Такое наименование вполне справедливо. Дело в том, что человеческий разум помещается посредине между тем, что вечно, и тем, что временно. Деятельность нашего разума становится временной там, где разум вступает в соединение с временными началами, а вечной там, где разум имеет дело с вечными началами. Наконец, я не вижу никаких оснований считать, что тамошнее созерцание подвижно. Там с самого начала качественное превосходство созерцательной способности превосходит временную категорию. Там и объект созерцания, и форма, в которой созерцается объект, представляют собой неподвижное и саму вечность. Отсюда следует, что души, как только они соединяются с Богом, уже никогда не удалятся от него прочь, если миновали фазу своего движения и утолили свое природное желание. Когда такое основание находится в стабильной субстанции и когда оно естественным образом направляется на стабильный объект, то, безусловно, стремится как к своей цели исключительно к стабильному владению (*possessio*). И что же удивительного в том, что вечный разум хочет всегда владеть тем, чего он жаждет не по внешней, а по собственной причине? Когда разум знает обо всех, подчиненных ему природных началах, он, определенно, хорошо осведомлен о том, каким качеством обладает его владение. Поэтому если то, чем владеет разум, в будущем исчезнет, разум провидит это и живет, предчувствуя свое несчастье. Ведь разум понимает, что вскоре лишится того, что ему так дорого. Прибавь к этому, что всякое начало естественным образом связано с предназначенной ему целью. Его можно оторвать от этой цели, разве что применив силу. Стало быть, разум соединяется с Богом как со своей естественным образом предпочтенной всем прочим целью. Поскольку создающей это соединение причиной является сам Бог, никакая более мощная



враждебная сила не сможет прийти и насильственно разъединить то, что Бог соединил по своей воле, а потому ничто не сможет заставить разум отступить от этого соединения. Нельзя даже помыслить, что разум может отвернуться от вернейшей истины в результате какого-либо обмана либо добровольно отказаться от чистого всеобъемлющего блага. Сущность разума, определенно, не подвержена изменениям.

С другой стороны, ясность интеллектуального познания не может ослабнуть под воздействием постоянно укрепляющего ее света. Разум никогда не лишается влившегося в него света, втекающего от вечности в вечное. Воля никогда не отступает под чужим влиянием от возможности владеть всем. Разум никогда из-за пресыщения не отвергает свое благо как более ненужное. И хотя разум не может полностью овладеть своим благом, он, однако, постоянно снова и снова возвращается к нему и взирает на него в величайшем восхищении. Поэтому наш разум с наслаждением хранит уже обретенное благо. Наконец, чем ближе приближается кто-то к высочайшему статусу Бога, тем более неподвижным он становится. Разумы, сформированные божественной сущностью, в этом случае неизбежно должны становиться совершенно неподвижными.

О том, что люди по отдельности получают  
наслаждение в Боге

Здесь люди по отдельности достигают того, к чему стремятся. Философы, люди особым образом стремящиеся к истине, видят здесь все истинное непосредственно в самой истине, создательнице всех истин. Государственные мужи, занятые управлением и властью, здесь заняты всемогущим управлением мирозданием, становятся могущественнейшими правителями. Люди, стремящиеся к победе и славе, преодолевают здесь все преграды. Их все знают, они известны всем блаженным людям. Здесь все, стремящиеся к наслаждению, если только сюда попадают, испытают полное наслаждение, пребывая в самой причине всех наслаждений. Ведь как тела являются тенями божественных начал, так и чувственные наслаждения суть тени божественной радости. Дело в том, что действие разума сильнее действия чувственного восприятия. Истинное и целостное благо сильнее и приятнее ложного блага, чем это только можно себе представить. Кроме того, наш разум имеет обыкновение всесторонне проникать в свой объект. Разум отделяет все внутреннее от всего внешнего, свойственное и присущее от привнесенного и чуждого. Чувственное восприятие никогда не производит ничего подобного. Точно так же все интеллектуально воспринимаемое попадает непосредственно в потаенные покои разума — благодаря удивительной чистоте разума и его высокому качеству. Все чувственно

воспринимаемое не может совершать ничего подобного с нашим чувственным восприятием. По этой причине наслаждение чистого разума является постоянно не только чистым относительно высшего интеллектуально воспринимаемого объекта, чего не бывает с чувственным ощущением, но также потаенным и беспорочным и воспринимается тотчас целиком и полностью. Наслаждение чистого разума намного более превосходит наслаждение чувственного восприятия, чем вкусовая приятность превосходит пустые прелести ароматов. Мы привыкли, возвращаясь в наше привычное состояние, всякий раз, когда это происходит, испытывать наслаждение. Но нельзя помыслить большего возвращения в привычное наше состояние, чем когда наш дух, вылупившийся из состояния идеи, иными словами, родившийся из самого себя, возвращается к своей идее, то есть возвращается к самому себе. Тогда наш дух наслаждается самой идеей радости и в едином благе наслаждается всеми благами. И поскольку нам приносит наслаждение то, к чему мы стремимся, а стремимся мы ко всем вещам в той степени, в какой они являются благом, то там мы будем наслаждаться высшим наслаждением, ибо там находится все благо, и достигнем всего, к чему только можно стремиться.

Однако разумы наслаждаются совокупным благом в соответствии с сущностью блага, а градациями блага — в соответствии с различными идеями. В первую очередь к различным ступеням совокупного блага направляются люди, одаренные чувством любви, и различными тропами совершают свой путь к благу. Более обще скажу так. Существует единое благо, которым наслаждаются все блаженные люди, хотя одни из них наслаждаются так, а другие иначе. Это происходит в соответствии с тем, как влечет каждого его желание наслаждения, которое зависит от настроения или избранного объекта, влекущего к себе различным образом. Итак, как говорит Платон, пусть зависть уйдет прочь из божественного хора, ибо в нем создается всеобщая благодать, под влиянием которой люди радуются счастьем других, как своему собственному, где каждый получает сполна то, что он любит и что выбрал для себя, руководствуясь своими рациональными соображениями, до тех пор, пока сохраняется его желание, где всякий живет в полном довольстве, будучи свободен от жала зависти. Там находит свое окончательное выражение всякая как естественная, так и приобретенная способность. При этом ни от кого не требуется большей способности, чем та, которой он обладает. Ведь для каждого свое является самым дорогим. К этому добавляется еще и то, что для блаженных, пылающих божественной любовью людей нет ничего приятнее, чем желать того, чего, как им известно, желает Бог. Блаженные люди обладают возлюбленным ими Богом в той мере, в какой они обретают его.

Они обретают Бога тем способом, которым желают его обрести. Они обретают Бога тем способом, который Бог предоставляет им для обретения себя. Но блаженные люди знают, что в этом мире они не могут полностью обрести свое благо и восхитительным образом наслаждаются этим обстоятельством. Они, без сомнения, выбирают для себя скорее бесконечное, нежели конечное сокровище.

## ГЛАВА 9

*О телах блаженных людей*

ЧИСТОЙ душе причитается двойное счастье. Одно счастье проистекает из нее самой, о чем мы уже говорили. Другое счастье проистекает из тела. Это счастье платоники представляют себе следующим образом. Лучше всего представить это с помощью примера. Глаз твой является круглым, прозрачным, блестящим, быстрым в своем движении, его зрительная способность удивительна. Твой глаз видит мой глаз и различает себя самого в моем глазу. Твой глаз изображает в самом себе различные порывы твоего духа и переносит их в мой глаз. С помощью моего глаза твой глаз взаимно получает порывы моего духа. Таковыми являются колесницы наших душ — и сами по себе, и во взаимном общении, ибо каждая из этих колесниц является оком. Состояние всех колесниц почти такое, каким мы видим его отражение в глазах. Итак, колесницы душ, словно глаза, являются круглыми, прозрачными, блестящими, очень быстрыми в своем движении. Они с невероятной легкостью видят все вокруг. Они несут впереди себя настроения и размышления своих душ и, словно кивком, без труда сообщают о них другим душам. Они также получают от других душ знаки о их настроениях и размышлениях. Колесницы душ не только прекрасно видят все издали, но также и слышат. Точно так же всё видят и слышат звезды и демоны. Колесницы душ без труда издают легко выражаемые звуки. И как существующие там чувственные восприятия лишены страданий, так и тамошние звуки, определенно, совсем другого вида и рода, нежели наши. Так утверждают Плотин и Гермий. Мысль Платона подтверждает в своих рассуждениях о метафизике и Авиценна. Он говорит, что душа, избавленная от союза с телом, пользуется в небе неким небесным инструментом, словно полученным ею от небесного тела. Душа использует этот инструмент, опираясь на силу своего воображения (*immaginatio*). Авиценна, следуя за Платоном, считает, что интеллектуально одаренная душа, благодаря своему природному достоинству и власти, главенствует над всей совокупностью тел. Наконец, известные нам колесницы, полные обильным сиянием своих разумов, сверкают изумительным

блеском. Эти колесницы, словно некие лучи, насквозь пронизывают все небо. И, как считают многие из числа платоников, эти колесницы блистают, как звезды Млечного Пути. Поэтому древние поэты говорили, что, когда счастливые души достигают в своем полете высших богов, на небе загораются новые звезды. К этому добавляется то, о чем рассуждали последователи Зороастра, Пифагора и Платона — Плотин и Прокл, утверждавшие, что по тем же самым вновь возвращающимся причинам когда-нибудь в будущем на землю возвратится такое же число людей. Платон в своей книге, посвященной вопросам государства, пишет, что, когда завершится нынешний судьбоносный бег мироздания, по божественному приказу и побуждению души людей получат обратно свои тела, которые утратили в ходе бега мироздания. Они обретут свои тела вновь. Как когда-то, подчиняясь року, они оказались в земле, точно так же, по воле божественного провидения, они восстанут из земли и вновь оживут.

Эти учения древних философов не намного отличаются от учения иудеев и христиан. Эти учения подтверждаются и магометанами. Общей для всех этих трех законов является мысль о том, что движение не может быть самоцелью, потому что всегда направлено от одного начала к другому. Уже сама направленность движения от одного начала к другому сама по себе рационально чужда понятию конечного предела. Они утверждают, что высший и конечный предел мироздания, который мирозданию предстоит в конце концов достигнуть, так как и меньшие, чем мироздание, начала когда-нибудь достигнут своего конца, будет отнюдь не движение, а состояние покоя. Дело в том, что состояние покоя более совершенно, нежели движение, — отдельные начала пребывают в движении именно ради достижения покоя. Кроме того, тело мироздания будет наилучшим в состоянии покоя, а именно — в состоянии самой высшей степени покоя. После того как бег небесного свода, благодаря которому рождаются на свет все начала, будет завершен, на свет уже ничего не будет рождаться. Напротив, тела отдельно взятых людей, ради которых прежде порождалось на свет все остальное, по божественной воле восстанут из земли, ибо так Бог не раз предрек через своих пророков и апостолов и в разные века оживил многих умерших. Кроме того, святые люди даже после своей смерти совершали множество чудес и сейчас каждодневно их совершают. Я оставляю в стороне эти чудеса, так как они неисчислимы. Однако в наше время, в 1477 году, в декабре, и в январе мощи апостола Петра, обретенные в городе Волатерра, явили двенадцать чудес, и притом чудес значительных и явленных всему народу. Эти и другие чудеса являются важнейшими доказательствами грядущего воскрешения мертвых. Это настолько важно, что Авиценна в своих рассуждениях

о метафизических вопросах утверждает, что следует верить божественному авторитету, возвещающему грядущее воскрешение мертвых. Авиценна не заботится о приведении доказательства в столь значительном деле, однако христианские богословы приводят нам убедительные доказательства.

Первое доказательство: единое природное составное начало состоит из души и человеческого тела, и душа присоединяется к телу под влиянием природного побуждения. Из этого явствует, что душа соединяется с телом не только на основании всеобщей иерархии, но и на основании иерархии ее собственной природы. Из этого получается, что пребывание души отдельно от тела противоречит не только всеобщей иерархии, но также противоречит собственной иерархии души. Души, однако, вечно сохраняются после гибели тела. Поскольку то, что противоречит природе, не может быть вечным, то следует, что души когда-нибудь получают обратно свои тела.

Второе доказательство: отдельные души по своей природе склонны оживлять отдельные тела и управлять ими. Ведь таким образом движется природа и провидение жизни, помещенной между вечностью и временем. Дело в том, что жизнь имеет естественную склонность частично к вечности, а частично к временным началам. Природная склонность жизни сохраняется при постоянном сохранении природы. По этой причине души, отделенные от тел, имеют постоянную природную склонность к телам. Но природная склонность не должна оставаться тщетной — это было бы в высшей степени чуждо вселенской иерархии. Стало быть, когда-нибудь души обретут свои тела, к которым они имеют природную склонность.

Третье доказательство: человеческая душа является одной частью того, что состоит из двух частей. Второй частью является тело. Следовательно, душа, будучи отделенной от тела, становится несовершенной душой — так обычно бывает с частью, находящейся вне целого начала, к которому эта часть относится. По этой причине естественное стремление души никогда не обретает покоя. Никогда ни единая душа не станет блаженной, если вновь не получит тела, если не будет приведена к своему целому или если у нее не будет надежды на это.

Четвертое доказательство: добродетелям положены награды, а порокам — наказания. Поскольку награды и наказания в этой жизни не воздаются, они воздаются в другой. Тело и душа оказываются соучастниками и добродетелей, и пороков. Чтобы тело могло быть соучастником как наград, так и наказаний, его вручают душе. Нам не должно казаться абсурдным то, что души, покинувшие свое природное состояние, снова в него возвращаются, так как и планеты то покидают данные им природой обиталища, то снова в них возвращаются. Также и частицы стихий часто выбрасываются за

пределы собственного обитания. Они, долгое время находясь вонне, все равно тяготеют к своему месту обитания и в конце концов снова туда возвращаются.

Для божественного, повсюду сущего качественного превосходства, которое все создало из не-бытия, не представляет никакого труда вновь воссоздать распавшиеся на элементы тела. Но и то же тело будет вновь соткано потому, что для него есть та форма, которая уже была у него прежде, а именно душа. Существует первая и вечная, присутствующая во всех вещах материя. Существует также спутник материи — беспредельное пространство. Принято считать, что каждый человек в этой жизни от рождения и до старости обладает одним и тем же телом, хотя вначале оно увеличивается, а к концу жизни уменьшается. Воскреснет, однако, бессмертное тело, ибо Бог с самого начала так устроил порядок вещей, что рациональной душе, являющейся вечной жизнью и природной формой тела, соответствует подходящая ей материя, а именно тело. Это соответствие задумано так, чтобы тело, подобно душе, существовало всегда, благодаря тому, что душа живет всегда и всегда стремится дать жизнь телу. Такая способность является благом, которое в высшей степени соответствует всеобщему порядку мироздания. Итак, когда Бог, изначально создавший мироздание таким образом, что оно сможет жить, когда, еще раз повторяю, Бог все восстановит вновь, Он, без сомнения наполнит его тем, что более всего соответствует одно другому. Он сделает это для того, чтобы эта прекрасная и присущая всему мирозданию способность не осталась втуне. Кроме того, творение Бога, с прекращением движения мироздания, что предустановлено ради более совершенного состояния — покоя, будет направлено к обретению состояния стабильности. Стало быть, соединенное с душой тело будет существовать всегда.

С другой стороны, порождающие силы природы направлены по меньшей мере на сохранение существования вида, поэтому природа первой получила по жребию от Бога право обладания корнем непрерывного существования. По этой причине стремление Бога к воссозданию ради вечного существования сильнее аналогичного стремления природы. И Бог воссоздаст такого человека, который уже не будет подвержен порче. Он создаст вечного человека не только в отношении его вида — этого Бог мог добиться с помощью обычного рождения людей, но и в отношении численности человеческого рода. Бог воссоздаст вечного человека не только в отношении его души, ибо душу человек имел и прежде, а и в отношении его тела. При повседневном рождении людей к созданному телу присоединяется душа, при воссоздании же, напротив, к душе будет присоединяться тело. Если в настоящее время жизнь составного человека подчиняется условиям его подверженного разрушению

тела, то в будущем она будет следовать условиям бессмертной души. В результате смерть уступит место жизни в согласии с совершеннейшим видом природных начал. Смерть, утратившая свою силу, как вещают пророки, будет поглощена жизнью. Тела восстанут еще и ради того, чтобы воздано было телам по их заслугам — или вечные награды, или вечные кары. Восстанут, таким образом, вечные тела. Прибавь и то, что тела получают воскрешение еще и для того, чтобы души не оставались несовершенными. И поскольку главная забота в этом деле совершенство души, то ей будет дано тело, которое ей более всего подходит. А вечной душе подходит вечное тело. Священное Писание гласит, что от начала времен душе было даровано вечное тело. Но этот дар был утрачен по причине совершённого греха, однако дар будет возвращен, когда Бог, наконец, устроит все мироздание к лучшему.

То, что изначально природное состояние человека было таким, как об этом было сказано выше, доказывается следующим. Насколько человек совершеннее неразумных созданий, настолько же легче, совершеннее и чаще человек должен бы достигать своей цели, нежели они. Однако ныне дело обстоит иначе. Люди, отпав от своей изначальной умеренности, с величайшими трудностями идут к своему счастью. И только тогда люди легко достигнут счастья, когда будут воссозданы в своем первоначальном состоянии. Эта мысль из всех прочих, как кажется, наиболее близка тайнствам Зороастра, Гермеса и Платона, а также стихам поэтов, воспевающих Золотой век \*. Но вернемся к воскрешению из мертвых. Неизмеримое качественное превосходство Бога является этому действенной причиной. Следовательно, та причина, которая выводит умерших людей к бесконечной жизни, соответственно навечно освобождает их от смерти. Ибо только вечная жизнь, как кажется, достойна великого чуда возвращения жизни. В этом деле Всемогущий Бог возвращает тела, настолько подчиненные власти их собственной души, что вечная жизнь души в избытке изливается также на вечное тело. Это естественным образом соответствует превосходнейшей из форм по отношению к подчиненной ей материи, а также в высшей степени соответствует природной иерархии. Природной иерархии заслуг, как считают богословы, весьма соответствует и то, чтобы тела целиком соответствовали душам людей не только касательно их жизни, но еще более в отношении их действий и качеств, ибо эти души соединены с Богом.

Итак, разум, полный божественного света, и воля, исполненная радости и ни с чем не сравнимой способности к действию, придают телу блеск и удивительную способность к движению, для того чтобы тела возносились ввысь к ясности и качественному превосходству небесных тел так, как души поднимаются ввысь к ясности

и превосходству небесных разумов. И не должно казаться удивительным, что человеческое тело, по своей природе имеющее много сходства с небом, благодаря полученному дару вновь обретает небесную форму и внезапно летит ввысь в небесные просторы. Опираясь на бесконечное качественное превосходство Бога, душа увлекает тело в этот полет. Так же и на земле, отделенная от Бога душа воедино соединяется с телом, несмотря на сопротивление его природных элементов, поддерживает его и влечет ввысь. И когда душа соединится с пребывающим выше неба Богом, она сможет, забрав с собой тело, поднять его к эфирным просторам. Ни душа своим проникновением в эфирные просторы не может оскорбить эфир, ни чистейшее тело, само уже почти ставшее эфирным, не может от этого повредиться.

## ГЛАВА 10

### *О том, каково положение нечистой души*

ЧТОБЫ понять, каким после смерти является положение нечистой души, нам следует обратить внимание на нравы и настроения живых людей. Каковы нравы юности, таковы по большей части нравы старости, таковы также и настроения усопших. В здешней жизни рождаются как добродетель, так и порок. С добродетелью рождается награда, а с пороком — наказание. Добродетель — это восходящая награда. В будущей жизни достигнут своего апогея и добродетель, и порок. Награда — это возмужавшая добродетель, порок — рождающееся наказание. Наказание — это порок, достигший своего апогея. Ведь одним и тем же является посаженное семя, созревший урожай и то, что становится кормом для скота. Стало быть, какие семена мы посеем, такого качества урожай нам и предстоит пожинать грядущим летом. Либо мы будем кормиться этими плодами темной ночью в Стигийском болоте\*, либо будем вкушать их ясным днем в Элизейских полях. Как природа, прислужница божественного промысла, поднимает тела наверх из-за их внутренней легкости или заставляет их двигаться вниз по причине заключенной в них внутренней тяжести, так и божественный промысел ведет все начала вперед с помощью присущего им внутреннего закона, схожего с некоей природной склонностью. На основе этого врожденного закона высшие разумы и души управляют под руководством главного правителя всем мирозданием.

Сходным образом, на основании этого закона, души людей сами ведут себя в места, пригодные для их жизни. Жидкости в организме живого существа обладают двумя началами движения, а именно — природным и одушевленным. Благодаря природному началу легкие жидкости перемещаются вверх, а тяжелые вниз. Благодаря одушевленному началу жидкости переносятся преимущественно



к тем членам тела, которые испытывают в них особую потребность в соответствии с требованиями жизни одушевленного существа. Души обладают двумя внутренними началами. Одно начало есть или собственное стремление души, или ее способность к суждению. Другое начало — это божественный закон, укорененный в глубинах души. На основании первого начала нравы могут изменяться в ту или другую сторону. На основании второго начала нравы, движимые некоей внутренней и тайной склонностью, сами приводят себя к благочестивым местам, молитвам и к сообразным этим нравам обязанностям. Платон часто одобряет эту, заимствованную у древних, мысль. Эту мысль повсеместно поддерживают и все платоники. Этот сам по себе благой и божественный закон некоторые люди воспринимают так, что называют благодарность и добро благим божеством, поскольку и благодарность, и добро воздают благом за благие заслуги. Порой же, напротив, они называют это божество Немезидой \*, фурией или злым демоном, поскольку оно ведет грешников к наказаниям. Этот закон, по внутреннему обычаю природы, ведет людей так легко, что ни один из них не ощущает насилия промысла до тех пор, пока не достигнет предела. А между тем мироздание, которое чаще всего приходит в дисгармонию от первоначала движения духовных начал, успокаивается и обретает прежнюю гармонию с помощью второго начала, когда отдельные духовные начала собственным движением по разрядам получают за свои заслуги. Кроме того, у нас нет недостатка в добрых божествах, которых мы называем гениями. Эти гении являются нашими постоянными проводниками и ведут нас убеждением, а не принуждением. Существуют и злые божества, которые являются нашими внешними, если можно так выразиться, врагами, а не проводниками. Платоники считают, что от злых демонов можно защитить себя с помощью философии и жертвоприношений. Что касается посмертной судьбы нечестивых душ, то Платон и Гермес полагают, что такие души, сменив гения, попадают под власть злого демона. Это происходит после того, как их гений отводит их к судье, которого невозможно обмануть, тем более что на отделившихся от тел душах сразу можно распознать все, что они совершили как по природе, так и под влиянием аффектов. Поэтому Сократ говорит в «Горгии» так: «Оставляя в стороне все прочее, я стараюсь понять, каким образом я могу представить судье мою душу в чистоте и здравии, ибо величайшим несчастьем было бы сойти к подземным богам с душой, нагруженной грехами». И в «Горгии», и в «Теэтете», и в «Государстве» Сократ поясняет, что все сказанное не следует воспринимать, как смехотворные сказки. Те, кто отрицают истинность таких вещей, сами смешны. Итак, Сократ наставляет, что следует в особенности стремиться к тому, чтобы сделать добрыми собственные нравы, ибо нравы, говорит он, суть пути, ведущие либо к высшим, либо к низшим богам.

Я полагаю, что стоит подробнее напомнить о том, что пишет об этих вещах Платон в «Государстве» и в книге, посвященной знанию. Он говорит, что достойны насмешки те люди, которые считают, что справедливость и несправедливость зависит от вознаграждения и наказаний, установленных людьми. Напротив, верна та мысль, говорит Платон, которая утверждает, что не те награды и наказания суть истинные награды и наказания, которые следуют иногда и случайно. Истинны те, которые всегда и с неизбежностью причитаются за добродетели и пороки. В своей книге о знании Платон добавляет, что Бог является самой справедливостью, и никакая другая справедливость не может сравниться с божественной справедливостью. Кроме того, истинной мудростью и силой, говорит Платон, следует почитать ту, которая сполна исполняет свое предназначение. Все, что этому не соответствует, являет собой невежество и слабость. В мироздании Платон устанавливает две противоположности. Наверху Платон помещает блаженную божественность, а внизу — лишенное божественности, самое несчастное в мире начало. Он утверждает, что несправедливые люди по причине своего крайнего невежества никогда не замечают, что под влиянием собственной несправедливости они с каждым днем утрачивают сходство с людьми блаженными, с каждым днем все более уподобляясь самым несчастным. Таким является наказание, причитающееся за несправедливость. Наградой за справедливость считается сходство с самым блаженным человеком, несходство с ним — наказанием. К сказанному Платон прибавляет, что несправедливых, иными словами, несхожих с блаженными людьми, не принимают ни в этой жизни, ни в другой — на родине самой справедливости. Напротив, таких людей с извращенным разумом отправляют вниз, в обитель несчастья, которому они уподобили себя при жизни. Такие люди пребывают в печальном, достойном их месте, среди людей, подобных им самим. Наконец, Платон говорит, что некоторые надменные люди привыкли высмеивать такого рода мысли. Но если заставить этих людей отвечать на вопросы и тщательно обосновывать свои взгляды, они уходят, словно достойные осмеяния дети, уличенные, как мы уже заметили выше, в своей полной несостоятельности.

Но давайте вернемся к теме нравов и, разобрав все по порядку, уясним для себя, по какому принципу распределяются вознаграждения и наказания. Однако, прежде чем мы разберем это, следует вспомнить, что хорошие нравы только тогда приводят к счастью, если они более всего ищут любви к Богу, творцу счастья.

В несчастье впадают в первую очередь те души, в которых угасает всякая любовь к Богу. Отсюда происходит знаменитое платоновское изречение — для мудрого мужа законом является Бог,

для неразумного — похоть. Есть и другое — блаженным будет тот, кто покорно подчинил себя божественному закону, несчастным же тот, кто в надменности презирает божественный закон. У живущих людей существуют четыре вида нравов. Бывают люди умеренные (*temperans*), сдержанные (*continens*), неумеренные (*intemperans*) и несдержанные (*incontinens*). Умеренный человек есть тот, чье рациональное начало выносит правильные суждения, у которого чувственные аффекты охотно подчиняются рациональному началу. Сдержанный человек есть тот, чье рациональное начало также выносит правильные суждения, но его аффекты с трудом подчиняются рациональному началу. Несдержанный человек есть тот, у которого рациональное начало судит пусть и неплохо, однако верх одерживают телесные страсти. Неумеренный человек — это тот, рациональное начало которого либо спит, либо чрезмерно искажено доминирующими аффектами. У него все происходит по воле капризов, и рациональное начало не в силах сопротивляться аффектам. Когда мы говорим об умеренности и сдержанности, мы подразумеваем, по платоновскому обыкновению, расположенность и нерасположенность души ко всем видам страстей. В этом заключены обязанности всех нравственных добродетелей. Кроме того, когда мы помещаем фантазию в отделившуюся от тела душу, мы понимаем ее в духе Платона — как внутреннее чувство, которое находится либо в эфирной, либо в воздушной колеснице. Когда этому чувству сопутствует страсть, его помещают непосредственно в воздушной колеснице. Если понимать эту фантазию в духе перипатетиков, особенно в духе Авиценны, то в ней мы видим также аффект и состояние рациональной части души. Эту фантазию, склоняющуюся к телесным страстям и увлекающую душу к материи, рациональная часть души зачала в самой себе, подчиняясь своим чувствам. Авиценна говорит, что душа, словно под влиянием некоей природы, без всякого выбора и размышления, и в этой, и в следующей жизни поворачивается от интеллектуально воспринимаемых начал к чувственно воспринимаемым. Итак, чтобы вернуться к теме нашего разговора, скажем, что в умеренном духе о теле заботится только сила питания. Фантазия не жалуется телу, а рациональное начало его ненавидит. По этой причине, когда исполнен долг заботы о теле, животворная сила довольна своей колесницей. Прочие имеющиеся силы души, которые обыкновенно действовали в умеренном человеке, обращаются к созерцанию заключенной в мироздании истины. Чем свободнее становятся эти силы, тем с большим усердием они занимаются созерцанием истины. В общем порыве эти силы, на эфирной колеснице, мгновенно устремляются в эфир.

Дух сдержанного человека, как и рассмотренный выше, также уносится в небо, но не мгновенно, а с некоторой задержкой.

Ибо в этом духе стремление фантазии не привыкло легко подчиняться рациональному началу. Это происходит по причине телесных прельщений или устрашений, поэтому такой дух с трудом расстается при смерти со всем телесным. Этой печалью дух на время отягощает остроту своего рационального начала. Однако его рациональное начало, привыкшее побеждать печаль, велит ей умолкнуть. Когда жалобы фантазии умолкают, и туман рассеивается, появляется проблеск небесной искры. Душа при напряжении всех своих сил получает возможность посетить свою высшую родину.

Несдержанный дух не сразу обретает свободу и не сразу покидает свою тюрьму, а неумеренный дух никогда не покидает свой карцер. Дело в том, что души несдержанных и неумеренных людей, зараженные телесными страстями, погрузились в этой жизни в такую грязь, что предпочли истинному благу бледную тень блага. Они возлюбили эту тень блага и убоялись ее. В будущей жизни такие души побуждаются к безумию. Одни души обречены на долгое, другие на вечное безумие. При этом душа несдержанного человека находит для себя некоторое лечение. Хотя буйство фантазии обычно может продолжаться долго, однако рациональное начало, привыкшее в этой жизни бороться с ним, точно так же и после смерти сопротивляется безумству буйной фантазии и горюет, что лишает себя обладания вещами возвышенными. Это противление и раскаяние понемногу ослабляют действие фантазии. Чаще это происходит тогда, когда отсутствуют телесные стимулы, питающие подобного рода фантазию. И пусть каждый, истомленный отвращением к каждодневной распущенности, прислушивается к советам исцеляющего его врача. Да будет с таким человеком так, как с тем, кто страдает тяжелыми сновидениями. Поскольку такого больного не может охватить глубокий сон, он начинает убеждать себя, что он спит, но что его терзают тяжкие заботы. От этого уменьшается страх и страдание. Быть может, то же самое случается с несдержанным человеком в подземном царстве. Шум безумствующей фантазии уменьшается настолько, насколько возрастает власть абсолютного рационального начала. Так, наконец, освобожденный дух достигает своего блаженства. Однако в неумеренном духе, пока он вел жизнь земного человека, рациональное начало беспробудно спало либо было целиком подчинено аффектам. По этой причине неумеренный дух переносит с собой, словно собственную природу, непобедимую склонность к телесным началам. Таково состояние духа, как об этом поет Орфей:

Несокрушимы Аида врата и народ сновидений.  
*Orph. Argon. 1140.*

Платон в седьмой книге сочинения «Государство» говорит, что наш дух в этой жизни находится в состоянии глубокого сна и что

он уходит из этой жизни прежде, чем успеваешь восстать ото сна. Далее Платон говорит, что после смерти наш дух погружается в еще более глубокий сон, во время которого тревожится еще более от мучительных сновидений. Такой сон именуется Тартаром \*. Дух увлекает, как утверждает Платон, чрезвычайная любовь к существующему из элементов телу, и когда земное тело распадается на элементы, дух способен тотчас же соткать себе другое тело из паров элементов. Одним только своим желанием дух может соткать себе новое тело из податливой материи. Одним своим дыханием он восстанавливает это постоянно исчезающее тело. Платон добавляет, что такого рода дух вращается вокруг тела и той состоящей из элементов области, к которой он имел склонность и которая продолжает сохраняться и далее. Не должно вызывать удивления то, что душа, как считают некоторые, формирует принадлежащее ей тело, состоящее из паров, и с его помощью получает способность чувственного восприятия — такое тело является достаточно простым и ближе примыкает к душе. Находясь в этом теле, душа посредством своего дыхания дает телу жизнь и способность чувственного восприятия. Если зададут вопрос, какова фигура этого тела, мы ответим на него, опираясь на опыт магов, — из такого рода паров возникают самые разные симулякры разнообразных одушевленных существ. Чему в жизни человек подражал в своих нравах, таким он себя и создаст. И вообще, каким оказался бы внутренне и по настроению человек, если бы это можно было выявить с помощью какого-нибудь чувственного восприятия, такую фигуру он и создал бы в будущей жизни в своем существующем из теней теле. Конечно, при условии, что из сильного аффекта души легкое тело может обрести фигуру и цвет. Как душа при жизни чувствовала страдания плоти, точно так же она будет чувствовать страдания этого нового тела. И страдания будут чувствоваться тем острее, чем само тело будет чище. Но к одному роду чувственных ощущений относятся страдания души, страдания же плоти относятся к другому роду. Так, пожалуй, следует понимать рассказы древних поэтов и писателей о превращении людей в животных. Некоторые, однако, говорят, что душа отнюдь не непосредственно формирует такого рода тело и получает через него чувственные ощущения. Есть души, говорят Гермес и Плотин, которые с помощью некоего магического искусства, которым владеют некоторые демоны, привязываются к статуям этих низших божеств и, по божественному закону отдавая себя телам, предаются воде или огню. От этого души сильно негодуют и страдают. Как бы то ни было, такое страдание Орфей именуется фурией Тисифоной \*, изгоняющей душу из тела, и помещает рядом с душой еще двух фурий, терзающих душу за ее аффекты. Одна из них, Мегера, карает душу за ненависть и за ее страхи перед воображаемым злом. Другая фурия, Алектэ, мучит

душу за ее стремление к воображаемому благу. Платон говорит, что этих фурий подстрекают демоны-мстители. Об этом говорит также и Плотин. Сам Орфей в одном из своих гимнов описывает великого демона-мстителя.

Таковы первые терзания души тех людей, которые страдают помрачением рассудка, вызванного лихорадкой или разлитием черной желчи. Что такое происходит, подтверждают и Авиценна с Проклом, говоря, что существуют некие иррациональные демоны. Этим Прокл желает сказать, что нет ничего удивительного в том, что души несчастных людей становятся иррациональными. Когда прекращается действие пяти наших органов чувств, значительно возрастают действия внутренние. Если ты более всего привык пользоваться своим рациональным началом, то начинаешь предаваться усердному умственному созерцанию. Во время сна то, что является только образами вещей, представляется нам реальным. Мы трепещем от устрашающих видений, обливаемся потом, кричим во сне, пытаемся встать. В еще большей степени страшные видения посещают нечестивцев при смерти или после смерти. Дело в том, что в это время исчезает потребность в питании, прекращаются разнообразные действия внешних чувственных восприятий, уходят заботы о человеческих делах, отпадает потребность в утешении. В нечестивом человеке остается, как считают платоники, одно неистовство фантазии и власть одержимого фантазией рационального начала. Эта фантазия, побужденная ненавистью и страхом, как я уже сказал выше, приводит перед взором умирающего человека длинную вереницу страшных образов. Поэтому то человеку кажется, что ему на голову падает небо, то, что его поглощает бездонная пропасть или пожирает яростное пламя, то, что его поглощает бурный водоворот. Иногда умирающему кажется, что его похищают тени демонов. В результате человек изнуряет свое тело там, куда бросают его яростный порыв его большой фантазии и воля злого демона. Так говорят Гермес и Платон. Такие наказания терпит нечестивец от Мегеры за свою ненависть и страх. Алектосысылает на него такого рода помышления и аффекты за его страстную любовь ко всему телесному. Так, старики, распутно проведшие свою юность, в старости страдают вдвойне. С одной стороны, они продолжают пылать страстью к наслаждениям, а с другой — лишены всякой возможности утолить свое желание, если только не впадают в безумие. Так в подземном мире несчастные люди мучаются от человеческих дел и желаний своей прежней жизни и не имеют надежды на их исполнение, хотя порой им кажется, что они почти достигли цели своих наслаждений. Однако, тем самым, они обрекают себя на еще большие страдания — Сарданапал лишен любовных объятий, Мидас не может прикоснуться к золоту, Тантал напрасно жаждет еды и питья, Сизиф не может дойти до вершины

горы. Столь велика сила фантазии, столь силен ее порыв, когда ее власть безраздельна или когда в человеке из-за долгого подчинения фантазии укореняется вызванное ею состояние.

Изложенное нами выше подтверждает Олимпиодор в своем комментарии на платоновского «Федона». Опираясь на Платона, он говорит о трех группах пороков. Первая группа легко поддается исцелению, ибо не касается состояния души. Вторая, по утверждению Олимпиодора, плохо поддается лечению, поскольку пороки связаны с состоянием души. Им, однако, можно сопротивляться, и поэтому еще остается место для раскаяния. Наконец, третья группа пороков совершенно не поддается исцелению. Эти пороки укореняются в душе, им невозможно сопротивляться, и, следовательно, не остается места для раскаяния. Платоники приурочивают первую группу пороков к Ахеронту, вторую — к Флегетону и Коциту, а третью — к Тартару, откуда, по словам Платона, нет возврата.

Такое же число ступеней определяется в «Федоне» для добрых людей. Там находятся души невинные и благочестивые, но не сведущие в философии. Беззаботно, вместе с воздушными телами, они пребывают в воздухе. Что касается душ, преданных философии государственного устройства, то они, со своими светлыми небесными колесницами, пребывают на небе. Наконец, самые чистые души живут бестелесной жизнью в пространстве над небом. Орфей указывает девять предназначенных душам сфер. Для честных людей Орфей выделяет либо восьмую сферу и планеты, либо находящуюся ниже планет эфирную область. (При более тщательном рассмотрении, как мы об этом сказали выше, оказывается, существует девять сфер.) Для людей средних Орфей определяет воздух, воду и землю. Наконец, местом негодяев Орфей называет Ахеронт, Коцит и Перифлегитон\*, куда путь девять раз преграждает обтекающий царство мертвых Стикс. Число девять названо потому, что прегрешения совершаются либо по причине аффектов, либо в силу возбудимого или заторможенного состояния души. И каким бы образом ни совершали люди проступки, они согрешают помышлением, словом и действием. Отсюда девять степеней грехов и девять степеней наказаний. Знаменитым пророчеством Марона в его шестой книге нельзя ни в коем случае пренебрегать из-за того, что оно поэтическое. В нем он отчасти следует Гермесу, а частично Платону. Марон\* описывает четыре аффекта, которые возникают в результате действия четырех жидкостей. От огненной желчи рождается стремление, от наполненной воздухом крови — желание, от черной землистой желчи — страх, из-за водянистой крови возникает слизь, боль и слабость. Далее Марон добавляет, что из четырех этих аффектов в душе возникают четыре влияющих на тело состояний. Эти состояния несчастные люди забирают

с собой со смертью, чтобы очиститься от них с помощью четырех стихий. Для этого очищения, как считает Марон по примеру Платона, в подземном мире имеется четыре, специально для этого предназначенных места, в которых слышатся рев и грохот Ахеронта, Коцита, Флегетона и Тартара. В Элизейских полях \* Марон также называет четыре части — четыре троицы знаков зодиака, которые соответствуют четырем родам добродетелей, с помощью которых одолеваются четыре аффекта, после чего очищенный разум может воспринимать небесный свет. Следует знать, что в число платоников не нужно допускать тех, кто считает, что души, пребывающие на самом деле в планетарных сферах, огне и чистом воздухе, находятся в подземном мире. На каком основании следует думать, что эти души находятся там, если они среди блаженных в телах, столь легко подчиняющихся власти духов, что не отрываются от созерцания божественных начал? Только одну часть мироздания, где в неистовой дисгармонии бушует смешение стихий, мы должны, на платоновский манер, именовать подземным царством.

И чтобы, наконец, кратко и целиком охватить мысль древних богословов о положении души после смерти, скажу так: они считают, что только божественные начала, как мы уже говорили в другом месте, являются истинными вещами. Все прочие начала являются их образами и тенями. Поэтому благоразумные люди, прилежно занимающиеся изучением божественных начал, бодрствуют (*vigilare*) в сравнении с прочими людьми. Что касается людей, отнюдь не наделенных благоразумием, занимающихся совсем другими вещами, то они, словно погруженные в глубокий сон, становятся жертвами обмана сновидений. И если, пребывая в этом сне, они умрут до того, как проснутся, их, после кончины, будут продолжать мучить куда более жестокие видения. Тот человек, который при жизни занимался истинными вещами, после своей смерти обладает полнотой истины. Тот же, кто при жизни следовал ложным началам, после смерти страдает от крайней лжи и обмана. Первый наслаждается истинными вещами, второй страдает от ложных видений. Поэтому учитель жизни Христос часто наставляет нас так: Бодрствуйте, говорит Он, бодрствуйте, дабы не застал вас Господин ваш спящими. В другом месте Христос говорит так: Пришло время, вставайте, пойдемте отсюда. Но что иное может означать призыв к пробуждению, как не признание того, что человек спит в своих чувственных ощущениях? Что может означать призыв встать и уйти, как не призыв обратиться при помощи своего разума к Богу? Я считаю, что не следует обходить молчанием некую сокрытую от страдающих, но в высшей степени существенную причину их наказания. Причину эту Платон называет в «Тимее», «Горгии» и «Государстве». Объяснение этой причины дает Ориген. Бог изначально уравновесил душу с помощью гармонии составляю-



щих ее духовных частей, сил и движений. Это равновесие в людях неуравновешенных и несправедливых постепенно расшатывается, а в людях, обреченных на осуждение, почти полностью разрушается, что неизбежно ввергает дух в сильное горе и страдание, даже если он не ведает, по какой причине возникает его страдание. Между тем с исчезновением природного равновесия телесных и духовных начал, а также природного равновесия жидкостей и частей тела страдание возникает неизбежно, даже если страждущий человек не знает причины своей болезни. Христианские богословы не станут отрицать, но с готовностью, как я полагаю, согласятся, что наказание состоит в осознании осужденной душой, что она навечно лишена созерцания Бога. Это осознание является наивысшим из наказаний, так как Бог является той целью, ради достижения которой мы были рождены на свет, достигнуть которую мы все стремимся и делаем для этого все. Поэтому намного томительнее природная жажда, которая побуждает жаждущего к достижению этой цели, чем простая жажда воды. Если человек впадает в состояние ступора, усыпленный снотворным маковым соком, он хотя и будет погибать от жажды, не почувствует ни ее, ни причиняемый ему этой жаждой вред. Когда же действие макового сока прекратится, человек почувствует жажду и ощутит страдание. Так и наш дух, испив летеиской воды, совершенно противоположной Богу реки, которая есть река материи, он полностью теряет способность чувственно воспринимать божественные начала, он не чувствует страданий, причиняемых естественной жаждой Бога. Но когда это оцепенение проходит, человек испытывает острейшую жажду и жесточайшие муки. Если возможно помыслить, что мы находимся вдали от Бога, то в наших повседневных заботах мы можем этого не замечать. А заметив это, начинаем надеяться, что в скором времени вернемся к нашему Отцу. Но там у несчастных нет утешения, их не радует никакая надежда. Оттого-то это место и можно назвать Ахероном. Наказание их усиливает также то, что они знают, что по своей вине лишились столь великого блага. Эти люди поэтому бесконечно ненавидят самих себя, что может быть обозначено названием реки Стикс. Сюда добавляются еще и исполненные горести и страха жилища Тартара, а также место истязания человеческой плоти, которое по вызываемому им чувству называют Флегетоном, а по присущему ему духу — Коцитом.

О среднем положении душ, как его  
в особенности представляют  
себе философы

Часто возникает вопрос о судьбе душ людей, которые покинули свои тела ранее того возраста, в котором принято делать жизненный выбор. Платон пишет, что житель Памфилии Эр, воскресший

после смерти, рассказал много удивительного о положении других душ. Но из этого не все является достойным упоминания. Авиценна в своей «Метафизике» говорит, что те души, которые еще не успели совершить ничего хорошего или плохого, по доброте божественного милосердия получают для себя некое благо. Если бы нам довелось встретить на этот счет какие-то философские предположения, то мы смогли бы высказаться об этих вещах так: этим душам выпала отличная от общего порядка участь. Но божественная мудрость, не допускающая ничего, выходящего за рамки всеобщего порядка, все приводит к некоей скрытой от нас, но явной для высших сил норме. Может быть, Бог поместил между крайними, далеко отстоящими друг от друга началами, множество средних начал? Быть может, Бог поместил в середину жребиев — между жребиями самых блаженных и самых несчастных людей как более всего между собой различных — великое множество иных жребиев? И в результате может существовать не меньшее число степеней тайной иерархии духов, чем их имеется в явной телесной иерархии, и отсюда — множество блаженных душ и множество душ несчастных людей. С другой стороны, могут существовать и менее блаженные, и менее несчастные души, а кроме того, могут быть занимающие среднее положение души, которые не относятся ни к числу блаженных, ни к числу несчастных. Если блаженным является тот, кто наслаждается в Боге божественными наслаждениями, то несчастный — это тот, кто нигде не способен почувствовать божественный аромат, но постоянно жаждет этого. Отсюда, менее блажен тот, кто в Боге получает меньшие наслаждения, а менее несчастен тот, кто меньше жаждет и меньше страдает. Наконец, средним является человек, который ощущает некий аромат творений Творца и живет, довольствуясь ощущением этого аромата. По этой причине философы могут сказать ребенку, что души не должны укорять Бога за несправедливость. Если они лишены возможности обладать высшим благом, то при этом свободны от опасности крайнего зла. С другой стороны, возможно, души не изливают никаких жалоб, если полный природных форм свет божественного Солнца, создающий все природные начала, вливается в чистоту души, не омрачаемую тучами телесных аффектов. Этот божественный свет, как утверждает Тимей, демонстрирует как порядок всего мироздания, так и самого создателя этого порядка в его творении настолько, насколько творение может вместить в себя своего Творца, повелевающего душе довольствоваться этим благом.

Как в человеке между плотным телом и душой находится дыхание (*spiritus*), и как в аффекте между страданием и наслаждением находится состояние отсутствия страдания (*indolentia*), так и в рациональном начале человека между знанием и незнанием

существует правильное мнение (*opinio recta*). С другой стороны, в мироздании между светлыми и темными частями расположены прозрачные области. Точно так же среди отделенных от тел духов существуют такие, которые блаженно формируются на небесах божественным сиянием и божественным светом. И наоборот, существуют такие, которые, находясь вблизи земли, жалким образом лишены и того, и другого. Но между ними, в более чистом воздухе, обитают средние духи, на долю которых не достается божественного сияния, но приходится вдоволь божественного света. Нужно, однако, помнить то, о чем мы уже говорили в другом месте, что блеск, пребывающий на Солнце, отличается от истекающего от Солнца и разливающегося повсюду солнечного света. От солнечного блеска и солнечного света отличается также вливаемый снаружи в наши глаза солнечный луч. Одно дело — бесконечный блеск, пребывающий в Боге, которым единственно наслаждается Он сам и посредством которого чистые разумы наслаждаются божественной добротой, и другое дело — общий свет, обильно разливающийся по всем светлым разумам, с помощью которого, словно созданного и приходящего извне, отдельные разумы (лишь бы только они не отворачивались от него) созерцают все созданное Богом. Созерцать в этом свете самого Творца разумы не в состоянии, разве только, воспламененные этим светом, они сами в него перенесутся. От этого божественного блеска и общего божественного света отличен некий луч, свойственный отдельным началам и сделавшийся естественным для разумов. Этот луч остается в разумах даже после того, как они претерпевают изменение и уходят из этой жизни. На первой ступени иерархии стоят блаженные разумы. На второй — разумы, хотя и не ставшие блаженными, но и не испытывающие несчастья, живя довольными своим положением. На третьей же ступени находятся человеческие души, скованные либо собственными телами, либо телесными аффектами и уже по этой причине являющиеся несчастными. Они бывают счастливы только своей надеждой. Самые несчастные люди находятся ниже этой ступени. Их уделом остается только луч, однако для них он туманен и жгуч, лишая душу надежды увидеть однажды чистый свет. Но какой-нибудь платоник, возможно, представит это следующим образом. Бог создал разумы ради первого света, и души готовят себя следовать за ним, движимые желанием познать божественную доброту и любовь к ней. Дело в том, что познание формирует души с помощью света, а любовь переформирует их. Если это так, то, похоже, божественная справедливость желает того, чтобы все разумы всегда имели возможность и случай для познания Бога и любви к нему.

Однако многие люди умирают еще до того, как начинают пользоваться своим разумом, а некоторые с самого начала рождаются

на свет глупцами. Поскольку в этих случаях неумолимый злой рок отнимает у людей возможность пользоваться разумом, то было бы разумным следующее. Можно надеяться, что благодаря божественному провидению эта возможность дается таким людям каким-то иным образом, либо в этой, либо, по крайней мере, в другой жизни, дабы никто не был безвинно лишен самой цели существования своего вида по причине того, что души этих людей при своей жизни не имели умственных способностей. Однако и эти души, покинув тела, познают Творца в его творениях, освещенных светом, о котором мы уже рассказали. А узнав своего Творца, они начнут пылать к нему такой любовью, что в определенное время обретут способность следовать за этим светом. Я говорю «в определенное время», поскольку только ангельские разумы, как если бы они полностью пребывали в вечности, то свободно отправляются в путь, то предаются покою. Души же, по своей природе привязанные к временным началам, совершают свой труд лишь какое-то время, ибо долго трудиться они могут, только пребывая в теле, а вне тела лишь весьма краткое время. Души смогут следовать за божественным светом лишь с того момента, когда перенесутся в ангельскую природу. И хотя души, подвергающиеся непрерывным очищающим наказаниям, пребывают в гораздо худших местах, они тем не менее постоянно восстают к блаженству. Неудивительно, что души, помещенные недалеко от области, где отсутствует страдание, всегда могут встать на путь, ведущий к блаженству. Так преимущественно думают философы о посмертной участи детей. Однако о тех людях, которые по самой своей природе полностью лишены проблеска разума, вопрос намного сложнее, нежели с детьми. Если эти люди живут долго, они обретают привязанность к материи — основе мироздания. Эта привязанность к материи обычно отвлекает от Бога, ибо Бог есть вершина мироздания. Эту привычку к материи душа не утрачивает даже после ее отделения от тела, вновь обращая ее к материи и тем самым отвлекая ее от Бога. Между тем блаженство положено только тем, кто обращен к Богу. Но если эти люди несчастны из-за того, что рок препятствует их обращению к вершине мироздания, то они несчастны не по своей вине. Напрасно Бог предлагал бы обратиться к нему тем людям, которые не способны это сделать. Какой-нибудь перипатетик, возможно, сказал бы на это, что у глупых людей из-за вечного перенапряжения их фантазии рациональное начало бездействует до такой степени, что не имеет привычки трудиться. Он скажет также, что сама принадлежащая глупому человеку фантазия, пребывающая не столько в душе, сколько в одушевленном теле, тотчас прекращается вместе с распадением составного начала, а поэтому, скажет перипатетик, человеческому разуму, которому не препятствует никакой природный луч, ничто не помешает тотчас

же обратиться к Богу. Разум, де, воспринимая повсюду разлитый божественный свет, воспламенится и, воспламененный, обретет любовь. Под воздействием же любви разум, дескать, с еще большим рвением обратится к Богу и в короткое время обретет блаженство без всяких предварительных заслуг со своей стороны. Платоники же считают, что привязанность к материи коренится даже в фантазии, переливаясь оттуда в сочувствующее ей рациональное начало, если только рациональное начало не сочувствует фантазии по принуждению. Платоники скажут, что прежде всего следует полностью устранить эту привязанность, отвращающую душу от всего иного — если привязанность проявляет себя достаточно часто. В этом упразднении привязанности к материи действует высокое качественное превосходство как гения, так и Бога. Платоники полагают, что под влиянием божественного промысла принимается не меньше решений, чем под влиянием самих тел. Так природа, оказавшись не в состоянии изгнать телесную болезнь и вернуть здоровье с помощью собственного качественного превосходства, делает это, найдя подкрепление и помощь во врачебном искусстве. То же самое происходит и с разумами, у которых недостает природной способности изгонять телесные привычки. В этом случае всемогущий Целитель счастливо справляется с этим, либо опираясь на собственное качественное превосходство, либо пользуясь помощью своих служителей. Платоники будут уверены в том, что природному порядку соответствует то наиболее ценимое божественное милосердие, которое проявляет себя здесь самым очевидным образом. Ведь божественное милосердие не допускает осуждения безвинных. Тот, кто, не имея за собой вины, на время лишен возможности получить вознаграждение, однажды Божьей волей эту возможность получит, причем надежную возможность, я это подчеркиваю. Такая возможность не может ускользнуть от своего владельца, ее, с Божьей помощью, можно заслужить за короткое время. Так считают платоники. Нам же, чтобы не судить глупо и по-детски о детях и глупых людях, следует сделать такое умозаключение. К нему нас ведет, преимущественно по догадке, дорога, проторенная философами. Но поскольку человеческие соображения, касающиеся вещей божественных, часто весьма ошибочны, мы считаем, что для нас будет намного лучше и безопаснее с низжайшей покорностью вверить себя святым христианским наставникам.

## *Заключение*

БОГ уделил людям не одинаковую с прочими одушевленными созданиями цель жизни. Мы показали это сначала с помощью общих понятий, затем с помощью наших собственных аргументов и, наконец, с помощью образных примеров и ответов на вопросы. Я полагаю, что нам следует остерегаться отдавать наши предпочтения ненадежному моменту ускользающей от нас жизни в сравнении с бесконечной вереницей грядущих веков. Давайте будем помнить о том, если в нас присутствует разум, что мы неспособны благополучно существовать или жить совершенным образом, или счастливо интеллектуально воспринимать, если нас не сформирует та сущность, которую мы получили от сотворившего нас Бога, дыханием которого мы дышим и двигаемся. Благодаря его интеллектуальному восприятию мы получили способность интеллектуально воспринимать его самого. Благодаря ему озаренные божественным светом мы каждодневно созерцаем все сотворенное им и усердно ищем нашего Творца. Под руководством Бога мы достигнем этой последней ступени природы, если только по мере наших сил сумеем отделить аффект нашего духа от самой материи, являющейся низшей ступенью природы. Насколько мы удалимся от материи, настолько же мы приблизимся к Богу. Мы живем, насколько это возможно, предпочитая Бога радостям этой обманчивой жизни, но начнем же, наконец, жить Его жизнью на вечные времена. Аминь.

Свидетельство автора о своих сочинениях. Во всем, что мною написано в данном сочинении либо в каком-либо другом месте, я пребываю в желании утверждать только то, что одобряет Церковь.

К О Н Е Ц

### Примечания

С. 21 — *Лоренцо Великолепный* (1449–1492) — третий по счету правитель Флоренции из дома Медичи, внук Козимо Старшего. Огромные богатства дома Медичи, а также прекрасное гуманистическое образование, полученное в юные годы, сделали Лоренцо одним из самых известных людей не только в Италии, но и в Европе. Занятия античной литературой и философией, а также дружба с флорентийскими гуманистами позволили Лоренцо Медичи стать признанным и достойным покровителем Флорентийской Платоновской академии, руководителем которой являлся Марсилио Фичино. Лоренцо Медичи был также широко известен как талантливый и оригинальный поэт, писавший на итальянском и латинском языках.

— *Платон* (427–347 до н. э.) — выдающийся философ, ученик Сократа. После смерти своего учителя совершил несколько поездок (Сицилия и Великая Греция), во время которых близко сошелся с пифагорейцами и основательно познакомился с их учением. Около 387 г. основал в Афинах собственную школу, названную «Академией». В 366 и 361 гг. совершил две поездки в Сиракузы к тирану Дионисию Младшему в тщетной надежде реализовать там свои идеи построения идеального государства. От наследия Платона сохранились 34 философских диалога, сборник из 13 писем, а также «Апология Сократа» — подлинная или приписываемая Сократу запись речи, произнесенной им на суде в свою защиту. Для Марсилио Фичино Платон является венцом древних философских учений, автором, полнее всего выразившим мудрость древности. Наиболее важными источниками для Фичино стали сочинения Платона «Тимей», «Парменид», «Федр», «Пир», «Политик», а также ряд книг платоновского «Государства».

— *Аврелий Августин* (354–430) — знаменитый христианский богослов, признававший поступательное развитие человеческой личности и человеческого сообщества. Автор знаменитых сочинений

«О Граде Божьем» и «Исповедь». Последнее из названных сочинений положило начало жанру исповедальной литературы. Марсилио Фичино ставит бл. Августина в один ряд с Иоанном Богословом и Фомой Аквинским, несмотря на то, что во взглядах Августина и Фомы Аквинского существовали существенные различия.

С. 23 — *Демокрит* из Абдер (460–371 до н. э.) — главный представитель античного атомизма. Им было написано большое число философских и естественнонаучных произведений, от которых до нас дошел ряд небольших фрагментов в передаче древних писателей. Как и его учитель Левкипп, Демокрит исходил из того, что сущее вечно, телесно, качественно, однородно и неизменно. Для объяснения множественности сущего, движения и качественного изменения, он допускал не сущее — пустоту, которая разделяет сущее на неделимые, полные, качественно однородные частицы — атомы. Они — различны по величине. Происхождение и гибель вещей происходят, согласно Демокриту, благодаря соединению и разделению атомов. Творчество Демокрита оказало большое влияние на Эпикура и Лукреция.

С. 24 — *Гераклит* из Эфеса (540–480 до н. э.) — древнегреческий философ. Происходил из аристократического рода и сохранял элитарные антидемократические убеждения. Был противником ионийских греков, поднявших в 500 г. восстание против персидского владычества. Из сочинения Гераклита «О природе» сохранились лишь фрагменты. Первооснову мироздания Гераклит усматривал в постоянном движении, течении и изменении вещей. Материальной субстанцией, воплощающей в себе движение и изменение, был для Гераклита огонь. Из огня вышли вода, земля и воздух, они же вновь возвращаются в огонь. Таким образом происходит постоянное движение и обновление, которым руководит Логос, представляющий собой закон мироздания. Все происходящее имеет причиной борьбу противоположных начал. При объединении противоположностей возникает гармония. В области познания отрицал достоверность восприятия органов чувств. За нарочитую неясность своего изложения Гераклит получил прозвание «темного». Учитывая нынешнее фрагментарное состояние наследия Гераклита, «темнота» его изложения еще более возрастает.

— *Манилий* (Марк Манилий) — римский поэт эпохи императора Тиберия (14–37), автор дидактического эпоса под названием «Астрономия» в 5-ти книгах. Содержанием поэмы является поэтическое переложение существовавших в то время астрономических знаний с уклоном в астрологию. В основе поэмы Манилия лежит сохранившийся до наших дней дидактический эпос греческого ученого и поэта Арата из города Солы под названием «Феномены» («Явле-



ния»). Манилий с большим талантом переработал сочинение своего предшественника. Марсилио Фичино, несмотря на свою глубокую религиозность, проявлял большой интерес к астрологии и влиянию звезд, а также минералов и металлов на человеческую жизнь.

— *Анаксагор* из Клазомен (500–428 до н. э.) — натурфилософ, друг Перикла, преподавал в Афинах. Сохранился фрагмент его сочинения «О природе», где Анаксагор утверждает, что не существует ни рождения, ни гибели, ни качественных изменений, а есть только соединение и разъединение различных веществ. Не признавал существования богов. Считал, что противоположное воспринимается через противоположное, и что вещи обладают теми качествами, которыми наделяют их наши чувства.

— *Гермотим* из Клазомен — полупоупендарный греческий философ ранней эпохи (время жизни не установлено). Диоген Лаэртский рассказывает, что душа Пифагора первоначально жила в Эфалиде, затем в троянце Евфорбе и далее в Гермотиме, перейдя затем в делосского рыбака Пирра и наконец в самого Пифагора. При этом душа помнила все, что с ней происходило как при жизни, так и после смерти. Имя Гермотима служило впоследствии доказательством того, что душа может покидать тело и свободно странствовать по миру. По преданию, когда душа Гермотима во сне покинула его тело, жена Гермотима выдала тело мужа его недругам, и те сожгли его.

— *Варрон* Марк Терренций (116–27 до н. э.) — антиквар (исследователь старины), ученый-энциклопедист. Ученик известного римского грамматика Элия Стиллона. Посвятил свою долгую жизнь исследованиям древней римской политической и религиозной истории, а также вопросами филологии. Уже при жизни обладал огромным научным авторитетом.

С. 34 — *Гермес* Трисмегист (Трижды Величайший) — вымышленный автор большого корпуса религиозно-философских, мистических, астрологических и прочего рода сочинений, представляющего собой соединение достижений античной науки и философии с восточными мистическими учениями. Создание корпуса относится к позднему эллинистическому периоду. Марсилио Фичино, подобно многим, ошибочно считал герметический корпус очень древним.

— *Плотин* (205–270) — значительнейший из философов-неоплатоников. Отказавшись от подробных комментариев к сочинениям Платона, Плотин создал на их основе свою собственную, обогащенную достижениями позднеантичной философии систему. Марсилио Фичино сделал полный перевод «Эннеад» Плотина на латинский язык, снабдив его собственными, сохраняющими и ныне свою ценность комментариями, которые были полностью опубликованы в оксфордском издании Плотина в 1835 г.

— *Тимей* Локрийский (из Локр Эпизефирских) — представитель пифагорейской школы, именем которого Платон назвал свой известный диалог.

— *Тимей* (356–260 до н. э.) — греческий историк из г. Тавромений (о. Сицилия). Написал историю западной части Средиземноморья, сосредоточив свое внимание на истории Сицилии и Великой Греции. Фрагменты его сочинения сохранились во «Всемирной истории» другого сицилийского историка Диодора (I в. до н. э.).

С. 35 — *Река Забвения*, или Лета — в греческой мифологии река подземного царства, глоток воды из которой заставлял умерших забыть всю свою прежнюю земную жизнь. В 6-й книге «Энеиды» Вергилия души героев и праведников перед своим возвращением к земной жизни пьют воду Леты, лишаящую их всех прежних воспоминаний.

С. 36 — *Аверроэс* — латинизированная форма имени Ибн Рушда (1126–1198), арабского философа и врача, комментатора Аристотеля и Платона, а также автора собственных философских сочинений. Арабские переводы с древнегреческого и комментарии Аверроэса легли в основу первых латинских переводов Аристотеля, отчего возникла поговорка, что Аристотель вернулся в Европу в восточной чалме. По мысли Аверроэса, религиозная истина может познаваться философским путем. Им также утверждался принцип постепенного интеллектуального развития человеческого общества. Марсилио Фичино мог знать сочинения Аверроэса по существовавшим в его время латинским переводам. В последующих книгах своей «Платоновской теологии» Фичино будет яростно полемизировать с Аверроэсом главным образом по причине того, что арабский философ отрицал бессмертие человеческой души.

— *Аристотель* (384–322 до н. э.) — знаменитый древнегреческий философ-энциклопедист, систематизатор накопленных к его времени познаний в самых различных областях, основоположник формальной логики, создатель силлогистики. Согласно Аристотелю, идеи суть внутренние движущие силы вещей, неотделимые от них, а источник движения и изменчивого бытия — вечный и неподвижный «ум», нус (перводвигатель). Аристотель имел множество учеников и последователей — перипатетиков. К числу наиболее известнейших относят Феофраста, Эвдема, Гераклида Понтийского, Деметрия Фалерского, Дикеарха, Аристоксена, Стратона из Лампсака, Ликона из Трояды, Аристона Кеосского, Критолая из Фаселиды, Диодора Тирского, Гермиппа Смирнского и Сотиона Александрийского. Кроме Аристотеля только Феофраст представлен сколь-либо полно. Сочинения всех остальных, в том числе и не упомянутых в приведенном списке, представлены лишь отдельными цитатами у позднеантичных и византийских авторов.

Собственное учение Аристотеля следует отделять от средневекового арабского и европейского аристотелизма, от которого Марсилио Фичино старается себя дистанцировать.

С. 37 — *Прокл*, по прозвищу Диадокх (Преемник) (412–485) — неоплатоник, комментатор Платона. Фичино хорошо изучил комментарии Прокла и часто на них ссылается.

— *Сириан* из Александрии (ум. не позже 438 г.) — философ-неоплатоник, глава Платоновской Академии в Афинах, комментатор Платона и Аристотеля, философию которого он считал преддверием к философски-мистическому учению Платона. Как и все неоплатоники, Сириан ставит философию в ближайшую связь с мистериями и оракулами и с деятельностью обожествленных Орфея и Пифагора, учит о вечности мира, о душе звезд, о разделении нематериальных существ на богов, демонов, героев и души (между богами и демонами он помещает ангелов).

С. 47 — *Зороастр* — полулегендарный персидский религиозный реформатор, отдельные изречения которого, возможно, позднего происхождения, были известны Марсилио Фичино в древнегреческом переводе.

С. 48 — *Авиценна* — Ибн Сина (ок. 980–1037) — мусульманский ученый, философ, врач, жил при дворах различных правителей в Средней Азии и Иране. В философии был сторонником идей Аристотеля и Платона. Его сочинения были популярны как на Востоке, так и на Западе.

С. 49 — *Дионисий Ареопагит* — христианский писатель рубежа V–VI вв., один из представителей поздней патристики. Считалось, что Дионисий был членом афинского суда Ареопага, откуда и происходит его прозвание. С его именем связывают так называемый «*Corpus areopagiticum*», включающий в себя 4 трактата — «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах» и «Таинственное богословие». Кроме того, в это собрание входят 10 посланий, написанных в духе христианского неоплатонизма. Дионисий Ареопагит признавал невозможность определить Бога и описать его словами, т. е. придерживался апофатического богословия. При этом он допускал возможность познания Бога путем восхождения по иерархической лестнице земных аналогий, что представляет собой катафатическое богословие. Представления о церковной иерархии тесно связаны у Дионисия Ареопагита с небесной иерархией, представляя проекцию горнего мира на мир земной. Дионисий Ареопагит оказал значительное влияние на византийское богословие, а в Европе — на Фому Аквинского и Марсилио Фичино. У последнего иерархическое построение мироздания несет на себе явные следы знакомства с сочинениями Дионисия Ареопагита.

С. 50 — *Ямвлих* из Халкиды (245–330) — философ-неоплатоник, ученик Порфирия. Стремился соединить неоплатонизм с пифагореизмом, восточной мистикой и теургией. Развивал учение о душе. Автор трактата «О пифагорейской жизни».

С. 62 — *Манихеи* — приверженцы проникнутого гностическими идеями религиозного учения, получившего свое название по имени своего основателя, перса Мани. В конце периода античности, наряду с христианством и митраизмом, манихейство было одним из важнейших религиозных течений. Манихейские идеи нашли свое продолжение в средневековой Европе. Для манихейства характерно отсутствие изображений бога. Главный религиозный смысл манихеи видели в постах и молитвенных радениях. Разбору и критике их учения посвящена значительная часть «Исповеди» бл. Августина.

— *Гностики* — представители религиозного течения, получившего свое название от слова «знание», или «познание». Гностицизм возник в поздней античности. Он представлял собой соединение иудейских, иранских и эллинистических представлений о божестве. Гностики представляли себе мир как противостояние добра и зла. Человек и мироздание рассматривались ими как противопоставленные друг другу части. Материя и тело трактовались как творения «Демидурга», бога-творца, ведущего битву со злом и, в конечном счете, его побеждающего. Гностики считали, что спасение человека состоит в осознании им, что его душа является частью божественной материи, стремящейся вновь соединиться с божеством в потустороннем мире.

С. 66 — *Орфей* — в греческой мифологии сын фракийского речного бога Эатра (вариант: Аполлона) и музы Калиопы, певец и музыкант, наделенный магической силой. С именем Орфея связана система религиозно-философских взглядов (орфизм). Орфизм как термин возник от поэтических произведений, ложно приписанных Орфею и, вероятно, созданных в VI в. до н. э., — так называемые орфические гимны. До нашего времени дошел сборник Орфических гимнов, состоящий из небольших произведений, а также так называемая Орфическая аргонавтика на греческом языке весьма позднего происхождения (начало III в. н. э.). Марсилио Фичино ошибочно принимал указанные сочинения за подлинные сочинения самого Орфея и относил их создание к очень раннему времени.

С. 67 — *Фантазия* (*phantasia*) — в античной философии, особенно у стоиков, этим словом обозначалось умственное представление, являющееся нашему сознанию в связи с каким-либо обстоятельством. Фантазия, согласно стоикам, может быть как истинной, так и ложной. Задачей философа является испытание каждой фантазии, принятие ее или отвержение.

С. 71 — *Юлиан Отступник* (332–363) — римский император, философ-неоплатоник, принципиальный противник христианства. Автор ряда апологетических произведений в защиту ценностей античной культуры. Его реставрация языческой религии не имела под собой твердой опоры и рухнула после смерти самого Юлиана.

С. 73 — *Парменид Элейский* (р. ок. 540 до н. э.) — натурфилософ, основатель и яркий представитель элейской школы философии, характеризующейся метафизическим учением о неподвижном сущем. Происходил из богатого и знатного рода, занимался политической деятельностью и составил законы для своей родины. По свидетельству Диогена Лаэртского, Парменид был учеником пифагорейца Аминия и членом пифагорейского союза. Автор поэмы «О природе», в первой части которой излагается учение об истинном бытии, а во второй — учение о кажущемся мире.

С. 78 — *Эпикурейцы* — последователи афинского философа Эпикура (341–270 до н. э.), материалиста и атомиста. Его учение о невмешательстве богов в дела людей, по сути, было равно завуалированному атеизму. Марсилио Фичино через Плутарха, Диогена Лаэртского и, в особенности, через поэму Лукреция Кара был хорошо знаком с учением Эпикура. К поэме Лукреция он даже составил собственный комментарий, который позднее, по его собственным словам, уничтожил. В «Платоновской теологии» уделено много места полемике с Эпикуром.

С. 83 — *Мойры* — Лахесис, Клото, Атропос — в греческой мифологии сестры Мойры (богини судьбы), у римлян они именовались Парками. Считались дочерьми Зевса и Фемиды. Их часто изображали в виде престарелых женщин. Чаще всего встречаются три приведенных выше имени. Сестры делили между собой божественные функции — Клото пряла нить человеческой жизни, Лахесис отмеряла длину этой нити для каждого человека, а Атропос отрезала отмеренную часть нити.

— *Эпикур* — см. примеч. к с. 78 — *эпикурейцы*.

С. 91 — *Перипатетики* — см. примеч. к с. 36 — *Аристотель*.

С. 96 — *Фома Аквинский* (1225–1274) — итальянский философ и теолог, член ордена доминиканцев. Сформулировал пять доказательств бытия Бога; автор важнейших систематических разработок в сфере схоластической философии. Его «Summa Theologia» и «Summa contra paganos» стали краеугольными камнями европейской схоластической философии. Демонстрируя свою идейную близость к Фоме Аквинскому, Марсилио Фичино в «Платоновской теологии» старается по возможности подражать его литературному стилю, далеко порой отходя от принципов гуманистического латинского стиля.

С. 101 — *Лукреций*, Тит Лукреций Кар (99–55 до н. э.) — римский поэт и философ-эпикурец, автор поэмы «О природе вещей» в шести

книгах, обнаруженных после смерти Лукреция Цицероном. Полный текст поэмы, содержащей систематическое изложение материалистической философии древности с популяризацией учения Эпикура, стал известен примерно одним поколением раньше рождения Марсилио Фичино, который в юности увлекался идеями Лукреция.

С. 107 — *Пифагор* с острова Самос (вторая половина VI в. до н. э.) — философ, математик, религиозный и политический реформатор, создатель закрытого сообщества, названного его именем, представляющего собой объединение учеников и сторонников учения Пифагора. Свидетельств, современных жизни Пифагора, сохранилось крайне мало. Основная масса письменной традиции о Пифагоре и ранних пифагорейцах восходит к периоду Римской империи и часто носит фантастический характер.

С. 112 — *Ксенократ* из Халкедона (396–314 до н. э.) — ученик Платона. Сменил племянника Платона Спевсиппа на посту главы Платоновской Академии. По сообщению Диогена Лаэртского, автор 75 сочинений на самые разнообразные темы. Первопричинами всего сущего считал единое, тождественное разуму начало и неопределенную двоицу. То и другое он приравнивал к платоновским идеям. Как и Платон, Ксенократ считал душу бессмертной. Заимствовал у пифагорейцев учение о добрых и злых демонах.

С. 113 — *Апеллес* из Колофона — знаменитый греческий живописец второй половины IV в. до н. э. Был близок к сикионской художественной школе. Жил при дворе Александра Македонского. Апеллесу принадлежала знаменитая картина под названием «Клевета», словесный пересказ (экфрасис) которой, сделанный Лукианом из Самосаты, послужил стимулом для знаменитого современника Марсилио Фичино — флорентийского художника Сандро Боттичелли — к созданию одной из наиболее известных его картин. Это полотно, без сомнения, было известно Марсилио Фичино.

С. 126 — *Метродор* (ум. 277 до н. э.) — философ-эпикурец, ученик Эпикура, «*раене alter Epicurus*» («почти второй Эпикур»), как говорит о нем Цицерон, часто упоминающий Метродора в разных местах своих сочинений.

— *Стратон* из Лампсака (конец IV — серед. III в. до н. э.) — философ и исследователь природы. Некоторое время возглавлял перипатетическую школу в Афинах. В своих взглядах склонялся к атеизму и атомизму.

— *Хрисипп* из г. Сола (281–208 до н. э.) — третий, после Зенона и Клеанфа, глава стоической школы. Написал огромное число сочинений, за что считался вторым после Зенона основателем стоического учения. От огромного наследия сохранились только фрагменты.

С. 130 — *Порфирий* из Тира (232/3 — между 301 и 304 до н. э.) — греческий писатель, ученик Плотина и автор его жизнеописания,

противник христианства. Писал на разные темы: о философии, религии, математике, астрологии, грамматике, истории. Сочинение Порфирия «Против христиан» в 15 книгах, сожженное в 448 г. по приказанию императоров Валентиниана III и Феодосия II, вызвало активную критику у христианских писателей, по произведениям которых нам известно содержание этого сочинения.

С. 135 — *Архимед* (287–212 до н. э.) — великий древнегреческий математик и инженер, автор множества научных достижений, в том числе в области оптики и передачи световых лучей. Прославился организацией обороны г. Сиракуз от нападения римского флота в 212 г. до н. э.

С. 141 — *Аль-Газали* Абу Хамид Мухаммад (1058–1111) — крупнейший мусульманский теолог, философ и преподаватель мусульманского права в Багдаде, Дамаске, Тусе и других городах Сельджукского государства. В сочинении «Возрождение наук о вере» писал о том, что богопознание является иррациональным актом индивидуального экстатического переживания. В своих полемических по преимуществу трудах опровергал все философские системы, особенно идеи восточных перипатетиков, но при этом дал классическое изложение их философских положений.

С. 145 — *Протей* — греческое морское божество. Изображался в виде морского старца. Обладал способностью превращения в различных животных.

С. 146 — *Эвклид* — древнегреческий математик. В III в. до н. э. работал в Александрии.

— *Сократ* (ок. 470–399 до н. э.) — древнегреческий философ, один из родоначальников диалектики. Был обвинен в Афинах в поклонении новым божествам и развращении молодежи. Приговорен к смерти (принял яд цикуты). Являлся противником софистики и материализма ионийцев. Не написал ни одного сочинения. Философское творчество Сократа выразилось в многочисленных беседах на темы, поднятые софистиками, и в связи с вопросами общественной борьбы в Афинах конца V в. до н. э. Участвовал в военных походах. Интересным представляется этическое учение Сократа, считавшего, что добродетель есть знание, что только знание делает человека лучшим и что это знание он не обнаружил не только у большинства, но даже у того меньшинства, которое претендует на руководящую роль в политической жизни Афин. С софистами Сократа сближало поле исследования — этика, сфера «человеческих дел», а также поставленная софистами проблема о познаваемости действительности и доступности для человека объективной истины. Сократ считал, что познание природы доступно только божеству, в отличие от человеческих дел, доступных для верной оценки и понимания.

С. 149 — *Антиподы* — по представлениям древних греков, люди, живущие на нижней стороне Земли и, таким образом, находящиеся у них «под ногами».

С. 177 — *Ориген* (185–253 до н. э.) — христианский писатель, ученик неоплатоника Аммония Сакка, автор большого числа сочинений.

С. 187 — *Спевсипп* (407–339 до н. э.) — философ, племянник и ученик Платона. Возглавлял Афинскую платоновскую Академию с 347 по 337 до н. э. В духе пифагорейцев считал прообразами вещей не платоновские идеи, а натуральный ряд чисел от 1 до 10. Был сторонником македонской гегемонии в Элладе.

— *Нумений* (вторая полов. II в. н. э.) — философ-неоплатоник, близкий к неопифагореизму. Пытался осуществить некий синтез греческой философии и восточных религиозно-мистических учений.

— *Эмпедокл* из Акраганта в Сицилии (490–430 до н. э.) — натурфилософ, соединивший в своем творчестве ионийскую физику, метафизику элеатов и пифагорейские математические достижения. По преданию, покончил с собой, бросившись в жерло вулкана Этны.

С. 190 — *Аристоксен* из Тарента (вторая полов. IV в. до н. э.) — ученик Аристотеля, теоретик музыкального искусства. Считается основателем жанра биографий философов, среди которых главное предпочтение отдавал Пифагору и его последователям.

— *Дикеарх* из Мессены (вторая полов. IV в. до н. э.) — философ, ученик Аристотеля, автор труда «Жизнь Эллады» по истории культуры Греции, а также многих биографических сочинений. В своем труде «О душе» доказывал, что душа является силой, разлитой по всему телу и неотделимой от него, отрицал самостоятельное существование души и бессмертие.

С. 197 — *Зенон* Китийский (334–262 до н. э.) — основатель стоического учения. Автор множества сочинений. Его биографию дает Диоген Лаэртский в 7-й книге своего сочинения. Приехав в Афины с Кипра, где он родился, Зенон изучил здесь многие философские школы, примерно в 300 г. основав собственную, известную под названием стои́а. Ни одно из его многочисленных сочинений до нас не дошло, однако центром его внимания, видимо, была этика — главная тема стоической системы. Прожив долгую жизнь, он, как считается, покончил жизнь самоубийством.

Философия стоицизма получила широкое распространение как в Греции, так и в Риме и привлекла к себе представителей и низших, и высших слоев. В ряде исходных положений учение стоиков было материалистическим. Душа, по мнению стоиков, имеет телесную природу и является частью божественного огня. Стоики полагали, что всем управляет судьба, все в мире предопределено



и свобода человека сводится к тому, чтобы поступать согласно предопределению из собственного побуждения, а не по принуждению. Признавали жизнь лишь внешним благом, что приводило к допущению добровольного ухода из жизни.

— *Клеанф* (ок. 330 — ок. 233 до н. э.) — ученик Зенона Китийского, второй схолярх после Зенона, автор «Гимна Зевсу», всемогущему и вечному правителю мира. Биография Клеанфа дана в сочинении Диогена Лаэртского.

— *Антипатр* из Тира — философ стойки, жил в Риме в середине I в. до н. э.

— *Посидоний* из Апамеи (ок. 135–55 до н. э.) — философ-стоик и ученый-энциклопедист, глава философской школы на о. Родос, учитель Цицерона. Автор важных сочинений в области географии античного мира, которые легли в основу многих последующих географических описаний. Соединил стоицизм с платонизмом.

— *Гераклид* Понтийский из Гераклеи (IV в. до н. э.) — последователь Платона. После смерти Спевсиппа стремился возглавить Академию, но потерпел поражение от Ксенократа, вернулся в Гераклею и основал там собственную школу. Автор множества несохранившихся диалогов.

— *Ксенофан* из Колофона (570–478 до н. э.) — поэт и философ, основатель школы элеатов и наставник Парменида. Сохранились фрагменты как его философских произведений в стихах, так и лирических сочинений на разные темы.

— *Асклепиад* из Прусы (I в. до н. э.) — философ и врач. Жил в Риме. Положил в основу своей медицинской теории эпикуровское движение атомов, объясняя патологию организма изменением атомарного движения.

— *Критолай* из Фаселиды (серед. II в. до н. э.) — философ-перипатетик, глава перипатетической школы в Афинах. В 155 г. вместе с Карнеадом и Диогеном Вавилонским участвовал в посольской миссии, отправленной афинянами в Рим по поводу конфликта между афинянами и беотийцами из-за г. Оропа. Оказал своими лекциями большое воздействие на римскую публику. По настоянию Марка Порция Катона Старшего был выслан вместе с другими философами из Рима.

— *Аглаофем* — полубогатый руководитель орфических мистерий в Македонии. Ему приписывается посвящение в эти мистерии Пифагора.

— *Бернардо Бембо, Антонио Кронико, Деметри Аттик* — венецианские друзья и единомышленники Марсилио Фичино, участники пира, устроенного в 1480 г. Бернардо Бембо, послом Венецианской республики.

С. 202 — «*Мелкие философы*» (philosophi minuti) — речь идет о последователях Эпикура. Столь уничижительное прозвание дал им

в своих философских трактатах Цицерон. Марсилио Фичино последовательно отстраняется от эпикурейского учения.

С. 233 — *Ксенофонт* Афинский (425 — после 360 до н. э.) — ученик Сократа, автор 15 дошедших до нас произведений. Участник похода персидского царя Кира Младшего. Обстоятельства этого похода описаны Ксенофонтом в «Анабасисе». Среди прочих его произведений особое место занимают так называемые «Сократические сочинения».

— *Алкивиад* из Афин (ок. 450—404 до н. э.) — племянник Перикла, ученик Сократа, политический и военный деятель второго периода Пелопонесской войны. Инициатор неудачной экспедиции афинян в Сицилию (415 до н. э.). Вызванный в Афинах на суд своими политическими врагами, совершил измену и перешел на сторону Спарты. Погиб в 404 г. до н. э.

— *Федр* — участник бесед Сократа, именем которого назван диалог Платона, посвященный вопросам красоты.

С. 242 — *Lucifer* (Phosphoros) — одно из античных названий планеты Венеры.

С. 248 — *Аристоксен* Тарентский (IV в. до н. э.) — выдающийся древнегреческий теоретик музыки. Первоначально, под влиянием Пифагора, полагал, что музыку следует изучать на основе числовых отношений, но затем стал выводить законы музыки из основ акустики.

С. 250 — *Гиппократ* с о. Кос (460—370 до н. э.) — знаменитый греческий врач, основатель косской медицинской школы, автор большого числа сочинений на медицинские темы, позднее вошедшие в корпус, озаглавленный его именем. Автор так называемой «гуморальной» теории (теории о четырех жидкостях — humores, соотношение которых определяет состояние человеческого организма — кровь, флегма, желчь и черная желчь). «Гуморальная» теория Гиппократа, как теоретическая основа науки, господствовала в европейской медицине вплоть до начала XIX в., пока не была заменена «клеточной» (клеточной) теорией. Везде, где Марсилио Фичино говорит о жидкостях организма, баланс которых устанавливает находящаяся в теле душа, следует усматривать отголоски гиппократовской теории, которую сам Фичино, будучи медиком, полностью разделял.

С. 254 — *Антисфен* (440—370 до н. э.) — основатель кинической школы, ученик Горгия и Сократа, автор многочисленных сочинений.

— *Эвдем* — ученик Аристотеля, врач и математик. Написал комментарий на сочинения Аристотеля по физике. Сочинение Аристотеля «Эвдемова этика» получило свое название от его имени.

С. 263 — *Олимпиадор* — философ александрийской школы неоплатонизма, отличавшейся комментированием древних философов,

особым вниманием к трудам Аристотеля по логике. Александрийские неоплатоники были склонны к трезвости мысли, к специальным наукам и поиску объективной и нейтральной точки зрения. Прокл, самый крупный представитель афинского неоплатонизма, был одно время слушателем Олимпиадора в Александрии.

С. 303 — *Александр* — тиран г. Феры в Фессалии, племянник ферского тирана Полифрона. Убил своего дядю и сам сделался тираном в Ферах (369 до н. э.), после чего попытался распространить свою власть на другие города Фессалии. Несколько раз был свергнут с престола, но вновь овладевал властью, пока не был убит братьями своей жены Фебы. За жестокое обращение со своими подданными имя Александра Ферского стало синонимом безжалостного правителя. Александра Ферского, как одного из самых жестоких правителей мировой истории, упоминает Данте при описании седьмого круга Ада: «Вдоль берега над алым кипятком / Вожатый нас повел без прекословий. / Был страшен крик варившихся живьем. / Я видел погрузившихся по брови. / Кентавр сказал: „Здесь не один тиран, / Который жаждал золота и крови: / Все, кто насильем осквернил свой сан. / Здесь Александр и Дионисий лютый, / Сицилии нанесший много ран“» (Inferno, XII, 100–108, пер. М. Л. Лозинского).

— *Калан* — один из гимнософистов («нагих мудрецов»), с которыми Александр Македонский познакомился во время своего похода в Индию. Калан сопровождал Александра при его возвращении в Персию. Заболев, добровольно сжег себя на костре.

— *Ферекид* Сиросский (VI в. до н. э.) — древнегреческий философ, автор космогонического сочинения, в котором говорится, что все земные вещи обусловлены вмешательством в них богов.

С. 307 — *Культ Великой Матери* богов — культ Кибелы, или Идейской богини (от названия горы Иды в Малой Азии). Культ был заимствован сначала греками, а позднее римлянами во время войны с Ганнибалом. В Риме культовый праздник справлялся в первой половине апреля и носил название Megalesia. Поскольку все жрецы Кибелы должны были быть кастратами, в подражание возлюбленному Кибелы Аттису, который добровольно оскопил себя, римские граждане не могли участвовать в отправлении культа. С этой целью в Рим привозили так называемых «галлов», жрецов из Фригии, добровольно оскопивших себя.

С. 315 — *Демосфен* (384–322 до н. э.) — знаменитый афинский оратор, противник македонской экспансии в Элладе. Имя Демосфена, наряду с именем Цицерона, стало нарицательным для обозначения искусного оратора.

С. 317 — *Птолемей Клавдий* (ок. 90 — ок. 160) — древнегреческий ученый, разработавший математическую теорию движения планет вокруг неподвижной Земли, позволявшую предвычислять их

положение на небе. Совместно с теорией движения Солнца и Луны она составила так называемую птолемееву систему мира, изложенную в его главном труде «Альмагест», который являлся энциклопедией астрономических знаний древних.

С. 348 — *Плутарх* (46—117) — философ и писатель, наследие которого делится на две части — сборник сравнительных жизнеописаний известных греческих и римских военных и политических деятелей и корпус философских, литературоведческих и естественнонаучных сочинений, объединенных под заглавием «*Mogalia*». В античности был известен как философ его племянник — Плутарх Младший.

— *Деметрий Фалерский* (350—283 до н. э.) — афинский философ и политик, сторонник македонской гегемонии. В 317—307 гг. управлял Афинами, будучи ставленником правителя Македонии Кассандра. Изгнан из Афин Деметрием Полиоркетом и бежал в Египет к Птолемею Первому. От сочинений Деметрия Фалерского сохранились значительные фрагменты.

С. 372 — *Панеций* (Панетий) — философ-стоик периода Средней Стои (сер. II в. до н. э. — начало I в. н. э.), отличается эклектизмом, сближением с платонизмом и аристотелизмом.

С. 387 — *Бозций* Аниций Манлий Северин (ок. 480—524) — христианский философ и римский государственный деятель при дворе остготского Теодориха в Равенне. Будучи осужден на смертную казнь за тайные политические связи с византийским двором, написал «Утешение философское» («Утешение философией»), сочинение, весьма популярное в Средневековой Европе. Принадлежал к александрийской школе неоплатонизма. Делал латинские переводы и составлял комментарии к сочинениям Аристотеля и Порфирия. Занимался также теологией, математикой и естествознанием.

С. 392 — *Архит* из Тарента (400—365 до н. э.) — пифагореец, политический и военный деятель, друг Платона. Рассматривал математику как способ постижения мироздания.

С. 422 — *Анаксимен* (VI в. до н. э.) — древнегреческий философ, представитель милетской школы философов (также Фалес, Анаксимандр) — натурфилософов и естествоиспытателей. Считал, что первичной субстанцией мироздания является воздух, из воздуха возникает огонь, ветер и облака. Земля мыслилась им как плоская поверхность, висящая в пространстве. Небо Анаксимен представлял в виде полукруглого твердого свода, на котором неподвижно закреплены звезды.

— *Анаксимандр* из Милета (611—546 до н. э.) — последователь Фалеса и учитель Анаксимена. В основе всех вещей помещал некое беспредельное начало (апейрон), из которого выделяются холодное и горячее, сухое и влажное. Из этих противоположных начал возникают отдельные вещи и целые миры. Земля, имеющая форму

цилиндра, находится в центре мироздания и свободно парит в пространстве. После испарения части воды, которая первоначально покрывала всю землю, появилась суша. Первые живые существа образовались из ила. Миры существуют в бесконечном множестве как одновременно, так и во временной последовательности.

— *Фалес* Милетский (624—546 до н. э.) — первый натурфилософ, математик и астроном. Имя Фалеса встречается в большинстве списков так называемых Семи мудрецов. Считал, что все мироздание произошло из воды. Предсказал солнечное затмение, которое наблюдалось 28 мая 585 г. до н. э. Фалесу принадлежала мысль о том, что внутренний угол, вписанный в полуокружность, является прямым углом.

— *Музы* — дочери Зевса и Мнемосины. Впервые имена всех девяти муз встречаются у Гесиода. Лишь постепенно сферы деятельности муз были разграничены. Так Эрато стала покровительницей лирической и эротической поэзии; Эвтерпа (изображалась с флейтой в руках) была богиней музыкального сопровождения поэзии; Каллиопа была покровительницей эпической поэзии, Клио жанра историописания; Мельпомене был подвластен жанр трагедии; Полимния, или Полигимния, была музой танцев; Терпсихора также покровительствовала танцевальному искусству; жанру комедии благоволила Талия, Урания была музой астрономии.

— *Мнемосина* — в греческой мифологии дочь Урана (Неба) и Геи (Земли), родившей от Зевса девять муз.

С. 429 — *Протагор* из Абдер (480—410 до н. э.) — известнейший из софистов, занимался многими вопросами, в том числе и вопросами государственного устройства. Протагору приписывают максиму: «Человек — мера всех вещей, существующих — что они существуют, несуществующих — что они не существуют». В Афинах Протагор подружился с Периклом и был послан им в качестве законодателя в г. Фурии в южной Италии. Протагор, по всей видимости, был индифферентен к религиозным вопросам, поскольку вере в богов, по его словам, препятствуют слишком многие обстоятельства. Был изгнан из Афин по обвинению в безбожии. Античная традиция сообщает, что Протагор погиб при кораблекрушении во время своего плавания в Сицилию.

С. 430 — *Мелисс* с о. Самос (серед. V в. до н. э.) — философ-элеат, сторонник идей Парменида и противник учения Эмпедокла. Считал, что бытие вечно, неизменно, неподвижно, не содержит в себе пустоты и не подвержено смешению. В отличие от Парменида Мелисс считал, что бытие обладает бесконечной протяженностью.

— *Стильпон* из Мегар — ученик Эвклида или одного из его учеников, слушатель Фрасимаха Коринфского, один из известнейших представителей мегарской философской школы. Привлек на свою

сторону многих представителей других школ. Отвергал общие понятия. Согласно Диогену Лаэртскому, Сильпон был автором девяти диалогов. Тот же автор говорит, что среди учеников Сильпона был и Зенон Китийский, основоположник стоического учения.

С. 435 — *Пиррон* из Элиды (ок. 365–275 до н. э.) — представитель школы скептицизма. Проповедовал последовательный агностицизм «ради безмятежности души». Ученик Брисона из Гераклеи и Анаксарха из Абдер, последователя Демокрита. Участник похода Александра Македонского. Главную свою цель Пиррон видел в воздержании от суждения. Не оставил письменных сочинений. Его мысли, переданные его учениками, стали впоследствии весьма популярны.

С. 438 — *Сиракузы*, город на восточном побережье Сицилии, основан жителями Коринфа в 734 г. до н. э. История Сиракуз представляет собой длинную цепь тиранических правлений, наиболее известными из которых является правление Дионисия I и Агафокла. Несмотря на тиранический характер управления, Сиракузы несколько столетий сохраняли культурное лидерство в западной части Эллинского мира. В 212 г. до н. э. в Сиракузах погиб знаменитый математик Архимед.

С. 486 — *Софокл* (496–406 до н. э.) — великий древнегреческий драматург, один из великой триады, в которую кроме него входят Эсхил и Эврипид. Кроме сценической поэзии занимался военной и политической деятельностью в Афинском государстве. Из сценических новшеств ему принадлежит введение в действие третьего актера, а хор увеличен с 12 до 15 участников. Автор 123 сценических произведений, из которых сохранилось только 7 трагедий, художественное значение которых невозможно переоценить.

— *Геродот* из Галикарнаса (484–425 до н. э.) — знаменитый древнегреческий историк — «отец истории», по определению Цицерона. По всей вероятности, был негреческого происхождения (возможно, кариец). Вынужденный бежать из родного Галикарнаса, долго странствовал. Во время этих путешествий Геродот объездил Элладу, острова Эгейского моря, посетил Египет, Малую Азию и Северное Причерноморье. Позднее он надолго поселился в Афинах, где пользовался покровительством Перикла. В 444 г. принял участие в основанной афинянами общегреческой колонии Фурии (Турии) на месте когда-то разрушенного г. Сибариса в южной Италии, где и окончил свои дни. Во время своего пребывания в Афинах, а скорее всего, намного ранее того, Геродот приступил к написанию своей истории, целью которой было представить читателям монументальную картину греко-персидских войн (500–449 до н. э.), масштабное столкновение Востока и Запада, из которого эллины вышли победителями. Но прежде чем дать описание военных событий, Геродот ставит своей задачей представить историко-геогра-

фический обзор тех регионов, на территории которых шли военные действия, а также племен и народов, которые, так или иначе, участвовали в этой войне. По этой причине первые 5 книг сочинения Геродота посвящены описанию и истории Малой Азии, Греции, Египта и Скифии. Начиная с 6-й книги Геродот переходит непосредственно к главному сюжету своего сочинения. Изложение событий обрывается на страницах 9-й книги вскоре после событий 478 г. Таким образом, в сохранившейся части сочинения Геродота изложение Греко-персидских войн не доведено до конца. Труд Геродота оказал сильнейшее влияние как на последующее античное историописание, так и на исторические произведения эпохи Возрождения и Нового времени.

— *Крез* (время правления 560–547 до н. э.) — последний, пятый по династической хронологии правитель Лидийского царства. Его богатства стали нарицательными. Начав войну с Персидским царством, Крез проиграл ее, а его столица Сарды была взята персами, сам же он стал пленником персидского царя Кира. Геродот, наш главный источник по истории Лидийского царства, рассказывает не вполне достоверную историю о встрече афинского законодателя Солона с Крезом в Сардах и об их поучительной беседе о человеческом счастье.

С. 487 — *Карнеад* из Кирены (214–129 до н. э.) — древнегреческий философ, глава Новой Академии, представитель академического скептицизма. Занимался теорией вероятности и вопросами возможности познания. Считал, что суждения могут быть действительны только в том случае, если действительными были их предпосылки, которые, в свою очередь, могут быть действительны, только если действительными были их собственные предпосылки. Такая цепь построений неминуемо становится бесконечной. Таким образом, Карнеад отвергал критерий истинности и приходил к выводу, что истинное познание невозможно. Выступал оппонентом теории познания стоиков. Считал несостоятельными доказательства существования Бога. Отличался ораторским и софистическим мастерством. В 155 г. участвовал в афинском посольстве в Рим.

С. 488 — *Анаксарх* из Абдер — последователь идей Демокрита. Сопровождал Александра Македонского в походе на Восток. Цицерон рассказывает, что тиран Кипра Никокреонт приказал истолочь Анаксарха в ступе за нанесенное правителю оскорбление.

С. 489 — *Эпименид* с о. Крита — религиозный и политический деятель. Время жизни определить невозможно, поскольку одни источники говорят, что Эпименид очистил Афины после так называемой «Килоновой скверны» (ок. 640 до н. э.), а другие, и среди них Платон, относят его к гораздо более позднему времени (IV в.).

Все, что рассказывает об Эпимениде позднеантичная традиция, носит сказочный характер.

С. 491 — *Диоген* из Синопы по прозвищу Киник (412–323 до н. э.) — философ из Коринфа, ученик Антисфена. Демонстрировал презрение к культуре и цивилизованному образу жизни. В качестве жилища использовал глиняный пифос, который часто неверно называют бочкой. Требовал упразднения всех общественных условностей. Письменных сочинений не оставил.

— *Гесиод* (ок. 700 до н. э.) — эпический поэт из Беотии, куда его отец переселился из Малой Азии. Вел крестьянское хозяйство. В ходе судебной тяжбы, навязанной ему его братом Персом, потерял причитавшуюся ему часть отцовского наследства. Не известна причина, по которой он занялся поэтическим творчеством. Одно произведение Гесиода под названием «Труды и дни» непосредственно адресовано брату Персу и написано с целью вразумить его и показать, что можно жить честно, научившись заниматься сельским хозяйством. Кроме того, авторству Гесиода принадлежат два поэтических произведения: «Теогония», поэма о происхождении богов, систематизирующая греческую мифологию, и так называемый «Каталог женщин», поэма, перечисляющая женщин, вступивших в любовную связь с богами, и знаменитых героев, родившихся от этой любви.

— *Пиндар* (522–446 до н. э.) — знаменитый поэт, родом из Беотии, самый известный представитель хоровой лирики. Водил дружбу как со многими аристократическими родами Эллады, так и с сицилийскими тиранами. Писал на заказ оды в честь победителей в различных видах атлетических соревнований. Сохранились четыре сборника таких произведений: оды в честь олимпийских, пифийских, немейских и истмийских победителей. Пиндару принадлежали и другие, не сохранившиеся сборники. Они построены, возможно, не самим поэтом, по одинаковой схеме: сначала идут оды в честь победителей в конных состязаниях, написанные по заказу самых богатых и влиятельных заказчиков. Далее следуют оды в честь победителей в различных видах атлетических соревнований. Язык Пиндара необычен. Поэтические образы сложны и разнообразны. Часто поэт скорее лишь намечает свою мысль, нежели явственно ее выражает. Каждая ода обладает индивидуальной метрической формой, которая нигде более не повторяется. Господствует структурная схема: строфа, антистрофа, эпод. Творчество Пиндара оказало большое идейное влияние на позднейшую греческую и римскую литературу.

С. 492 — *Аристей* Проконесский (время жизни неизвестно) — полубогатый автор поэмы об аримапах. С именем Аристея были связаны чудесные истории, имевшие широкое хождение в античной литературе. Он упоминается в «Истории» Геродота.



С. 503 — *Гален* (129–199) — греческий врач, последний крупный теоретик древней медицины. Живо интересовался философскими вопросами. Практиковал в Пергаме, Александрии и Риме, где долгое время служил врачом при казармах гладиаторов. В последний период своей деятельности служил врачом при императорском дворе. Один из лучших античных знатоков анатомии, автор огромного числа произведений на медицинские, естественнонаучные и философские темы, написанных на греческом языке. Дал первое анатомо-физиологическое описание целостного организма. Обобщил представления античной медицины, создав единое учение, которое оказало большое влияние на развитие естествознания вплоть до XV–XVI вв. Учение Галена канонизировано церковью. В эпоху Возрождения сочинения Галена пользовались большой популярностью и переводились на латынь и другие языки. Марсилио Фичино — как врач и гуманист — был хорошо знаком с наследием Галена.

С. 506 — *Апулей* из Мадавры (II в.) — философ-платоник, автор сочинений на греческом и латинском языках. Сохранились только латинские произведения Апулея. Автор ряда философских произведений — например, «О гении Сократа». Наиболее известны другие его сочинения: «Апология», «Флориды», и в особенности его роман «Метаморфозы, или Золотой осел», являющийся расширенной литературной переработкой короткого романа на греческом языке, авторство которого приписывается Лукию Патрскому (это сочинение сохранилось в корпусе произведений Лукиана из Самосаты). Наибольшей популярностью пользовалась часть романа, повествующая о любви Амура (бога любви) и Психеи (души), несущая аллегорическую и мистическую окраску.

С. 507 — *Плиний Младший* (61–113) — племянник Плиния Старшего, автора «Естественной истории», погибшего 24 августа 79 г. н. э. во время извержения Везувия. Современник и друг историка Корнелия Тацита. Государственный деятель периода правления императора Траяна, консул в 100 г. От большого числа речей на государственные темы, написанных и произнесенных Плинием Младшим, ничего не сохранилось. Дошел большой сборник его писем, в том числе и к историку Тациту. Дополнением к этому сборнику писем служит взаимная переписка Плиния с императором Траяном в бытность Плиния наместником провинции Вифиния, а также панегирик в адрес Траяна, произнесенный Плинием в 100 г. по случаю своего вступления в должность консула. Из писем Плиния Младшего известна история извержения Везувия в 79 г., свидетелем которого он стал, а также сведения о христианских общинах Вифинии. Несмотря на свою глубокую образованность, Плиний был склонен к народным суевериям (*superstitiones*), о чем говорят некоторые из его писем.

— *Курций Руф* (время жизни точно неизвестно, но не позднее II в. н. э.) — римский историк, описал историю Восточного похода Александра Македонского. Из десяти книг его сочинения полностью сохранилось только восемь. Труд Курция Руфа пользовался большой популярностью в эпоху Возрождения.

С. 508 — *Мусей* — полулегендарный поэт и пророк, образ которого во многом схож с образом Орфея. Считался учеником Орфея и предшественником Гомера. Сборник стихотворений пророческого характера, приписываемый Мусею, имел широкое хождение в Афинах во времена правления Писистрата и его сыновей, о чем свидетельствуют, по словам историка Геродота, вскрытые в то время поддельные оракулы, внесенные в сборник Мусея.

С. 510 — *Дедал и Икар*. Дедал — легендарный афинский скульптор, архитектор и механик, создатель самодвижущихся статуй и критского Лабиринта. Из-за убийства своего племянника вынужден был вместе со своим сыном Икаром бежать на о. Крит к царю Миносу, для которого и построил легендарный Лабиринт, куда Минос поместил незаконнорожденного сына своей жены Пасифаи — Минотавра, человека с бычьей головой. Не желая огласки своего позора, Минос удерживал Дедала вместе с Икаром на Крите. Не имея иного способа для бегства, Дедал решил бежать по воздуху. Для этой цели он создал для себя и сына искусные крылья, соединив птичьи перья при помощи воска. Во время полета Икар, вопреки наказу отца, поднялся слишком высоко, и солнечные лучи растопили скреплявший перья воск. Икар упал в море и погиб, а море получило название «Икарийского». Наиболее известный рассказ о Дедале и Икаре представлен в «Метаморфозах» Овидия.

С. 513 — *Дидим Александрийский* (I в. до н. э.) — философ, грамматик и ученый, работавший в различных областях знания, славившийся своей громадной начитанностью и трудолюбием и прозванный за свою усидчивость «человеком с медными внутренностями». Занимался составлением словарей и комментариев к различным греческим поэтам и писателям. До наших дней дошел его частично сохранившийся комментарий к речам афинского оратора Демосфена.

— *Митридат VI* Евпатор (132–63 до н. э.) — понтийский царь, воювал с римлянами из-за обладания Малой Азией. Захватил Афины, но был разбит римским полководцем Луцием Корнелием Суллой в битве при Херонее в Беотии. В конце концов бежал в Крым, где покончил с собой в г. Пантикапее (совр. Керчь).

— *Кир Старший* (558–529 до н. э.) — основатель Персидской державы, захвативший Мидию, Лидийское царство, где пленил царя Креза, и Вавилонию. Об этих событиях известно из исторического сочинения Геродота. Ксенофонт Афинский сделал Кира Старшего главным действующим лицом своего псевдоисторического рома-

на под названием «Киропедия» («Воспитание Кира»). *Кир* Младший — сын персидского царя Дария, брат Артаксеркса II, сатрап Лидии, Великой Фригии и Каппадокии. Погиб в битве при Кунаксе (401 до н. э.), пытаясь свергнуть с престола своего царствующего брата. Неясно, которого из Киров имеет в виду Фичино.

— *Луций Сципион*. — Сципионы — знаменитый патрицианский род в Риме времен Республики. Известно несколько представителей этого рода, отличившихся на военном и государственном поприщах. Здесь речь идет о Павле Корнелии Сципионе Эмилиане (185—129 до н. э.). В 146 г. римские войска под его командованием разрушили финикийский Карфаген.

— *Фабий Максим* — Квинт Фабий Максим по прозвищу Кунктатор — консул в 233 г., диктатор в 217 г. до н. э. Его осторожные действия в войне с Ганнибалом привели римлян к победе.

— *Лукулл* — Луций Лициний Лукулл (117—56 до н. э.) — известный римский полководец, победитель царя Митридата VI. Считался одним из самых богатых людей своего времени. Его знаменитые пиры, исполненные роскоши и расточительства, вошли в поговорку. Перу Плутарха принадлежит пространная биография Лукулла.

— *Сенека* Луций Анней (ок. 4 до н. э. — 65 н. э.) — римский политический деятель, философ и писатель, представитель стоицизма.

C. 521 — *Аполлоний Тианский* (I в. н. э.) — предсказатель и чудотворец, биографию которого составил Флавий Филострат. Пытался соединить пифагорейскую философию и неоплатонизм с восточной магией. Объездил почти весь античный мир, по некоторым утверждениям, побывал даже в Индии. Ему приписывались многочисленные произведения, от которых ничего не сохранилось.

— *Филострат* Флавий с острова Лемнос (170—249) — знаменитый автор прозаических произведений периода «Второй софистики», близкий к императорской семье, автор биографии Аполлония Тианского в 8 книгах (скорее псевдоисторического романа, нежели подлинной биографии).

C. 552 — *Мидас* (738—696 до н. э.) — царь Фригии, который, согласно греческому мифу, был наделен Дионисом способностью обращать в золото всё, к чему бы он ни прикасался.

— *Сарданпал* — легендарный царь Ассирии.

— *Ксеркс I* (ок. 519—465 до н. э.) — персидский царь.

C. 556 — *Эврипид* (484—406 до н. э.) — великий афинский трагический поэт, последний из триады великих афинских трагиков. Из огромного числа его произведений (трагедии и сатирические драмы) сохранилось 17 и большое число фрагментов. Оказал огромное влияние на последующее развитие античной литературы.

C. 567 — *Аристипповы забавы* — по имени ученика Сократа, Аристиппа из Кирены (ок. 435 — ок. 360 до н. э.). Из учения своего

учителя он заимствовал идею господства разума в оценке различных «благ», отождествив благо с удовольствием (греч. *hēdonē*), откуда его школа получила название «гедонической».

С. 575 — *Филон* Иудейский (Филон Александрийский, ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.) — иудейско-эллинистический религиозный философ, соединявший иудаизм со стоическим платонизмом; разработал аллегорический метод истолкования Библии, оказав влияние на труды Климента Александрийского и Оригена. Наследие Филона оказало влияние на средневековую культуру.

С. 578 — *Плифон* Георгий Гемист (ок. 1355—1452) — византийский философ-платоник, ученый и государственный деятель, автор проекта универсальной религиозной системы, противостоящей христианству и в основном совпадающей с греко-римским язычеством.

— *Александр* Афродисийский (конец II — начало III в.) — самый выдающийся комментатор Аристотеля, носивший прозвание Экзегет (Истолкователь) и считавшийся «Вторым Аристотелем».

С. 579 — *Фемистий* (317—388) — греческий ритор и философ из Пафлагонии, преподавал философию в Константинополе. Сохранились 33 речи политического характера и парафраза трудов Аристотеля.

С. 586 — *Феофраст* (Теофраст) из г. Эреса на о. Лесбос (372—288 до н. э.) — философ, ученик Аристотеля. После смерти Аристотеля возглавлял перипатетическую школу в Афинах. Работал в самых различных научных сферах. Из его многочисленных сочинений сохранились «Характеры» (описание различных психологических типов людей) и «История растений».

С. 691 — *Симонид* с о. Кеос (556—448 до н. э.) — знаменитый поэт, работавший в жанре хоровой лирики, сколии и эпиграммы, соперник поэта Пиндара. От творчества Симонида дошли только фрагменты.

С. 693 — *Диодор* (I в. до н. э.) — современник Юлия Цезаря и Августа, автор «Исторической библиотеки в 40 книгах», составленной в середине I в. до н. э. Диодор писал свой труд в течение 30 лет. «Библиотека» включала в себя историю Востока, Греции и Рима от мифических времен до завоевания Цезарем Галлии. От этого труда до нас дошли лишь книги I—V и XI—XX, остальное сохранилось во фрагментах.

С. 694 — *Элизий* (Элизиум) — Элисейские поля — в античной мифологии — местопребывание праведников после их смерти, «острова блаженных» с вечной весной.

С. 707 — *Ферамен* — афинский политик, глава умеренной олигархии, один из тридцати тиранов, захвативших власть в Афинах в конце Пелопонесской войны. За свою склонность к политическим компромиссам получил прозвище «Котурн», как называлась обувь античных актеров, одинаково подходившая как на правую,

так и на левую ногу. Выступал против крайней олигархии, которую возглавлял его политический противник Критий, в результате чего был казнен по приказу Крития.

— *Феодор* Киренейский (жил ок. 300 до н. э.) — философ, ученик Аристиппа Младшего. Отрицал существование богов. Считал, что целью человеческой жизни является стремление к радости и наслаждению. Мудрец, по мнению Феодора, никогда не будет жертвовать своей жизнью ради отечества, поскольку отечеством для мудреца является все мироздание.

С. 708 — *Гегесий* (323—280 до н. э.) — философ из школы киренайков. Считал главной целью философии подавление печали и страха смерти. Земную жизнь представлял в столь мрачных тонах, что добровольный уход из жизни воспринимался им как избавление от жизненных невзгод.

— *Лакхетис*, *Клото*, *Атронос* — см. примеч. к с. 83 — *мойры*.

С. 730 — *Аммоний* Саккас (ок. 175—242) — александриец. Непосредственный учитель Плотина. Был крещен родителями, но вернулся в язычество. Сам ничего не писал, но проповедовал объединение учений Платона и Аристотеля, давал критику понимания ума как материи и тела и вместе с Нумением опровергал стоическое учение о том, что душа есть тело.

С. 732 — *Филолай* из Кротона (перв. полов. V в. до н. э.) — один из значительнейших представителей древнего пифагорейства. После разгрома Пифагорейского союза преподавал в Фивах в Беотии, а затем в Таренте в Великой Греции, где учеником и преемником Филолая стал Архит Тарентский. Нельзя исключить, что Филолай дожил по времени первой поездки Платона в Италию и Сицилию (388 до н. э.) и мог с ним встречаться. Филолай был первым из пифагорейцев, кто сделал их учение общедоступным. Дошли фрагменты трактата Филолая «О природе», являющиеся единственным аутентичным источником по раннему пифагорейству.

С. 733 — *Аттик* — Тит Помпоний Аттик (110—32 до н. э.) — римский эрудит, происходил из сословия римских всадников. За свою любовь к эллинской культуре и за то, что более 20 лет прожил в Афинах, получил прозвание Аттик. Друг и адресат писем Цицерона. Сохранились также и письма Помпония Аттика к Цицерону. Жизнеописание Тита Помпония Аттика составлено историком Корнелием Непотом (I век до н. э.).

С. 783 — *Золотой век* (*Saeculum augeum*). Название возникшего в глубокой эллинской древности представления о том, что изначально человеческий род, не имевший тяжкого труда и частной собственности, вел блаженную жизнь, при этом каждый человек проживал неизмеримо дольше, чем это свойственно человеческой природе. Золотой век сменился Серебряным, а далее Медным.

Качество жизни людей постепенно ухудшалось, а срок жизни сокращался. При поколении героев, живших в Медном веке, происходит всплеск проявления человеческой воли и доблести. Герои сражаются в войнах под Фивами и под Троей, в которых они в большинстве своем гибнут. Лишь немногие, за особенную доблесть и добродетель, переносятся богами на «Острова блаженных», расположенные, как верили древние, где-то в Океане. Там блаженные герои ведут жизнь, свойственную «Золотому веку», — вдали от прочих людей. Поиск «Островов блаженных» становится впоследствии излюбленной темой как греческой утопической литературы, так и пародий на нее. Впервые в греческой литературе тема «Золотого века» прозвучала в поэме Гесиода «Труды и дни». Гесиод говорит, что затем наступает век железа, т. е. историческое время, которому в дальнейшем суждено завершиться гибелью человеческого рода. Таким образом, человеческая история рассматривается как непрерывно углубляющийся упадок, этапы которого сопоставлены с ценностью различных металлов. В Риме в период принципата Октавиана Августа вновь возрождается идея «Золотого века», проекция которого была теперь направлена не в прошлое, а в будущее. Идея была тесно связана как с сугубо римскими обычаями и представлениями, так и с политическими тенденциями правления самого Августа.

С. 784 — *Стигийское болото* — частое обозначение реки Стикс, текущей, по представлению древних греков, из Океана в подземный мир. Клятва водой Стикса считалась нерушимой даже для Олимпийских богов. В общем и целом, топография подземного мира у древних греков и римлян не была четко определена. Все описания потустороннего мира, несмотря на сходство некоторых основных черт, всегда являлись результатом собственной фантазии поэтов и живописцев.

С. 785 — *Немезида* — богиня мести у древних греков. Она наблюдала за справедливым распределением благ среди людей и обрушивала свой гнев на преступающих закон.

С. 789 — *Тартар* — в представлении древних греков и римлян конца республиканского периода самое мрачное место подземного мира — Аида у греков и Орка — у римлян (впрочем, имелось немало иных названий). В Тартаре принимали вечные мучения Гиганты и Титаны, объявившие войну Олимпийским богам и потерпевшие поражение. Тартар представляли как подземное пространство, находящееся в глубинах земли, намного глубже самого Аида.

— *Тисифона*, или Тизифона — одна из Эриний, Эвменид или Фурий, осуществлявших наказания грешников в подземном мире. Ее мыслили в виде отвратительного вида старухи, держащей в одной руке окровавленный бич, а в другой шипящих змей. Рядом с Тисифоной поэты помещали еще двух Эриний — Мегеру и Алекто.

С. 791 — *Ахеронт*, *Коцит* и *Перифлегитон* — наряду со Стиксом названия рек подземного царства Аида.

— *Вергилий* (Виргилий в позднейшем написании и произношении) Публий Марон (70 до н. э.— 19 н. э.) — римский поэт. Главным его сочинением является эпическая поэма в 12 книгах под названием «Энеида», посвященная странствиям троянского героя Энея, сына Анхиза и богини Венеры, после разрушения данайцами Трои (Илиона), до прибытия Энея и его спутников в Италию. Описание этих событий составляет первую половину поэмы (кн. 1–6). Вторую половину поэмы занимают описания сражений между троянцами и рутулами, а также совершаемых теми и другими подвигов (кн. 7–12). По причине внезапной смерти Вергилия поэма осталась незавершенной и лишенной окончательной отделки. В 6-й книге поэмы Вергилий описал нисхождение Энея в сопровождении кумской (из святилища, расположенного неподалеку от г. Кум) прорицательницы Сивиллы в подземное царство, чтобы спросить у тени своего умершего отца Анхиза о грядущей судьбе троянцев. На страницах этой книги дана подробная картина загробного мира, при интерпретации которой необходимо учитывать как общие представления людей античности о потустороннем мире, так и личный поэтический вклад Вергилия в развитие этих представлений. Образцом для него в этой части поэмы послужила 11-я песнь «Одиссеи» Гомера, но различия в картине загробного мира в этих двух произведениях огромны. Именно описание подземного мира, данное Вергилием, вдохновило Данте на написание его «Божественной комедии».

С. 792 — *Элизейские (Элисейские) поля* — место, представленное в 6-й книге «Энеиды» Вергилия как обиталище благочестивых душ мудрецов, пророков и троянских героев (эллинические герои, воевавшие под Троей, помещены Вергилием вне пределов Элизия). После длительного пребывания в Элизии и необходимого очищения, в ритуал которого входило питье воды из реки забвения Леты (родственно платоновским представлениям из 10-й книги «Государства»), блаженные души вновь получали право возвращения к земной жизни.

## Оглавление

А. Я. Тыжов. Марсилио Фичино и его «Платоновская теология» . . . . .	5
--	---

### ПЛАТОНОВСКАЯ ТЕОЛОГИЯ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ В ВОСЕМНАДЦАТИ КНИГАХ

Вступительное слово флорентийца Марсилио Фичино к Лоренцо Медичи по поводу труда «Платоновская теология о бессмертии души» . . . . .	21
Книга первая . . . . .	23
Глава 1. Если бы душа не была бессмертной, не было бы живого существа, несчастнее человека . . . . .	23
Глава 2. Тело по своей природе не совершает никаких действий . . . . .	24
Глава 3. Выше формы, находящейся в теле в разделенном состоянии, существует неделимая форма, то есть душа . . . . .	28
Глава 4. Рациональная душа неподвижна из-за своей субстанции, но подвижна по причине своего действия; по причине же своего качественного превосходства (virtus) частично неподвижна, а частично подвижна . . . . .	39
Глава 5. Выше подвижной души находится неподвижный Ангел . . . . .	42
Глава 6. Выше Ангела находится Бог, поскольку душа есть подвижное множество, Ангел — множество неподвижное, а Бог — неподвижное единство . . . . .	50
Книга вторая . . . . .	56
Глава 1. Единство, истина и благодать суть одно и то же, и выше их нет ничего . . . . .	56
Глава 2. Не существует богов числом более одного, равных между собой . . . . .	58
Глава 3. Не существуют боги, числом превышающие одного, бесконечно возвышающиеся один над другим . . . . .	62
Глава 4. Качественное превосходство Бога беспредельно . . . . .	65
Глава 5. Бог существует всегда . . . . .	66
Глава 6. Бог находится повсеместно . . . . .	67
Глава 7. Бог все совершает и все сохраняет и во всем совершает все . . . . .	73
Глава 8. Все, что совершает Бог, Он совершает через свое бытие . . . . .	78
Глава 9. Бог прежде умственно воспринимает самого себя, а также отдельные вещи . . . . .	79
Глава 10. Бог постигает бесконечное . . . . .	83
Глава 11. Бог обладает волей и через нее создает все вне себя . . . . .	85
Глава 12. Воля Бога необходима, свободна и действует свободно . . . . .	92



Глава 13. Бог любит и предвидит . . . . .	98
Книга третья . . . . .	106
Глава 1. Нисхождение совершается по тем же пяти ступеням, по которым было совершено восхождение. Эти ступени соответственно сопоставляются между собой . . . . .	106
Глава 2. Душа — средняя ступень вещей и соединяет воедино все ступени, как высшие, так и низшие, пока сама восходит к самым высшим ступеням или спускается к самым низшим . . . . .	114
Книга четвертая . . . . .	122
Глава 1. Есть три ступени разумных душ: на первой ступени стоит мировая душа (anima mundi); на второй — души сфер (animae sphaerarum); на третьей — души живых существ (animae animalium); последние же заключены в отдельных, предназначенных для них, сферах . . . . .	122
Глава 2. Души сфер приводят свои сферы в движение в соответствии с законом судьбы и заставляют их двигаться по кругу, поскольку сами души сфер суть круги . . . . .	143
Книга пятая . . . . .	151
Глава 1. Всякая разумная душа бессмертна. Первое доказательство: душа бессмертна, потому что движется сама по себе и движется при этом по кругу . . . . .	151
Глава 2. Второе доказательство: душа бессмертна, поскольку ее существование субстанционально . . . . .	152
Глава 3. Третье доказательство: душа бессмертна, поскольку накрепко связана с божественным началом . . . . .	152
Глава 4. Четвертое доказательство: душа бессмертна, поскольку господствует над материей . . . . .	153
Глава 5. Пятое доказательство: душа бессмертна, поскольку свободна от материи . . . . .	157
Глава 6. Шестое доказательство: душа бессмертна, поскольку неделима . . . . .	159
Глава 7. Седьмое доказательство: душа бессмертна, поскольку ее бытие заключено в ее сущности . . . . .	161
Глава 8. Восьмое доказательство: душа бессмертна, поскольку обладает собственным бытием и не удаляется от своей формы . . . . .	162
Глава 9. Доказательство девятое: душа бессмертна, поскольку ей подобает существовать через саму себя . . . . .	165
Глава 10. Десятое доказательство: душа бессмертна, поскольку она сама по себе внемлет Богу . . . . .	169
Глава 11. Одиннадцатое доказательство: душа бессмертна, потому что состоит из некой потенции, в которую она высвобождается (resolvi) . . . . .	171
Глава 12. Двенадцатое доказательство: душа бессмертна, поскольку не содержит в себе потенции к небытию . . . . .	173
Глава 13. Тринадцатое доказательство: душа бессмертна, поскольку получает свое бытие от Бога без какого-либо посредника . . . . .	177
Глава 14. Четырнадцатое доказательство: душа бессмертна, поскольку сама по себе является жизнью . . . . .	183
Глава 15. Пятнадцатое доказательство: душа бессмертна, поскольку жизнь превосходнее тела . . . . .	187
Книга шестая . . . . .	196
Глава 1. Мнения о душе, сведенные в пять глав . . . . .	196
Глава 2. Плебейские философы сочли душу телесной, но не оттого, что были убеждены разумными доводами, а потому, что были введены в обман своими дурными привычками . . . . .	198

Глава 3. Душа не является ни телом, ни разделенной в теле формой, что доказывается через природное качественное превосходство души.	209
Глава 4. Первое доказательство: душа такова, поскольку является началом питания и всякого иного рода действия . . . . .	210
Глава 5. Второе доказательство: ни одушевленное, ни неодушевленное тело не является душой . . . . .	211
Глава 6. Третье доказательство. Душа является ни плотным телом, ни тонким . . . . .	212
Глава 7. Четвертое доказательство. Тело состоит из материи и формы . . . . .	214
Глава 8. Пятое доказательство. Тело по своей природе является рассредоточенным . . . . .	215
Глава 9. Шестое доказательство. Два тела не могут находиться в одном и том же месте . . . . .	217
Глава 10. Седьмое доказательство. Тело не может находиться целиком в числе частей большем, чем одна . . . . .	219
Глава 11. Восьмое доказательство. Душа — это жизнь или источник жизни . . . . .	219
Глава 12. Девятое доказательство. Тело не может приводить само себя в движение. . . . .	221
Глава 13. Десятое доказательство. Душа не растет с увеличением тела . . . . .	229
<b>Книга седьмая . . . . .</b>	<b>233</b>
Глава 1. Душа не есть тело или разделенная в теле форма, или некая точка, принадлежащая такой форме. Душа является формой, целиком находящейся в любой части тела, как это доказывает чувственная способность. Первое доказательство. Тело не воспринимает пригодные для чувственного восприятия образы . . . . .	233
Глава 2. Второе доказательство. Пять чувств должны сходиться к единому центру . . . . .	235
Глава 3. Третье доказательство. Чем уже чувство, тем оно пронизательнее . . . . .	236
Глава 4. Четвертое доказательство. Если чувство делимо, то и чувственный образ в нем подвержен разделению . . . . .	237
Глава 5. Пятое доказательство. Душа целиком повсюду чувственно воспринимает . . . . .	239
Глава 6. Шестое доказательство. Душа не обязательно претерпевает чувство . . . . .	242
Глава 7. Седьмое доказательство. Доказательства неделимости души, сделанные на основании природной чувствительной силы души как природной формы, основанные на том, что качество создает единое творение. . . . .	245
Глава 8. Восьмое доказательство. Телесное соединение действует с помощью силы качеств . . . . .	245
Глава 9. Девятое доказательство. Телесное соединение является акцидентной формой . . . . .	246
Глава 10. Десятое доказательство. Гармония телесного соединения не оказывает влияния на тело . . . . .	248
Глава 11. Одиннадцатое доказательство. Составное устройство во всяком теле есть гармония . . . . .	248
Глава 12. Двенадцатое доказательство. Под гармонией понимают либо само сложное строение членов тел, либо некое рациональное начало такого строения . . . . .	249

Глава 13. Тринадцатое доказательство. Гармония жидкостей ничего не вмещает без участия материи . . . . .	250
Глава 14. Четырнадцатое доказательство. Что в большей степени соединяет, то в большей степени и является гармонией . . . . .	251
Глава 15. Пятнадцатое доказательство. Гармония не допускает дисгармонии . . . . .	252
Книга восьмая . . . . .	253
Глава 1. Душа есть неделимая, повсеместно цельная, не связанная своим происхождением с материей и по этой причине бессмертная форма, что доказывается на основании качественного превосходства ее умственного восприятия. Наш дух по лестнице из четырех ступеней восходит к горнему духу. Первое доказательство. . . . .	253
Глава 2. Второе доказательство. Душа питается истиной . . . . .	258
Глава 3. Третье доказательство. Поскольку душа неделима, то ее качественное превосходство не может быть телесным качеством. . . . .	263
Глава 4. Четвертое доказательство. Тело не может воспринимать умопостигаемый вид и значение . . . . .	268
Глава 5. Пятое доказательство. Если разум является телом, то он осуществляет умственное постижение посредством бега и прикосновения . . . . .	279
Глава 6. Шестое доказательство. Наш разум в соответствии со своей природой полностью воспринимает то, что получает. Он не сможет этого делать, если будет телесным. . . . .	281
Глава 7. Седьмое доказательство. В процессе восприятия форм вещей наш разум не утрачивает собственной формы, а тела ее утрачивают . . . . .	282
Глава 8. Восьмое доказательство. В разуме заключена универсальная форма. Такая форма не может пребывать в теле . . . . .	283
Глава 9. Девятое доказательство. Разумы взаимно охватывают друг друга, а тела не делают этого никогда. . . . .	284
Глава 10. Десятое доказательство. Разум действует во всех телах и действует выше тел . . . . .	285
Глава 11. Одиннадцатое доказательство. Разум преуспевает в статическом положении, а тело преуспевает в движении . . . . .	287
Глава 12. Двенадцатое доказательство. Те вещи, которые противоположны в материи, не являются таковыми в разуме. . . . .	288
Глава 13. Тринадцатое доказательство. Разум не изменяется с принятием форм . . . . .	288
Глава 14. Четырнадцатое доказательство. Деятельная способность тела нацелена на составные вещи, а деятельная способность разума тяготеет к простым началам . . . . .	290
Глава 15. Пятнадцатое доказательство. Действие разума завершается в действии, а действие тела завершается в теле . . . . .	292
Глава 16. Шестнадцатое доказательство. Телесная форма не обладает бесконечной жизнью, а разум обладает. . . . .	295
Книга девятая . . . . .	300
Глава 1. На основании рационального качественного превосходства доказывается, что душа не только является неделимой формой, но кроме того также не зависит от тела. Это делается для того, чтобы с еще большей очевидностью доказать бессмертие души. Первое доказательство: душа неделима и независима от тела, поскольку наш разум обращен к самому себе. . . . .	300

Глава 2. Второе доказательство. Чем больше наш разум отдаляется от тела, тем лучше себя ощущает . . . . .	302
Глава 3. Третье доказательство: наш разум противится телу . . . . .	303
Глава 4. Четвертое доказательство: душа действует свободно . . . . .	309
Глава 5. Пятое доказательство. Разум действует без участия тела. . . . .	320
Глава 6. Шестое доказательство. Душа частично сходится с божественными началами, а частично с неразумными началами . . . . .	334
Глава 7. Возражение эпикурейцев и ответ по поводу надлежащего соединения вещей . . . . .	337
Книга десятая . . . . .	341
Глава 1. Как неразрушимое является последним началом в иерархии тел, точно так же оно является последним и в иерархии разумов. . . . .	341
Глава 2. Упрек Эпикура и ответ о чередности вещей . . . . .	344
Глава 3. Второе доказательство. В природных вещах с их уничтожением происходит переход к первой бессмертной материи и к последней бессмертной форме . . . . .	351
Глава 4. Возражение Эпикура и ответ на это возражение о формах, более всего схожих с Богом . . . . .	356
Глава 5. Более подробный ответ на вопрос о степенях форм. . . . .	359
Глава 6. Возражение Лукреция и наш ответ по поводу того, что наш разум может действовать отдельно от тела . . . . .	364
Глава 7. Возражение Эпикура. Ответ Эпикуру по поводу того, что Бог создает разум исключительно из самого себя и через себя . . . . .	368
Глава 8. Возражение Панеция и ответ Панецию по поводу того, что душа возникает из Бога без посредника . . . . .	372
Глава 9. Каков объект, такова и потенция . . . . .	377
Книга одиннадцатая . . . . .	380
Глава 1. Первое доказательство. Разум вступает в соединение с вечным объектом и созерцает абсолютные виды и вечные рациональные основания . . . . .	380
Глава 2. Возражение эпикурейцев и ответ им о единстве разума с абсолютными видами и вечными рациональными основаниями . . . . .	382
Глава 3. Возражение Эпикура и ответ о том, что виды от рождения присущи нашему разуму . . . . .	386
Глава 4. Подтверждение ранее сказанного и дополнительное рассуждение об идеях . . . . .	399
Глава 5. Наглядное подтверждение сказанного выше. . . . .	415
Глава 6. Второе доказательство. Наш разум является субъектом вечной истины . . . . .	423
Глава 7. Возражение скептиков и ответ им относительно того, что можно познать нечто определенное . . . . .	434
Глава 8. Возражение перипатетиков и ответ им относительно того, что истина дружна с нашим духом. . . . .	436
Книга двенадцатая . . . . .	439
Глава 1. Многочисленные соображения и признаки того, что человеческий разум в своем интеллектуальном постижении формируется с помощью Божественного Разума. . . . .	439
Глава 2. Первый вопрос касательно восхождения к Богу, а именно, каким образом наш разум восходит к божественной идее . . . . .	447
Глава 3. Второй вопрос. По какой причине в вышеописанном положении мы не замечаем, что видим Бога . . . . .	449

Глава 4. Третий вопрос. Каким образом Бог вливает в нас способность умственного восприятия . . . . .	455
Глава 5. Подтверждение приведенного выше соображения при помощи зрения . . . . .	463
Глава 6. Второе подтверждение на основании слухового восприятия в соответствии с Августином . . . . .	470
Глава 7. Третье доказательство согласно Августину — на основании разума . . . . .	476
Книга тринадцатая . . . . .	485
Глава 1. В какой степени наша душа господствует над телом, доказывается многими признаками, и в первую очередь на основании аффектов фантазии . . . . .	485
Глава 2. Второй признак, взятый от аффектов рационального основания . . . . .	489
Глава 3. Третий признак, заимствованный из рачительности в искусствах и управлении . . . . .	509
Глава 4. Четвертый признак, позаимствованный у результатов чудес . . . . .	514
Глава 5. Шесть вопросов о чудесах и их разрешение . . . . .	525
Книга четырнадцатая . . . . .	530
Глава 1. То, что душа стремится стать Богом, мы докажем с помощью двенадцати символов в соответствии с двенадцатью дарами Божьими . . . . .	530
Глава 2. Пятый признак бессмертия, извлекаемый из того, что душа стремится к первой истине и первому благу . . . . .	533
Глава 3. Шестой признак — наш дух пытается стать всем . . . . .	539
Глава 4. Седьмой и восьмой признаки того, что дух пытается стать всем и тем самым преодолеть все . . . . .	543
Глава 5. Девятое и десятое доказательства, состоящие в том, что человек стремится быть повсеместно, а также быть всегда . . . . .	544
Глава 6. Доказательства 11, 12, 13 и 14 того, что мы желаем достичь четырех божественных добродетелей . . . . .	549
Глава 7. Пятнадцатое доказательство того, что наш дух стремится к высшему богатству и наслаждению . . . . .	552
Глава 8. Семнадцатое доказательство, гласящее, что мы почитаем нас самих и Бога . . . . .	556
Глава 9. Религия является вещью, наиболее истинной и наиболее свойственной человеческому роду . . . . .	561
Глава 10. Три возражения сторонников Лукреция и их опровержения . . . . .	565
Книга пятнадцатая . . . . .	578
Глава 1. Следуют пять вопросов о душе. Вопрос первый: является ли интеллект всех людей единым . . . . .	578
Глава 2. Опровержение Аверроэса. То, что разум является формой тела, явствует из порядка природы . . . . .	585
Глава 3. Каким образом разум приближается к телу . . . . .	597
Глава 4. Каким образом разум присутствует в теле . . . . .	598
Глава 5. Каким образом разум находится внутри тела . . . . .	602
Глава 6. О том, что разум является формой тела, явствует из человеческих рассуждений и действий. Доказательство первое того, что человек является рациональным одушевленным созданием . . . . .	606
Глава 7. Второе доказательство того, что человек интеллектуально воспринимает . . . . .	609
Глава 8. Третье доказательство, основанное на том, что человек может свободно приводить себя в движение . . . . .	616

Глава 9. Четвертое доказательство, состоящее в том, что силы нашей души то взаимно препятствуют одна другой, то взаимно приводят друг друга в движение . . . . .	620
Глава 10. Пятое доказательство, состоящее в том, что отделенный разум не имеет нужды в фантазии . . . . .	623
Глава 11. Шестое доказательство, заключающееся в том, что тот и другой разум представляют собой заключенное в душе высокое качественное превосходство . . . . .	628
Глава 12. Опровержение утверждений сторонников Аверроэса об отделенном разуме . . . . .	634
Глава 13. Опровержение доказательств Аверроэса о единственном разуме . . . . .	640
Глава 14. Признаки того, что разум не является только одним . . . . .	644
Глава 15. Доказательства того, что разум не является одним. Первое доказательство, состоящее в том, что из предположения единичности разума пристокают семь нелепых выводов . . . . .	646
Глава 16. Второе доказательство, состоящее в том, что разум сохраняет виды и что он издавна должен быть наполнен всеми началами . . . . .	649
Глава 17. Третье доказательство, состоящее в том, что сколько бы раз два различных человека ни постигали интеллектуально одну и ту же вещь, столько же раз будут возникать и заблуждения. . . . .	656
Глава 18. Четвертое доказательство, гласящее, что либо знание множества людей является одним и тем же знанием, либо в одном и том же субъекте пребывают излишние качества . . . . .	663
Глава 19. Пятое доказательство, гласящее, что в одном и том же субъекте могут пребывать взаимно противоречивые начала . . . . .	667
Книга шестнадцатая . . . . .	673
Глава 1. Следует второй вопрос: почему земные души заключены в телах . . . . .	673
Глава 2. Второе доказательство, состоящее в том, что отдельные формы соединяются с универсальными формами . . . . .	684
Глава 3. Третье доказательство. Как божественный луч, так и его формула отражаются по направлению к Богу. . . . .	684
Глава 4. Четвертое положение о том, что душа становится блаженнее . . . . .	686
Глава 5. Пятое положение. Низшие силы души стремятся к результату своего действия. . . . .	687
Глава 6. Шестое положение. Мироздание украшается, а Бог получает почести . . . . .	691
Глава 7. Третий вопрос. По какой причине души, если они являются божественными, тем не менее подвержены смятению . . . . .	697
Глава 8. Четвертый вопрос, почему души уходят от тел, вопреки своему желанию. . . . .	707
Книга семнадцатая . . . . .	713
Глава 1. Пятый вопрос. Каким является положение души, прежде чем она приходит в тело, и каким является ее положение после ухода из тела. . . . .	713
Глава 2. Об устройстве души . . . . .	714
Глава 3. Виды и круговые движения душ согласно взглядам двух последних академий. . . . .	722
Глава 4. О том, что четыре предшествующие академии, особенно первая и четвертая, правильнее излагают учение Платона. . . . .	730

Книга восемнадцатая . . . . .	737
Глава 1. О том, что Платон не мешает доверять общей теологии евреев, христиан и арабов, утверждающей, что мироздание было сотворено . . . . .	737
Глава 2. О том, что ангелы и духи существовали не всегда . . . . .	745
Глава 3. О том, что ежедневно создаются новые души . . . . .	747
Глава 4. Откуда душа спускается в тело . . . . .	753
Глава 5. В какой части неба создаются души и в какой части неба они спускаются вниз . . . . .	757
Глава 6. О том, когда душа вливается в тело, и куда она движется, пребывая в теле. . . . .	758
Глава 7. В какой части тела в него входит душа, а в какой душа из него выходит, и кто является ее проводником . . . . .	760
Глава 8. О статусе чистой души на основании преимущественно мнения платоников . . . . .	760
Глава 9. О телах блаженных людей . . . . .	779
Глава 10. О том, каково положение нечистой души . . . . .	784
Заключение . . . . .	798
Примечания (А. Я. Тыжов) . . . . .	799

*Марсилио Фичино*

ПЛАТОНОВСКАЯ ТЕОЛОГИЯ  
О БЕССМЕРТИИ ДУШИ  
в XVIII книгах

*Утверждено к печати  
Редколлекцией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *И. Е. Петросян*  
Художник *П. Палей*  
Макет, верстка *Н. А. Вознесенского*

Подписано к печати 30.03.2020.  
Формат 60 × 90<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная.  
Гарнитура Newton. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 52. Уч.-изд. л. 53.4.  
Тираж 500 экз. Тип. зак. №1133.

Издательство «Владимир Даль»  
196044, Санкт-Петербург,  
Невский пр., 107, корп. П

ООО «Аллегро»  
196084, Санкт-Петербург,  
ул. Коли Томчака, 28