

m a g i c u m

ИСААК
СЕБАСТОКРАТОР
ОБ
ИПОСТАСЯХ
ЗЛА



е в р а з и я





m a g i c u m

ΙΣΑΑΚ
ΣΕΒΑΣΤΟΚΡΑΤΟΡ

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΤΟΥ
ΚΑΚΟΥ
ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΣ



m a g i c u m

ИСААК
СЕБАСТОКРАТОР

ОБ ИПОСТАСЯХ
ЗЛА



Санкт-Петербург
2002

ББК 86.37
УДК 2
С28

За помощь в осуществлении издания данной книги
издательство «Евразия» благодарит

*Кипрушкина
Вадима Альбертовича*

Научный редактор
проф., д. ф. н. Светлов Р. В.

Исаак Себастократор

С28 Об ипостасях зла. Пер. с греч. д. ф. н. Гончарова И. А. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2002. — 192 с. ISBN 5-8071-0101-4

В настоящем издании представлен впервые публикуемый на русском языке трактат Исаака Себастократора «Об ипостасях зла». Текст представляет собой компиляцию соответствующего сочинения Прокла. Центральная тема — классический для поздней античности и средневековья вопрос об оправдании зла в мире. В тексте встречаются как традиционно античные, так и характерные уже для средневекового понимания этой проблемы подходы.

**ББК 86.37
УДК 2**

© Гончаров И. А., перевод с греч.,
вступительная статья, 2002

© Светлов Р. В.,
вступительная статья, 2002

© Лосев П. П., обложка, 2002

© Издательская группа «Евразия», 2002

ISBN 5-8071-0101-4

АНТИЧНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗЗРЕНИЙ ИСААКА СЕБАСТОКРАТОРА НА ЗЛО

Трактат Исаака Себастократора, являющийся, в сущности, ученическим сочинением, где, для прояснения сути предмета, автором использовался текст «О Божественных именах» Дионисия Ареопагита (см. подробнее об этом ниже), тем не менее представляет интерес именно из-за несомненной жизненности данной темы для автора.

Этот трактат создавался в эпоху очередной византийской Реконквисты, когда династия Комнинов занималась консолидацией древней, разваливающейся империи и отвоевывала земли, утраченные несколькими десятилетиями ранее во время неудачных столкновений с сельджуками, нормандцами, причерноморскими кочевниками. Вместе с государственным строительством осуществлялось возрождение идеологии империи Ромеев (спустя некоторое время именно под знаменами этой идеологии Мануил Комнин вторгнется в Италию — претендуя на наследие Константина и Юстиниана).

Возрождение идеологии сопровождалось новой волной интереса к классической греческой образованности. Можно даже назвать предшественников Исаака в деле обращения к философии и богословию поздней античности: это Михаил Пселл и его ученик Иоанн Итал, которые оставили после себя в Константинополе настоящую школу. Исааку было на кого опереться; более того, в библиотеках столицы Византии он мог обнаружить не только святоотеческие писания, но и массу античных текстов, в том числе столь «зловредные», как утерянные к настоящему моменту, но еще известные Пселлу «Халдейские оракулы».

Императоры, принцы, другие члены многочисленной, разветвленной семьи Комнинов жили в «уплотненном» времени, заполненном внешними войнами, восстаниями, сложной политической борьбой, связанной с крестовыми походами и образованием латинских государств в Палестине и Сирии; наконец, дворцовыми интригами, завершавшимися порой ослеплением, оскотлением или заточением руководителей фракций, потерпевших поражение. Проблема зла могла вырастать для этих людей, своим рождением прикованных к ответственности за судьбы государства, до космических масштабов.

Интересно, что решает ее Исаак при этом вполне в «школьных» рамках. Под «школой» мы имеем в виду философию зрелого неоплатонизма, представленную, прежде всего, именами Ямвлиха, Прокла и Дамаския, под влиянием которой находилось христианское богословие V–VI столетий, когда и формировалось дискурсивно-теоретическое осмысление проблемы зла. (Мы принципиально не касаемся сложной проблемы аутентичности тек-

ста «Ареопагитик»; отметим в этой связи лишь то, что более вероятно влияние Ямвлиха и Прокла на данный корпус текстов, чем обратное.)

И дело здесь не только в авторитетности этих текстов, сопровождаемых не менее авторитетным комментарием Максима Исповедника. То решение проблемы зла, которое наметили неоплатоники, а затем развили христианские авторы, вполне вписывается в имперскую идеологию, строящуюся на представлении о незыблемости внутренних структур мироздания, в том числе и незыблемости структур политической власти.

Поскольку христианская Европа развивалась в рамках идеи единого пространства не только религиозного, но и государственного, где меч государя был гарантом процветания христианской веры и Церкви, общим местом являлось представление об императоре, как о наглядном выражении этой целостности.

В раннем средневековье, между тем, мы видим перед собой многочисленные государства, где центробежные тенденции оказываются сильнее центростремительных. Однако для сознания людей тех времен куда большее значение имела преемственность императорской власти, олицетворявшей целостность христианской ойкумены.

После гибели Западной Римской империи долгое время казалось, что эстафету у Рима принял Новый Рим — Константинополь. Однако крах Византии как мировой державы, вызванный арабскими завоеваниями, сделал ее престиж настолько низким, что инициативу в свои руки взяли короли франков. Затем, после развала империи Каролингов, императорские регалии перешли к германцам. Византийцы, понимая, что у них нет сил бороться с

франкскими и германскими государями, признавали за ними титул «вторых императоров», августов Запада, считая себя императорами первыми, подлинными. И вот при Комнинах они даже попытались вернуть себе положение лидера христианского мира.

Для восприятия действительности, согласно которому мир должен являться христианской империей, наличный беспорядок случаен по сравнению с должным порядком и когда-то он должен будет прекратиться. Именно поэтому идея ряда платоников о зле как неупорядоченности и как тени от бытия вторичной и несущественной реальности могла быть принята в христианском сознании.

Концепция, которую мы обнаруживаем в труде Исаака, ведет свое происхождение из споров внутри платонической школы о природе зла. Как известно, сам Платон не вводил зло, гибель, разрушение в круг тем, которые требуют эйдетического рассмотрения. Тем не менее в поздних диалогах он вырабатывает концепцию неблагих демонов и даже злой души. Однако и то и другое касалось скорее чувственного космоса, чем самого бытия. С одной стороны, зло есть разрушение, с другой же — неправильный выбор души, ее подвластность низменным вожделениям — такова точка зрения основателя Академии. На уровне чистого бытия зла как такового нет, ибо даже беспредельное здесь имеет важный онтологический статус (см. диалог «Филеб»).

Спевсипп, ученик Платона и его преемник на посту главы Академии, понимал зло как неудачу идей в их попытке исчерпывающим образом оформить материю, как невозможность идеальному быть полностью выраженным в душевной и чувственно воспринимаемой реальности.

Нестыковка, несовпадение одного и другого имеют естественную природу; поскольку же единое Спевсипп понимал как то, что превышает бытие, оно располагалось у него превыше добра и зла.

Проходит более двухсот лет, прежде чем мы вновь видим обращение к теме зла как некоего онтологического принципа. В первой половине I в. до н. э., в начале гражданских войн в Риме, которые потрясут все Средиземноморье, увлекавшийся Платоном стоик по имени Посидоний попытался объяснить косность, сопротивление материи божественным логосам наличием в ней силы, которая оказывает противодействие благим началам. Поскольку движение материи может быть названо противодвижением, а источником любого движения, согласно античным представлениям, является душа, то Посидоний начал говорить о злой душе, которая делит власть над космосом с душой благой.

Душа — это нечто совсем близкое к персонификации; впрочем, не следует думать, что в лице Посидония греки наконец дошли до представления об inferнальном князе тьмы. Во-первых, их мировоззрение не было дуалистичным и злая душа выступала всего лишь олицетворением природной необходимости, с которой постоянно борется свободный промысел проникающего повсюду божественного духа. Во-вторых, мы можем расценить учение Посидония как рефлекс маздеизма, только понятого в очень широком, «метафизическом» смысле.

Далее, примером обращения к проблеме зла может стать Плутарх Херонейский. Тонкий моральный писатель и биограф, он неоднократно указывает в своих «Сравнительных жизнеописаниях» на наличие некой разрушаю-

щей силы, являющейся пределом любым честолюбивым и даже благим помыслам, развращающей людей, помрачающей их рассудок. В философской экзегезе «Об Исида» он предлагает элегантно истолкование древнего египетского мифа, одновременно показывая место зла в мироздании.

Итак, зло — это Пифон (Сет), убийца Осириса, являющийся олицетворением неупорядоченного, бесформенного, бесцельного, всех разрушительных движений космоса. Исида — материя, которой пытается насильно овладеть Пифон, но которая в любовном порыве устремлена к своему супругу, Осирису. Осирис — наилучшее, наиболее прекрасное, это сам идеальный строй сущего, от брака которого с Исидой рождается Гор, царь космоса, побеждающий и умиротворяющий Пифона.

Интерпретацию Плутарха можно понять не как утверждение дуальности мира, а как указание на жертвенную примиренность противоположностей, на конечное единство мироздания, за которым скрыт олицетворяемый Осирисом идеальный порядок и в котором правит царь Гор, умиротворяющий противоборствующие начала.

Новый виток в рассмотрении проблемы зла начинается с Плотина. Этот мыслитель был далеко не однозначен в вопросе о причинах гибели, страданий, нравственной порчи. Можно увидеть, по крайней мере, два ответа на вопрос о происхождении зла. Первый ответ, наиболее часто ассоциируемый именно с Плотинном и действительно характерный для некоторых его поздних трактатов (в первую очередь, I.6), звучит так: источником зла является материя. Поскольку она почти небытие, постольку благо в ней практически отсутствует. Лишенная формы и способ-

ности быть самой по себе, она иное иного, которое не может удержаться ни в чем, не может быть чем-то. Вечно нуждающаяся, вечно выступающая субстратом, строительным материалом для оживотворяющей мир души, она сама же разрушает то, что из нее выстроено. Противостоящая благу, материя не является вторым началом, и, хотя она тоже происходит «оттуда», она — активная противница всего благого. Именно тот факт, что она лежит в основании тела, делает и телесное бытие злом для души. Вынужденная заботиться о теле, душа в какой-то момент отождествляет себя с плотью, точнее, со своей низшей частью, которая как раз и отвечает за взаимодействие с телом, забывая о месте своего рождения и о своей высшей, божественной части.

Может показаться, что Плотин всего лишь воспроизводит идеи из платоновского «Федона». Однако на самом деле он доводит до логического завершения пифагорейский тезис «Тело есть гробница души», который Сократ понимал далеко не так жестко. Вспомним, что и Сократ и Платон не были сторонниками самоубийства как отказа от тела. Причем основанием для их позиции стало представление о том, что душа, пребывая в теле, как бы проходит испытание, «взрослеет», ищет и познает саму себя. Платон понимал природу отношений души и тела намного тоньше, чем это представлено в трактате I.6. Плотина.

Впрочем, в других текстах основатель неоплатонизма находится ближе к более «сдержанному» пониманию природы зла. Действительно, трактовка зла как материи ставит почти неразрешимые проблемы для платонической теодицеи (которая всегда связана с вопросом о происхождении зла, как это показал еще Эпикур). Либо зло от бога

(причем зло именно как зло, как моральный вред, а не только как природная необходимость), либо же остается признать: то, что мы считаем нечестием и соблазном, с точки зрения Абсолюта вовсе не является злом.

Чтобы избежать этих затруднений, можно предположить, что сама по себе материя злом не является. Она потенция (в аристотелевском смысле этого слова), которая может быть наделена разными формами действительности. Она означивается в деятельности демиурга как прекрасное тело вечного космоса. Но она же может быть означена в глазах человека как место для реализации самых низменных страстей и побуждений. Наличие тела (так называемый телесный человек) провоцирует человека на зло, но само еще не является злом. Зло проистекает из души, если она совершает неправильный, несправедливый выбор. В этом смысле оно, конечно, относительно, а не абсолютно. Если мы посмотрим на космос как на целое, то зло окажется исчезающе малой величиной, одной из красок, требующихся для красоты созерцаемой нами картины, необходимым моральным уроком, проявляющимся на уровне существования души в теле (см. трактат II.9).

Именно эту тенденцию в понимании зла станут развивать зрелые неоплатоники (начиная с трактата Ямвлиха «О египетских мистериях»). Разрушение, вред, моральный соблазн происходят не от всеобщего промысла, а от частных воль. Следуя «Халдейским оракулам» (и доплотинновским платоникам), неоплатоники вновь начинают говорить о злых демонах, которые зачаровывают души и низводят их до низших форм существования, о зле как нашем выборе, а также о зле, которое автоматически возвращается к нам в будущих рождениях (теперь уже как

воздаяние). В конечном итоге возможность зла заложена в Гекате, в творческой природе иного, которую так возвышенно воспевают «Халдейские оракулы», а позже Сириан, Прокл и Дамаский. Тем не менее зло вовсе не является чем-то необходимым и неизбежным; душа праведного и мудрого человека вполне в состоянии уклониться от него, сосредоточив себя на постижении истины и на создании внутреннего образа блага. Выступая в одном отношении гибелью или соблазном, в другом зло есть воздаяние и урок. И, самое главное, зло не противоречит Провидению, так как относится к выбору частных воль, подводимых под общий всеблагий итог.

Пожалуй, именно эта тенденция в платоническом понимании зла, тенденция, которая совмещала их этическую и онтологическую интерпретации, помещая начало морального зла в свободном выборе индивидуального разумного существа (ангела или человека), и стала причиной, по которой трактат Прокла о зле имел столь широкое хождение как в Византии, так и в Западной Европе. По той же причине многие из рассуждений Прокла оказались включены в канон «Ареопагитик», на который опирался Исаак Себастократор.

Светлов Р. В.

КЛАССИЧЕСКАЯ ТЕОДИЦЕЯ И ХРИСТИАНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРОВИДЕНИИ В «ИПОСТАСЯХ ЗЛА» ИСААКА СЕБАСТОКРАТОРА

1. Трактат «Об ипостасях зла»

Комплекс сочинений о Провидении, приписываемый Исааку Комнину Себастократору, на самом деле является не чем иным, как интерпретацией не дошедшего до нас в оригинале сочинения Прокла. Поэтому при упоминании данного сочинения имя Прокла встречается, как правило, гораздо чаще, нежели имя Исаака.

Это тем более верно, поскольку жанр трактата может быть определен как ученический конспект. Ряд глав буквально воспроизводят текст «Ареопагитик» — сочинения неизвестного автора, использовавшего текст Прокла для христианской интерпретации неоплатонизма. При этом замечательно то, что вплоть до эпохи Возрождения этот текст приписывался Дионисию Ареопагиту, современнику апостолов. Сомнение в подлинности авторства Диони-

сия стало своего рода побочным эффектом филологической критики Лоренцо Валла. Но и здесь мнения разошлись. Николай Кузанский сомневался в авторстве Дионисия, а Марсилио Фичино считал, что «Ареопагитики» в самом деле вдохновляли неоплатоников на создание целостной теологической системы.

Из всех неоплатоников именно Прокл оказался тем автором, который представил западному читателю целостную концепцию неоплатонизма. Своим знакомством с Проклом средневековая западноевропейская культура обязана в первую очередь Уильяму Мёрбеку. Он перевел крупнейшие произведения Прокла. Речь идет в первую очередь об «Элементах теологии», переведенных в 1268 г., и о комментарии на платоновский «Парменид». В 1280-г. Мёрбек переводит на латинский язык «Три этюда о Провидении», заключительной частью которого и является трактат «Об ипостасях зла».

Более или менее широкий круг читателей в Западной Европе уже был знаком с сочинениями Прокла и до появления перевода Мёрбека. Речь идет об уже упоминавшихся трактатах Дионисия Ареопагита. Как отмечает П. О. Кристеллер, известный исследователь средневекового и возрожденческого платонизма, известно по крайней мере четыре средневековых перевода «Ареопагитик», к которым в XV веке прибавляются два, а в XVI и XVII веках — еще три перевода. Сюда также можно включить и парафразы, составляемые на эти сочинения. Переводы «Ареопагитик» известны с IX в. Кристеллер дает их список: перевод Хильдуина IX в., перевод Иоанна Скотта Эриугены IX в., Иоанна Сарацина XII в., Роберта Гроссестеста XIII в., Амброджио Траверсари XV в., Марсилио

Фичино XV в., Иоахима Периони XVI в., Бальтазара Корди XVII в. и Пьера Ланселля XVII в.¹

Однако «Ареопагитики» не были единственным источником, по которому западноевропейский читатель мог составить себе представление о неоплатонизме. В XII веке Жераром из Кремоны был переведен с арабского на испанский язык трактат «О причинах». Речь идет о «Первоосновах Теологии», который был известен в арабском мире под двумя названиями: «О чистом благе» и «О причинах». В XII веке также появляется анонимный перевод «Элементов физики», известный в то время как трактат «О движении». Можно сказать о том, что указанные переводы, а также переводы У. Мёрбека подготовили западноевропейского читателя к восприятию неоплатонизма как целостного учения. Однако подлинный интерес к неоплатонизму в целом и к сочинениям Прокла в частности возникает в Западной Европе в эпоху Ренессанса. Николай Кузанский создает учение, в основных моментах воспроизводящее принципы позднего неоплатонизма; более того, именно по просьбе Николая Кузанского А. Траверсари начинает работу над крупнейшим сочинением Прокла «Платоновская теология». М. Фичино переводит фрагменты комментария Прокла на платоновский «Алкивиад первый», фрагменты комментария к платоновскому «Государству». Однако интерес ренессансных мыслителей к неоплатонизму уже не укладывался в рамки чисто переводческой деятельности. Неоплатонизм, начиная с Николая Кузанского, является основанием фило-

¹ P. O. Kristeller. Proklus as a reader of Plato and Plotinus, and influence in the middle ages and in the Renaissance // Colloques internationaux du C. N. R. S. Paris, 1987. P. 195.

софских исследований ренессансных ученых. Поэтому здесь мы встречаемся с интенсивным использованием уже имеющихся переводов. П. Мирандолла в своих «Тезисах» использует фрагменты из «Платоновской Теологии», М. Фичино же использует название сочинения Прокла для своего собственного произведения, называя его также «Платоновской Теологией», хотя говорить о совпадении содержания этих сочинений отнюдь не приходится.

Таким образом, описывая процесс проникновения в западноевропейскую традицию неоплатонизма в целом и учения Прокла в частности, Кристеллер показывает, что в течение нескольких веков подготавливалась основа ренессансного неоплатонизма. И все же, несмотря на то что сочинения Прокла играют весьма немаловажную роль в этом процессе, проблема заключается в том, чтобы выявить влияние Прокла как отдельного автора, отделив его труды хотя бы от влияния классических платоновских диалогов. Отделение неоплатонизма от собственных сочинений Платона представляло довольно серьезную проблему, впервые поставленную Таннеманом в XVIII веке. С этого времени начались серьезные филологические исследования, результатом которых явилось выделение подлинных диалогов Платона. Сочинения самого основателя Академии были подразделены на несколько категорий по степени вероятности авторства самого Платона. Таким образом, весь комплекс дошедших до нас текстов был поделен на сочинения самого Платона, сочинения неоплатоников (Плотина, Ямвлиха, Порфирия, Прокла, Сириана, Дамаския), сочинения менее значительных авторов и апокрифические трактаты. Исходя из этой классификации, мы получаем приблизительное место, которое занимает

трактат «Об ипостасях зла» в корпусе сочинений неоплатонизма. «Ареопагитики» были весьма распространены как на Востоке, так и на Западе. В эпоху написания трактата «Об ипостасях зла» это сочинение было широко известно и никто не сомневался в авторстве легендарного Дионисия, слушавшего проповеди апостола Павла. Подтверждением этому служит вступление, которым Исаак предваряет свое сочинение. Он говорит о том свете, источником которого являются труды Дионисия, помогающие ему в решении проблемы добра и зла. Затем мы видим буквальное текстуальное совпадение глав «Ареопагитик» и трактата Исаака. Очевидно, что автор не просто пересказывает, но даже переписывает отдельные главы сочинения, приписываемого Дионисию. Но в этом случае перед нами своего рода конспект, в который включены целиком фрагменты из «Ареопагитик». Поэтому, как правило, элиминируя авторство Исаака и Дионисия, современные исследователи определяют в качестве автора этого сочинения самого Прокла. Итак, мы имеем уже три имени, связанные с интересующим нас текстом. Можно ли на этом остановиться? Вряд ли. В истории трилогии «О Провидении» есть еще и проблема, связанная с латинским переводом У. Мёрбека. Как уже отмечалось, последний перевод Мёрбека был выполнен в 1280 г. с исчезнувшего позже оригинала. Издатель текста Даниэль Исаак так воспроизводит коллизию, связанную с «приключениями» «Трех этюдов о Провидении». Перевод У. Мёрбека идентифицировал сочинение как перипатетическое, то есть относил его к традиции аристотелевского Ликея. Перевод был тяжеловесным и, возможно, неточным. Д. Исаак предполагает, что над ним

работала целая группа переводчиков. Кроме того, тяжеловесность средневековой латыни и невысокий уровень филологии не могли не сказаться на качестве результата. Таким образом, в качестве виртуального автора существовал еще неизвестный последователь аристотелевской школы.

История с трилогией «О Провидении» имеет захватывающее продолжение и в наше время. В шестидесятые годы XX века неожиданно обнаруживается греческий вариант сочинения под именем Исаака Себастократора. Идентичность латинского варианта и греческого текста установил А. Бёзе. «А Бёзе, сравнив эти две рукописи, констатировал, что значительные куски греческого текста соответствуют латинскому тексту У. Мёрбека. Эти заимствования чередуются с личными рассуждениями автора и не всегда соблюдают порядок аргументов Прокла, поскольку распределены в соответствии с мнением компилятора. Благодаря соответствию, в которое можно было поставить исходный оригинал У. Мёрбека и византийскую копию, соответствие которой часто доходит даже до сходства пробелов и непонимания неясных мест в исходной модели, А. Бёзе приступил к частичному восстановлению утраченного оригинала греческого текста “Трех этюдов о Провидении”, опираясь на перевод У. Мёрбека. Значительному восстановлению подвергается текст первого этюда о Провидении и часть второго. Что касается третьей части: “Об ипостасях зла” — то здесь, учитывая значительные заимствования Исаака из “Ареопагитик”, в целом можно допустить, что мы обладаем достаточно полной версией оригинального сочинения Прокла»¹.

¹ D. Isaac. Introduction//Proclus... Paris, 1977. P. 24.

Таким образом, мы можем добавить к имеющимся сочинениям еще и восстановленную по двум источникам копию, которая представлена в парижском издании 1982 г.

«Об ипостасях зла» порой дословно воспроизводит «Ареопагитики», что свидетельствует о несамостоятельности ученика, старательно переписывавшего мудрые изречения авторитета. Кем же был этот ученик?

Принадлежал этот трактат представителю византийской династии Комнинов Исааку, именуемому Себастократором. Этим почетным титулом наградил своего старшего брата Исаака Алексей Комнин. Впоследствии этот титул также даровался некоторым членам императорской семьи. Титул Себастократор был весьма почетным и принадлежал трем Исаакам из династии Комниных. В хронологическом порядке это следующие персонажи: старший брат императора Алексея I, третий сын этого императора, и после восшествия на престол Иоанна II, старшего сына Алексея I, — его старший сын. Кому из них может быть приписано авторство «Трех этюдов о Провидении»?

«Мы вынуждены отвергнуть авторство первого из принцев, хотя А. Бёзе, Дж. Дорнсейф, Д. Д. Риццо, В. Бейервальте склоняются к мысли приписать именно ему авторство данной работы. Это был военачальник, и несмотря на то, что его племянница Анна Комнина пишет о нем как о человеке высокой культуры, мы нигде не встречаем свидетельств о его увлечении философией или указаний на то, что он был автором какого-либо сочинения подобного жанра»¹.

По мнению Д. Исаака, авторство старшего брата этого Исаака Алексея Комнина маловероятно еще и потому,

¹ Там же, р. 25.

что в 1082 году базилиевс привлек к ответственности Иоанна Итала, именуемого «консулом философов», обвинив его в распространении взглядов Порфирия, Ямвлиха и Прокла. Вряд ли в это время ближайший советник государя взял бы на себя риск опубликовать под своим именем сочинение Прокла, рассматривая его учение как основание христианской теологии. В противном случае мы должны обвинить его в цинизме и двуличии, считая его одновременно и преследователем Иоанна Итала и восторженным поклонником неоплатонизма, которому было поручено уничтожить собственного единомышленника.

Второй Исаак, брат Иоанна II, больше подходит для этой роли. Увлекающийся литературными занятиями, этот принц не останавливается перед тем, чтобы включать чужие идеи в свои аргументы. «Мы располагаем о нем свидетельством придворного поэта Феодора Продрома, который, воспевая дарования принца, перечисляет его духовных отцов: Пифагора, Платона, Аристотеля, Антисфена, Евклида и Клеанфа»¹. В этом случае не удивительно то, что через 50 лет после суда Алексея I над Иоанном Италом Исаак мог под своим собственным именем опубликовать текст Прокла, не подвергая себя опасности.

Третий Исаак, старший сын Иоанна II и старший брат Мануила I, был склонен к заговорам, и из того, что о нем известно, обращает на себя внимание, что из-за тяжести характера этого принца Иоанн II нарушил порядок наследования императорского титула. Известно также, что он не преуспел в теологических диспутах, которые по обыкновению проводились при дворе Мануила I.

¹ Schlette H. R. Das Eine und das Andere. Studien für Problematik des Negativen in der Metaphisik Plotins. München, 1966. S. 145.

Все эти данные позволяют Д. Исааку с определенной долей уверенности приписать авторство «Трех этюдов о провидении» второму Исааку. А время написания этого трактата, по его мнению, относится либо к царствованию Иоанна II (1118–1143), либо к царствованию Мануила I (1143–1180), в эпоху, когда в Святой Софии разрабатывались теологические учения, направленные на опровержение платонизма Иоанна Итала, подрывавшего основные теологические положения христианства.

2. Статус злого начала в античной философской традиции

Тема, вдохновившая одного из Исааков Комниных на философские упражнения, традиционна не только для античной философской мысли. В принципе эту тему можно считать вечной. О зле можно говорить как о комплексной философской проблеме. Комплексность ее объясняется тем, что в зависимости от угла зрения она может приобретать онтологический, гносеологический или этический статус. Сюда можно прибавить еще и столь распространенный в неоплатонизме эстетический статус злого начала. Столь разнообразные подходы тесно взаимосвязаны между собой. Начнем с самого основного, а именно с бытийственного статуса зла. Речь идет о соотношении понятий «зло» и «небытие», «зло» и «неподлинное бытие». Эти два варианта тесно связаны друг с другом, представляя собой возможные варианты решения одной и той же проблемы. Связь небытия и зла очевидна для каждого из живущих. Б. Спиноза в эпоху Нового времени связывал отрицательный аффект (зло) с убыванием

существования, а положительный аффект (добро) — с увеличением существования. В античной традиции отношения между бытием и благом, с одной стороны, и небытием и злом, с другой, намного сложнее. Благо лежит за пределами сущего и наполняет его энергией. Это отношение бытия и блага Исаак воспроизводит в п. 11 четвертой главы, где благо опосредуется через бытие, жизнь, разум. Итак, бытие и благо — не одно и то же. По аналогии с этим, можно ли говорить и о том, что небытие и зло не одно и то же? Допустим, что существуют два полюса: благо и зло. В этом случае они будут выглядеть как равноценные начала. Тогда получается, что отсутствие зла является благом. Но сама мысль о том, что отсутствие может быть основанием блага, в корне противоречит метафизическим установкам античного неоплатонизма. Исаак оспаривает возможность такого понимания в п. 10 третьей главы. Здесь он пытается показать, что равновесная структура «добро-зло» не подходит для определения отношений «благо-сущее». Несправедливость может быть меньшим благом, поскольку определяется через абсолютную справедливость — благо безусловное. Наличие положительного, то есть справедливости, позволяет говорить о том, что если нечто *существует* как несправедливое, то уже в силу существования ему свойственно благо. Это благо является меньшим, по сравнению с существующим по справедливости, однако у него есть возможность стать большим благом. Поэтому соотносительно только благо, мера же зла как таковая отсутствует. Понятия меры и зла просто несовместимы, поскольку зло ассоциируется с беспредельным и не может быть измерено. Всякая болезнь связана в своем существовании со здоровьем, как

только утрачивается всякая мера здоровья, уничтожается тело, а следовательно, и болезнь. Так, воспроизводя основные положения неоплатонического понимания блага, Исаак связывает зло с небытием.

Статус небытия в античной философии является весьма неопределенным. Небытие имеет противоречивый статус именно потому, что, имея обозначение в человеческом языке как меон, оно предполагает и некоторый объект, который скрывается за данным обозначением. Но именно как объект бытие не имеет никакого статуса. Эта проблема, обозначенная Парменидом в его знаменитом «Бытие есть, а небытия нет», определяет в целом проблематику античной философии. Парадокс, связанный с небытием, в античной философии воспроизводится в учении Плотина. С одной стороны, в I.8. Плотин говорит следующее: «Зло следует понять и как существующее по необходимости. Поскольку существует не одно только благо, то с необходимостью будет существовать и выхождение за его пределы. Если каким-либо образом определять зло, то это — граница нисхождения, за которой уже ничто не возникает, которая является злом; ведь как за пределами первичного пребывает нечто, с равной необходимостью и за последним также есть нечто. Это такая материя, которая не имеет ничего от первичного. С необходимостью она является злом» (Эннеады I. 8, 7). Рассуждая в соответствии с логикой, Плотин приходит к уже упомянутой нами пропозиции: благо — бытие — зло (небытие). В конечном счете проблема небытия как зла решается в традиционном, парменидовском, ключе. Если зло — это небытие, то оно не имеет онтологического статуса. «Различие между негативным и позитивным не на-

ходит основания в метафизическом понимании как различие, таковое оно приобретает через свойство человеческой речи, сами метафизические события вневременны, вечны и необходимы, и в этой области никакая неполнота не может мыслиться»¹. Данное рассуждение Г. Шлетте весьма напоминает классическое «Ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего, кроме сущего [того, что есть], так как мойра приковала его быть целокупным и неподвижным. Поэтому [пустым] именем будет все, что смертные установили [в языке], убежденные в истинности этого: “рождаться и гибнуть”, “быть и не быть”» (Симпликий. Комм. к «Физике» 179, 29.)

Таким образом, рассуждения о существовании зла как небытия основываются на противоречии, выявление которого связано с Парменидом. Эта парадоксальная ситуация с существованием зла заставляет настороженно относиться к тем заявлениям, которые мы встречаем у классиков античного платонизма. Выше был приведен фрагмент из трактата I.8. Плотина. Здесь вполне однозначно говорится о том, что за пределами сущего должно что-то еще находиться. В этой связи можно привести и высказывание самого Платона, в котором он говорит о существовании злого начала в мире. (Законы 896–897а). Казалось бы, и Платон, и Плотин вполне определенно высказываются в пользу допущения злого начала. Но если злое начало безмерно и неопределенно, то оно не может быть представлено как нечто сущее. Следовательно, само допущение небытия есть не что иное, как противоречие, которое

¹ Shlette H. R. Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik plotins. München, 1966. S. 145.

заставляет рассматривать высказывания и Платона и Плотина в более широком контексте.

Подлинность мысли определяется ее объектом. Объектом истинной мысли является нечто неизменное и вечно сущее. Отсюда с необходимостью следует, что зла как объекта не существует, поэтому в позднем неоплатонизме рассуждения о существовании зла и небытия прекращаются на основании запрета говорить о зле как о чем-то неопределенном. В трактате Исаака эта идея становится ведущей при рассмотрении зла. Об этом говорит название второй главы — «О том, что зло не существует». В несколько ином варианте этот принцип представлен в соответствующих «Ареопагитикам» главах: «О том, что зло не находится в Боге и не исходит от Него», «О том, что зло не находится в простых сущностях», «О том, что зло не присутствует в ангелах», «О том, что природа демонов не является злой», «О том, что зло не присутствует в душах», «О том, что зла нет в неразумных живых существах», «О том, что во всей природе нет места злу», «О том, что зло не находится в телесной природе», «О том, что тело не является причиной зла, возникающего в душе». Если во второй главе отрицается существование зла, то в последующих главах утверждается, что ничто из сущего не может быть злом. Даже то, что нам кажется таковым, в частности демоны и телесная природа человека, на самом деле не является им.

Онтологический довод, связанный с небытием зла, является основанием всякой теодицеи. В этом отношении трактат вполне традиционен. Однако если зла не существует, тогда что из сущего мы склонны называть злом? Можно сказать, что в этом случае со злом связывается не

полное небытие, а небытие относительное. Но является ли относительное небытие небытием? Является ли относительное зло злом? Ответ, который представляет нам традиция, также вполне однозначен. То, что кажется относительным небытием и злом, вовсе таковым не является. Подобное понимание относительного зла встречается у Платона. Так, в «Государстве» он не считает положение стражей плохим (напомним, они лишены частной собственности и семьи). Разве можно принимать в расчет страдание части, когда речь идет о благе целого? Таким образом, то, что является злом для отдельного человека, вовсе не является таковым для отдельного сообщества. П. Адо приводит подобное же высказывание Плотина. Люди и не подозревают в своих горестях и радостях, что они играют в детскую игру (Эннеады III. 2, 15, 31–35). По отношению к абсолютному благу всякая душа будет гармоничной в том случае, если она поймет ту роль, которую ей суждено играть в этом порядке (Эннеады III. 2, 17, 32–39). Но даже если душа и не осознаёт этой своей роли, то все равно это ничего не меняет, так как даже и плохой звук имеет свое место в общем порядке (Эннеады III. 2, 17, 83–89)¹.

Подобным же образом решается проблема относительного зла и у Исаака. «Лишенность сама по себе не является действительностью и не является свободной от всего сущего; полагая лишенность, ты полагаешь нечто, действующее при ней определенным образом по той причине, что в устанавливаемом благом порядке все сущее

¹ Hadot Pierre. Plotinus or the simplicity of vision. Chicago. 1989. P. 108.

соединено с противоположным» (гл. 4, п. 12). Таким образом, мы имеем дело с миром как целостностью, в которой осуществляется гармония через противоположность. Что собой представляет подобного рода противоположность? Что понимается под относительным небытием и лишенностью? С одной стороны, в трактате воспроизводится традиционное для платонизма понимание относительного и абсолютного блага. То, что является злом для блага относительного, то есть для существования отдельной вещи, не является злом в космическом масштабе. Привлечение «лишенности» конкретизирует эту относительность. И надо сказать, что здесь Прокл, а вслед за ним и Исаак воспроизводят аристотелевскую точку зрения на сущность.

Аристотелевский взгляд на «первую философию», как известно, связан со знаменитой критикой теории идей Платона. Можно даже говорить о том, что большая часть «Метафизики» Аристотеля представляла собой различные вариации этой критики. В середине XX века Г. Чернисс проанализировал все фрагменты, в которых Аристотель критикует Платона. Данное исследование заняло два объемистых тома.

Эти два факта, а именно: наличие аристотелевских пассажей (заставивших неверно идентифицировать авторство «Очерков»), с одной стороны, и известность Аристотеля как противника философии Академии, с другой, — на первый взгляд, очень плохо согласуются между собой.

К фрагментам, напоминающим аристотелевское учение о сущности, можно отнести приведенный выше п. 12 четвертой главы. В данном случае речь идет об отсутствии

сущности в смысле возможности, которая предоставлена налично сущему. Аристотелевское учение о сущности можно считать образцом решения метафизической задачи. Сущность не может, как и платоновская идея, существовать отдельно от вещи. Но и существовать в самой единичной вещи она также не может, в связи с тем что каждая единичная вещь преходяща, а сущность должна быть вечной. Перебирая возможные варианты того, что может отвечать столь противоречивым требованиям, Аристотель останавливается на понятии «суть бытия вещи»: это то, чем является вещь сама по себе. Единичная вещь и то, чем она является на самом деле, — не одно и то же. Для того чтобы определить «чтойность» вещи, то есть то, чем она является, необходимо использовать правило определения. Сущность этого правила сводится к тому, что в определяющей части не должно упоминаться определяемое понятие. С точки зрения Аристотеля, мир представляет собой космос, то есть упорядоченное целое. В этом порядке вещи связаны друг с другом через взаимную потребность. Поэтому аристотелевский космос предстает перед нами как система целеполаганий. В этой системе «чтойность» вещи определяется в первую очередь той целью, которой она служит. Таким образом, сущность вещи, то есть то, чем она является для других, приводит вещь к существованию. Для того чтобы четко определить вещь, необходимо определять ее через другое, с нею связанное, противоположное.

Конечно, Платон в неоплатонизме канонизирован. Его тексты священны. С нашей точки зрения, всякая критика в адрес канонизированного текста — не что иное, как ересь. Но прежде чем делать поспешные выводы, можно

обратиться к текстам и самого Платона и к той составляющей неоплатонизма, которая является священной. Уже на этом уровне мы заметим существенное различие двух теологических традиций: христианской и неоплатонической. Какие диалоги Платона взяли неоплатоники для комментариев? «Тимей», «Парменид», «Филеб». Диалоги, отнесенные исследователями к позднему периоду творчества Платона. Встретим ли мы в этих диалогах нечто отдаленно напоминающее объект критики Аристотеля? Очевидно, нет. «Парменид» начинается с одной из возможных интерпретаций аргумента¹ от «третьего человека», на которую Аристотель ссылается в своей «Метафизике» как на общее место в критике теории идей. Так кто подвергал критике наивную теорию идей — Платон или Аристотель? Внимательное прочтение поздних диалогов заставляет взглянуть на философию основателя Академии не как на расхожий миф о наивной теории идей, как на учение, включающее в себя негативный опыт, представленный отчасти и в философии Аристотеля.

Однако следует избегать и другой крайности: чересчур поспешного сближения этих традиций. Перипатетизм довольно долгое время противостоит платоновской философии, и дело здесь не только в новоевропейской традиции, представленной ренессансным разведением платоновской и аристотелевской философии (гуманизм и схоластика). В текстах основателя неоплатонической тради-

¹ Аргумент представляет собой один из парадоксов теории множеств. Может ли множество всех возможных множеств включать и себя самого как свое подмножество? Если нет, то мы вынуждены формально допустить существование еще одного множества. И так до бесконечности.

ции — Плотина — мы встречаем прямую полемику с перипатетиками. В этой связи стоит вспомнить и тот факт, что эти две традиции в эпоху эллинизма движутся в совершенно различных направлениях. Когда Птолемей основал Мусейон, то из философов к нему приехал только ученик Теофраста, основавший естественнонаучную школу на основе аристотелевских принципов миропорядка. Метафизика Аристотеля обосновывала целостность космоса и тем самым давала возможность создавать физику, в основе которой лежало понятие «естественного места»: каждая вещь имеет свое место в мироздании и стремится его занять. В этом случае пустое место (отсутствие сущего) предстает перед нами как *потенциально сущее*. Тем самым снимается проблема небытия. Относительное небытие на самом деле является потенциальным бытием и для небытия, то есть для пустоты в мире не находится места.

В этом же ключе может трактоваться и знаменитое утверждение Демокрита о существовании пустоты. Чем она является, если атомы движутся в ней по строго определенным траекториям? Не чем иным, как направлением движения, жестко обусловленным движением других частиц. Таким образом, атом как сущее потенциален на всем пути своего движения, то есть он там есть. И нет в кеноне Демокрита такого места, в котором не присутствовал бы потенциальный атом. В этом отношении примечателен известный сюжет, который лег в основание докторской диссертации К. Маркса, связанный с утверждением Эпикура о возможности самопроизвольного отклонения атома от траектории. Это означало то, что в космосе появляется место, в котором может и не быть потенциального атома. А вот это и есть уже подлинное небытие. Что хотел ска-

зять этим материалист Эпикур? Он просто доказывал возможность не свободы, но чистого небытия, то есть смерти, которая в его системе играла столь значительную роль.

Методология Аристотеля весьма выгодна тем, кто отрицает отсутствие такого понятия, как частичное небытие. Именно этот аргумент подспудно содержится в приведенном выше фрагменте трактата Исаака.

Таким образом, и по предмету и по методам исследования аристотелизм отстоит от платонизма как познавательная традиция, хотя и предоставляет аргументы, которыми может воспользоваться и платоник. Итак, у нас есть две модели отрицания небытия: приведенная ранее парменидовско-платоновская (небытия нет) и аристотелевская (небытие — потенциальное бытие). По сути оба этих аргумента справляются с поставленной целью на различных уровнях. Один хорош, когда мы говорим о субстанциальном зле и небытии, а второй — когда речь идет об относительном небытии, которое является тем же бытием. В платонизме, отошедшем от натурфилософской традиции, бытийность относительно не сущего формулируется в этических категориях. В частности, речь идет о том, что относительное зло является злом для конкретной вещи. В контексте же целого оно является благом, то есть представляет собой то же самое сущее. Теперь узнаваем не перипатетический, а платонический аргумент. В публикуемом тексте это выявляется тогда, когда после приведенного выше фрагмента Исаак говорит о подпротивоположности как реализации единой природы блага: «Поскольку благо породило изначальную способность действовать, то присутствующее повсюду благо в каждом порождает его собственную действительность, в которую, так сказать,

примешано отсутствие блага. И его [этого сущего] собственная неспособность действовать порождает нечто подпротивоположное благу; смешанное с ним сущее, стремящееся действовать, обречено в своем бытии на борьбу с ближайшим сущим» (гл. 3, п. 12).

Таким образом, лишенность является не чем иным, как связью между вещами, а эта связь является не чем иным, как возможностью осуществления, то есть пустым местом, которое может быть в любой момент заполнено актуально сущей вещью. Так в любом месте пространства появляется атом. Его существование и появление именно в этом месте обусловлены общим порядком вещей. Следовательно, пустота не только разделяет вещи, но и соединяет. Она не только источник противоположности, но и источник тождества. Она не только пустота, но и потенциально сущее. Определенное таким образом небытие предстает в трактате Исаака как материя. Материя — это своего рода генерализация лишенности. То есть попытка рассмотрения не конкретной лишенности, но лишенности как таковой. В этом отношении в онтологии античного платонизма прибавляется еще одно определение зла: зло — это материя.

С таким определением зла мы встречаемся в трактате Плотина I:8. Именно здесь материя определяется как злое начало. Рассматривая возможные трактовки материи как зла, Исаак в первую очередь приводит точку зрения, в которой материя и зло совпадают: «Если и существует целостное зло, как считают некоторые из эллинов, то оно является злом по своей сущности, и они называют материю как первое зло, на том основании утверждают они это, что ничто иное не может быть злом, кроме безмерного и не-

определенного и всего прочего, лишено блага. Как благо является мерой, определением, границей всего, так и зло является безмерностью, неупорядоченностью, бесцельностью и неопределенностью» (гл. 14. п. 32). Сам Исаак не склонен отождествлять материю и зло. Опираясь на аристотелевское определение зла как лишенности, он трактует материю как необходимость. Ибо разрозненные вещи соединяет между собой движение, движение же порождается стремлением к осуществлению, то есть к занятию своего места в мироздании. Если мы уберем из мира случайность, как это сделал Демокрит и, судя по всему, Аристотель, то пустота станет не чем иным, как необходимостью. Как необходимость и рассматривает материю Исаак в своем трактате: «Необходимость в этом случае проистекает от рожденных сущих, и злом ее полагать не следует, такая необходимость и бытие врождены выше тем сущим, которые по своей природе не имеют определенной необходимости в своих действиях» (гл. I, п. 35).

Неоплатонизм до определенной степени воспроизводит, как мы видим, аргументы аристотеликов. У Аристотеля эта логика отрицания небытия обосновывает движение в космосе, у платоников таким образом обосновываются целостность блага и отсутствие зла. Казалось бы, отличие не столь существенное для историка логики (именно так и оценил Г. Гегель идентичность платоновско-философского дискурса). Однако, следуя далее по тексту Исаака, мы видим, как этот мотив всеобщего блага переходит в Божественную благодать, распространяющуюся на все сущее без исключения. Всякое сущее есть благо и равным образом (следовательно) возлюблено и Богом, «...и в остальных, существующих на самом краю су-

шего, присутствует благо, это сущее является любимым и участвует в нем через порядок материальных вещей, через борьбу с самим собой и препятствия; если же благо не существует в каждом в соответствии со своей природой, разве доходило бы наиболее священнейшее и наидревнейшее до того порядка, который существует в последних сущих, и каким образом тогда бы сохранялась единая возможность для всего участвовать во благе, если не все сущие имеют такую же как немногие возможность участия во благе?» Примечательно то, что благо предстает перед нами теперь как благодать и любовь. У Исаака эта любовь уже христианская, любящая бескорыстно крайних, последних. Таким образом, по тексту явно прослеживается движение от классической платоновско-аристотелевской логики к этизации сущего, то есть к любви.

Однако, прежде чем перейти к этической характеристике проблемы существования зла, попробуем исследовать логический и гносеологический статусы злого начала.

3. Зло как логическая проблема

Пожалуй, самые известные из всех диалогов Платона, связанных с понятием небытия не как с сущим, а как со значимой единицей, то есть словом, — это диалоги «Кратил» и «Софист». Если зло в онтологическом своем статусе предстает перед нами как небытие (либо полное, либо относительное), то в логическом плане зло предстает перед нами как ложь. Ложь — это неверное употребление имени. Каждой вещи соответствует свое, изначально дан-

ное ей имя. Платон в «Кратиле», представляя эту точку зрения, пытается установить связь между значением слова и фонетикой.

Если в вещи и ее имени есть нечто подобное, то это подобие и должно стать критерием истинного употребления имени. Ложь в данном контексте представляет собой то же, что и небытие в мире вещей. Ложное имя — именование небытия, то есть пустоты. В этом определении на первый взгляд нет ничего парадоксального. Однако уже в «Кратиле» Платон указывает на первый парадокс. Его суть состоит в том, что *зная* вещи, законодатель дает им правильные имена, но, с другой стороны, возможно ли знание без имени? В этом случае слово должно предшествовать вещи. Таким образом, можно говорить о некоей изначальной связанности имени и вещи, предсуществующей в логосе. Рассмотренное в аспекте своей бытийственности, слово становится тождественным бытию. На данном уровне ложь в принципе невозможна. Приравнивая слово и вещь, мы тем самым, едва вступив на путь логического рассмотрения небытия и зла, опять оказываемся на уровне онтологии, где начинают действовать все приведенные нами выше аргументы. Отождествление вещи и слова, именующего вещь, составляет основную интригу в платоновском «Софисте». Софист — это тот, кто все время прячется в тень. Эта тень уничтожает различие между истиной и ложью, бытием и небытием, добром и злом, подобно тому как ночной сумрак сливает в единую серую массу разные предметы, различимые при дневном свете.

Многие парадоксы софистов были связаны с природой имени и вещи. Можно ли назвать то, чего нет? Является ли само слово объектом мысли, а следовательно, и

бытием? Если название того, чего нет, бессмысленно, то лжи как таковой не существует.

Приведенные нами аргументы достаточно хорошо известны в форме логических парадоксов. И трудно не согласиться с тем, что речь и сущее есть одно и то же. Но слово слову рознь. Божественный логос — это и есть сущее. Но разве все речи одинаковы? В «Теэтэт» Платон устами Сократа пытается выяснить, всякий ли человек является мерой вещей. Отсюда следует различие слова и слова. Есть слово божественное — Логос, есть человеческое, и есть неправдоподобное — миф. Чем они отличаются друг от друга? Степенью осуществленности. Ясно, что в приведенной триаде друг другу будут противостоять миф и логос. Человеческая речь оказывается где-то посередине. Однако классификация слов должна иметь какое-то основание. Что такое степень осуществленности по отношению к слову? На уровне онтологии степень осуществленности определяется соотношением потенциального и действительного существования вещи. Чем она определяется в именовании? По мнению Аристотеля, здесь мы присутствуем при том же самом соотношении.

В этом отношении следует обратиться к такому понятию, встречающемуся у Стагирита, как умопостигаемая материя («Метафизика» 1036а). Данное понятие обозначает несостоявшееся слово или, если быть более точным, еще не слово. Прежде чем фонемы превратятся в слово, последнее надо отыскать. Части слов перемешиваются и являют собой стремление разума к ясности, которое успокаивается при нахождении нужного слова. Таким образом, умопостигаемая материя — это неоформившееся слово. Можно ли говорить о такой промежуточной сущ-

ности, как умопостигаемой материи, как о чем-то самостоятельном? Предназначение каждой части слова — стать целостным словом. Части тела не существуют отдельно от него. Можно ли говорить о совокупностях разрозненных и бессмысленных частей слова? Этот образ очень напоминает наброски Эмпедокла, трактующего разделенный враждой мир как совокупность разрозненных частей тела.

Итак, если исходить из недоосуществленности в наименованиях, то она возможна в том случае, если гибриды слов и их частей создают нечто не существующее. Так возникают кентавры, мантихоры и прочая «живность» из античной мифологии и средневекового бестиария. Если процесс словообразования осуществляется с необходимостью, то не соединятся между собой чуждые части слов. И этот процесс будет протекать с математической точностью. Если же в процессе подбора мы испытываем метод проб и ошибок, то вполне вероятно появление нежизнеспособных гибридов. Оживают они благодаря нашей фантазии. Что это такое? Фантазия — творческая способность — способность демиурга, творящего мир по плану разумного устройства. Но это — и логос, ибо мысль и деяние демиурга суть одно и то же. Очевидно, что ошибка и ложь существуют на уровне более низком. Судя по тексту Исаака, это — уровень демонов и душ. Из перечисленных разумных существ Исааком упоминаются еще и ангелы. Ангел — носитель истинного слова, то есть подлинной благодати. Слово, несомое ангелом, есть логос, обращенный к нижестоящим. Демон — это ангел, отклонившийся от Божественного предначертания. Заявляя о том, что демоны не являются злыми, Исаак рассматривает их как

сбившихся с истинного пути ангелов. «Не является злом род демонов, что существует от природы, но то [является злом], что не существует. И не упущен в них дар целостного блага, но они [сами] отвергают эту целостность. И дарение им ангельских даров не отсутствует, но присутствуют они [дары] целостными и ясными, и в них не разделяются непосвященные от действий благого света» (гл. 8, п. 26).

Почему демон отклоняется от Божественных даров? Это связано с тем, что считалось грехом еще со времен ранних натурфилософских исследований. Первое упоминание о подобной вине и воздаянии выглядит у Анаксимандра как выделение вещей из апейрона и их гибель, которая неминуемо следует за этим. Мера существования вещи является одновременно и мерой возмездия. «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени» (Симпликий. Комм. к «Физике», 24, 17). В этом фрагменте не может не привлекать внимания момент судьбы и необходимости. Вещи не могут не отделяться и не нести наказание. Является ли наказание вещей в данном случае подлинной виной? Можно ли называть виной то, что происходит по необходимости? Можно, если рассматривать природный процесс не через призму необходимости, а через идею вины и воздаяния: так, как они существуют у разумных существ. Источник отклонения демонов от истины Божьего слова — это их себялюбие. Ибо, обладая творческой мощью, они могут создавать возмущения воды, воздуха и огня, тем самым творя то, что не предусмотрено Боже-

ственным планом. Это происходит тогда, когда ангел возжелает стать центром мироздания — демиургом, возлюбив свою отделенность и самостоятельность больше даров, ниспосланных ему благодатью.

Эгоизм — чувство, вполне понятное людям. Однако самое загадочное в нем то, что он лежит за пределами обозримого исторического прошлого человека¹. Более того, его основание лежит и за пределом существования органической и неорганической природы. Уже само отдельное существование вещи является преступлением против целостности мироздания. В этом ключе фрагмент Анаксимандра звучит уже несколько иначе. Здесь уже налицо — мотив судьбы, облекшей все сущее на муку греха и воздаяния. На уровне демиургического созидания в природу вплетается мотив эгоизма, это — демонические начала. Гностическая традиция рассматривала само демиургическое созидание как результат отпадения творящего начала (Софии) от Отца и Логоса — воли и разума.

Для Исаака Себастократора дуализм гностиков неприемлем. Зло не может предшествовать творческому началу в рамках Вселенной. Бог не может быть злым. «Зло существует не от Бога. Оно не является благом, или тем, что создает или приводит к благу, и это нигде и никогда невозможно. Изменение присуще тому, что страдает и является преходящим, и при нем же существует наиболее существеннейшая сущность всего в качестве причины, и то, что в Боге является наличным бытием блага, в изменяющемся является и как существование и как не существование Божественного блага, то же, что присутствует в Бо-

¹ Эта идея является центральной в «Чтениях о богочеловечестве» В. Соловьева.

жественном благе от участия в сущем, имеет Божественное благо от иного, и [поэтому] когда имеет его, когда нет» (гл. 5, п. 20). Рассматривая, что из сущих может содержать зло, Исаак начинает с того, что показывает необоснованность дуалистической трактовки Божества. Зло в вещах и от иного, от того, что опосредует отношение Бога и вещи. То есть вполне закономерно речь заходит об ангельских чинах. Ангелы — посредники, поэтому их природа маргинальна. Как они могли бы в себе содержать зло? Исаак демонстрирует нам единственную возможность помещения зла в ангельскую природу. Поскольку ангелы носители слова и даров Божьих, то в слове, которое они несут, предусматривается и осуждение, а следовательно и *знание* зла и греха. «Хотя зло вовсе не находится в ангелах, однако наказание прегрешившего предполагает существование пороков. Действительно, в этом речении [обращенном к нижестоящим] и исправляется порок оступившихся, и отрешаются от служения Богу не посвященные в Божественные таинства. Вместе с тем зло находится не в наказывающем, а в тех, кто заслуживает того, чтобы быть наказанным, и не в том, откуда исходит отлучение от служения, а в том, что становится проклятым и несвященным, неспособным к непорочности» (гл. 7, п. 22).

И все же природа ангела уже предполагает двойственность. Действительно, знание того, за что надо наказывать, предполагает существование зла. Но является ли знание зла злом? Либо, если этот вопрос поставить в традиции раннего платонизма, надо решить: существует ли идея зла или небытия? Сама по себе такая идея будет отрицанием, а значит, не будет являться ни идеей, ни зна-

нием. Таким образом, ангелы уже провидят природу ограниченности сущего, но в них оно представлено только как положительное знание.

Если мы обратим внимание на последовательность аргументов Исаака, то отрицание зла в Божественной природе тождественно отрицанию онтологического статуса зла. Отрицание же в ангелах тождественно отрицанию гносеологического статуса злого начала. Знание ангелов — это истина, она дана как дар (и это неоднократно подчеркивается в тексте), то есть сразу. На этом уровне не может возникнуть нелепого сочетания слов и имен (что можно рассматривать как ошибку и источник лжи).

Однако знание само по себе двойственно. В античной традиции выделяется два типа знания: гносис и эпистема. Эпистема — это знание, приносящее конкретные плоды. Ее практика — техника. Для того чтобы осудить всякое зло и всякий грех, ангелу достаточно просто высказать о них негативное суждение. В этом отношении ангел выполняет функцию анаксимандрова апейрона. Он осуждает все то, что не является истиной. Но для человека такой суд не посилен. Справедливость апейрона и гласа Божьего страшна и больше ассоциируется с таким понятием, как рок, нежели справедливость. В ангельском сословии необходим чин, выполняющий грязную работу — «эпистемолог» греха. Таковыми и являются демоны. Их знание — это знание судьи, понимающего, какое злодеяние как наказывать. Благо пребывает в грехе как мера воздаяния. Эта мера невозможна без подробного знания злых проявлений природы. Таким образом, демон несет благо, поскольку его зло — это воздаяние за порок и нечестие.

Демоны вселяют души в тела и как бы отвечают за соединение телесного и бестелесного. В классическом платонизме демоны весьма удачно вписываются в картину мироздания и поддерживают целостность и вечность сущего. «А к положению богов приближается принадлежащее демонам, значительно более низкое, чем то, сопутствующее, поскольку не является первично действующим, но сопровождает богов, прислуживая их благому волеию, на деле открывает их невидимое благо, уподобляется ему и создает произведения, подражающие тому. Ведь оно высвечивает неизреченное в нем, как то, что можно высказать, и невидимое — в виде образов...» (Ямвлих. О египетских мистериях. Гл. I, п. 5).

Однако, с другой стороны, демон первичен по отношению к сущему, его знание зла осуществляется за счет искажения Божественных имен. А творческая мощь демона не позволяет знанию остаться только знанием. На этом уровне еще нет различия между словом и вещью. Значит, самовольно искаженные демоном имена влекут за собой и творческую мощь демона. Теперь на него возлагается вся ответственность за зло, происходящее в мире. Но если сделать ответственной за зло в мире какую-либо ипостась, то это равносильно тому, чтобы признать виновными в творении зла самые высшие сущности. Само местоположение демона в нисходящем ряду сущего противоречиво. И в модели платонизма такая промежуточная ипостась неизбежна. Если движение сущего связано с истечением, то это предполагает энтропию сущего и вторжение небытия в порядок сущего. Как бы мы ни старались сделать этот переход (от подлинно сущего к смертному) незаметным и безболезненным (как это сделал Прокл в «Плато-

новской теологии»), мы все равно обнаружим среди первых сущих дыхание небытия¹.

Таким образом, идет ли речь о зле в богах, ангелах, демонах или душах, в любом случае это связано с допущением зла в Божественное начало. Наиболее известные версии подобной модели в поздней античности были представлены манихейством и гностицизмом. Решение этой непростой задачи должно было исходить из того, чтобы на определенном уровне объяснить появление порчи и ухудшения сущего и в то же время избежать ипостасного объяснения. Решение этой проблемы в трактате Исаака связано делением промежуточного рода на демонов и ангелов. Демоны должны выполнять ангельскую роль, но они самовольно искажают слово и создают нечто нежизнеспособное. Объяснение здесь может быть следующим: демон творит зло не как ипостасный чин, то есть его искажение слова носит индивидуальный характер. Ангелы не несут ответственности за согрешившего демона. Но за него не несет ответственности и все «демоническое» как определенная ипостась. Как уже отмечалось выше, зло не имеет идеи, то есть оно не может быть типичным, поэтому в каждом случае действует индивидуальная фантазия демона. То есть демоны не являются сословием, поскольку нет норм, правил и меры творения зла. Таким образом, удастся избежать объяснения через ипостась. Здесь на помощь приходит начинающий формироваться в недрах христианства принцип индивидуальности.

Объясненная таким образом фигура демона существенно деформируется по сравнению с тем, как она была

¹ У пифагорейцев разнообразие привносилось мир «вдыханием» пустоты.

представлена у Ямвлиха. Демон не устанавливает меры наказания за преступления. Он попустительствует своей фантазии и злу. Демон не может быть злым, будучи некоторой ипостасью. Он укоренен в ангельской природе. Эта природа связывает его с истинным словом. Иными словами, на этапе возвращения демона к своему истоку, ангельской природе, создается мера воздаяния. Но возникает она как порожденная ангельской природой. Здесь эта природа уже выполняет иную функцию, а именно функцию возвращения.

Принцип возвращения традиционен для античного неоплатонизма. Его роль в системе Прокла трудно переоценить. Можно сказать, что благодаря этому принципу модель Божественной иерархии в «Платоновской теологии» приобретает многомерность и эстетическое единство¹. Принцип возвращения необходим уже хотя бы для того, чтобы компенсировать принцип исхождения. В нашем случае, то есть случае демона, классическая схема плато-

¹ У Прокла за возвращение отвечают умные боги из триады умпостигаемые — умпостигаемо-умные — умные. Умные боги, представляя собой триаду: Кронос — Рея — Зевс, замыкаются в триадическую монаду, дающую по горизонтали всеобщее измерение: сущность — жизнь — ум. Таким образом, ипостась, ответственная за возвращение мира, замыкается в седмицу (монада и две триады) и тем самым отделяется от упостигаемо-умного, от себя самой как ипостаси и от нижестоящего (Медведева О. А. Пифагорейское учение о пределе, беспредельном и числе в неоплатонизме («Платоновская теология» Прокла). Диссертация на соискание уч. степени к. ф. н. СПбГУ 2002. С. 138–140). Как видно, самостоятельность умного является необходимой предпосылкой возвращения. В нашем же случае самостоятельность демонов дает возможность ангельской меры.

низма несколько видоизменяется за счет введения принципа индивидуальности и индивидуальной ответственности каждого демона. Если в «Платоновской теологии» этот принцип диктует непрерывное восхождение от низшего к высшему и каждый уровень божеств сохраняется в высшей ипостаси, то в трактовке Исаака мы встречаемся с прерыванием непрерывности: отпадением и воздаянием через меру при возвращении. В результате подлинно сущей остается единая ангельская природа. Космос остается неизменным и вечным. Ему ничто не угрожает.

Таким образом, в христианском неоплатонизме удается обосновать существование зла на уровне индивидуальности, которой предоставлена свобода выбирать зло. А поскольку этот выбор ведет к уничтожению, то сама свобода и сам выбор являются моментами небытия, которое неизбежно. Таким образом мы получаем возможность говорить о зле, которого не существует. Зло — это свободная фантазия, уводящая от реальности и бытия. Зло — это псевдознание. Именно так представлено зло в его гносеологическом статусе.

4. Зло как этическая проблема

Этическая проблематика обязана своим происхождением категории зла. Небытие и ложь, как составляющие зла, еще не являются злом как таковым, пока не попадут в оценочное поле. Небытие абстрактное не имеет отношения к злу. Когда мы рассуждаем об этой категории, то обязательно должны конкретизировать вопрос: о чем небытию идет речь? То же самое касается и лжи. Зачем не сущее выдается

за сущее? Только после того как даны ответы на эти вопросы, ложь и небытие превращается в зло. В конечном счете можно говорить о том, что этическая проблематика определяется существованием конкретного человека, то есть индивидуальности. Выше мы уже допустили, что все рассуждения, связанные со злом, имеют значение только на уровне индивидуального существования. Поэтому можно смело говорить о том, что в иерархии неоплатонизма с уровня демонов мы спускаемся на уровень человеческих душ. Индивидуальность составляет специфику и собственный признак человеческой души. Как только мы соглашались с этим, мы сразу же оказываемся перед проблемой, характерной для всей античной философии в целом. Речь идет о бессмертии души. Будучи звеном иерархического порядка, человеческая душа приобщена к вечности и бессмертна. Но если же мы попытаемся применить по отношению к душе тот же метод, что был применен по отношению к демонам, то возникнет серьезная проблема. В демоне истинной является его ангельская природа, поэтому его индивидуальное демоническое начало временно и не бессмертно. Если же мы подобную логику применим к человеческой душе, то будем вынуждены сделать вывод о том, что индивидуальная человеческая душе не бессмертна.

Самое парадоксальное состоит в том, что к этому заключению нас приводит платоновский «Федон», где основатель Академии доказывает бессмертие души. Один из собеседников Сократа, Симмий, в качестве аргумента, подтверждающего смертность души, приводит аналогию с лирой. Если целостность есть гармония и душа в этом отношении подобна музыкальному инструменту, то гармония разрушится вместе с инструментом. Душа — это

целостность тела. С уничтожением тела уничтожается и его гармония, а, следовательно, душа. Сократ возражает двумя аргументами. Во-первых, он указывает на то, что душа может сознательно подвергнуть тело лишениям и воздержанию, что говорит о ее самостоятельности. Другой аргумент связан с методом подстановки. Если мы вместо слова «душа» поставим слово «гармония», возникнет противоречие. Обычно, говоря о хорошем человеке, мы скажем, что его душа гармонична, а говоря о плохом человеке, скажем, что его душа дисгармонична. Если теперь использовать подстановку, предложенную Сократом, то получится, что в первом случае мы имеем тавтологию: гармония гармонична, а во втором случае противоречие: гармония дисгармонична. Отсюда следует, что слово душа не идентично слову «гармония». Душа — это то, что равным образом предшествует и гармонии и дисгармонии. Отсюда следует, что сущность души неделима и неуничтожима. С этим же связано приведенное в конце «Федоны» определение души как эйдоса.

Логика этого платоновского диалога утверждает бессмертие души, но не как индивидуально сущей, а как всеобщего основания, вписанного в вечную иерархию. В определенном противоречии с приведенной аргументацией находится мифологическая часть диалога, где Платон рассказывает о загробном воздаянии, которому подвергается каждая душа. Идея справедливости требует равного воздаяния за грехи всем людям. Если человек при жизни не получил этого воздаяния, то оно ожидает его после смерти. Такой порядок поддерживается божественной справедливостью, источником которой является логос. Платон допускает временное существование индивидуальной

души после смерти. В диалоге «Пир» Платон утверждает, что после смерти душа вновь попадет в тело. И так будет до тех пор, пока после трех циклов возрождения в течение 9000 лет душа не освободится от всякой индивидуальности. Таким образом, индивидуальность как состояние души временна.

В трактате «Об ипостасях зла» души представляют собой определенный уровень сущего, который раздваивается, как и ангельско-демонический чин. Вечная часть души — типическое начало человека. Свободная же часть души, обреченная на забвение, — это отклонение от Божественного предначертания. Подобно вышестоящему чину сущего, душа спасается как ипостась благодаря мере, воздающей должное за людские прегрешения. Вот как это находит свое отражение в тексте Исаака: «Даже и те силы, которые рождены в соответствии с демонической природой, являются Божественными испытаниями; в лучших из нас они проявляются как способ испытания, через предоставление душе свободного выбора. Так, египетские испытания Иосифа плотскими наслаждениями выявили такое качество его души, как благоразумие, а испытания Иова страданиями со всей очевидностью выявили мужественность его души. Не таковыми являются те [души], которые приведены к испытаниям в уплату уже совершенного зла, которые через удовольствие закоснели в своем грехе. Те испытания, что порождаются таким образом, имеют свое начало в том, что спасает заблудших; часто зло возникает из-за заботы души о себе самой; душа, коснеющая в своем эгоизме, становится неустойчивой. Это начало действует до тех пор, пока не станет очевидным; в раскаянии душа ведома злом ею совершенным, и

грехи, присущие душе, выявляются и порицаются, в этом и состоит предназначение зла самого по себе» (гл. 28, п. 74).

Мера как этический закон присутствует в душе точно так же, как в ангелах присутствует мера для нижестоящего. Подобно тому как ангельский чин раздваивается за счет своеволия демонов, так и человеческая душа двойственна. С одной стороны, она несет в себе этический закон как образ подлинной справедливости, с другой же стороны, содержит в себе смертное, временное начало, которое воплощается в телесной немощи и, в конечном счете, в смерти. Несмотря на единство схемы появления зла в душах и в демонах, мы не имеем права говорить о единстве проявления злого начала. Зло по своей природе не может быть чем-то неизменным, поэтому нельзя говорить ни о каком его единстве. Демоны и души имеют определенную степень свободы, которая вполне самостоятельно реализуется в каждом из сущих. Тело, казалось бы, полностью зависит от души, уклоняющейся от своего предначертания, и результатом его немощи является неправильный выбор души, однако и здесь Исаак говорит о самостоятельности телесной природы. Таким образом, на тех уровнях, где возникает свобода, проявления злого начала носят самостоятельный характер. Это соответствует онтологическим принципам, лежащим в основе определения этого злого начала. Преемственность зла невозможна, поскольку зло не может быть эйдосом. Поэтому в демонах, телах и душах зло проявляется в соответствии с их природой: «Таким образом, зло вовсе не существует само по себе, но в демонах является пренебрежением уподобляющемуся благу разумением, в душах — пренебрежением логосом, в телах — пренебрежением природой» (гл. 27, п. 71).

Определение злого начала через свободу помогает еще сильнее оттенить его псевдоприроду. Ответственность за отклонения от Божественных даров и божественного логоса полностью лежит на том, кто отклонился. На этом рассуждение о зле как о не существующем можно было бы и прекратить. Особенно если учесть то, что единство и преемственность в иерархии осуществляются за счет возвращения. Закон как мера, спасающая заблудшие души и облегчающая телесные страдания, един для всех сущих, ибо Бог равным образом любит все сущее. Казалось бы, и здесь следование традиционным рецептам неоплатонической логики помогает автору и сохранить единство иерархии, и найти место для того понимания зла, с которым мы встречаемся в человеческом существовании. Однако проблема возникает. Она носит сугубо этический характер, поскольку имеет отношение к индивидуальности. Справедливость в душе является Божественным основанием и залогом бессмертия души. Телесная природа, отклоняясь от всеобщего закона через невоздержанность, возвращается к себе через космическое единство. А это означает, что во всеобщем порядке страдания тела облегчаются через уничтожение: «Подобно тому как болезнь тела является возмущением элементов, из которых состоит телесная смесь, против пренебрежения этой природой, и подобно тому как из этого возникает уничтожение тела тем, что его окружает, болезнь души является возмущением душевной природы против несоответствующих ей проявлений, возмущением против превращения того, что имеет свои свойства от Бога как от причины, того, что является единством во множестве, в то, что, вопреки природе души, связано и с материальными свойствами, и в то,

что во взаимоотношении этих свойств являет зло. Таким образом, их взаимное уничтожение является и спасением [душ], исходящим из Божественной воли» (гл. 27, п. 70).

Что остается от души, очистившейся через страдание? Единая природа души. Что остается после смерти тела? Единый космический порядок. Иными словами, на уровне возвращения нет ни индивидуальной души, ни тела, ей соответствующего. Из иерархии подлинно сущего мы вынуждены изъять и смертную индивидуальную человеческую душу, и человеческое тело, носитель разумной души. В рамках этического определения зла и добра подобная логика имеет один существенный недостаток. Борьба добра и зла имеет смысл на уровне индивидуальности. Если же это существование лишается всякой ценности, то невозможно говорить о позитивной связи метафизики и теологии (в платоновском варианте) с этикой. Иными словами, платонизм на протяжении всего периода своего развития сохранил ту же самую дихотомию этического и логического, дающую о себе знать в диалоге «Федон». Речь идет в первую очередь о том, что уже в этом классическом диалоге мы можем четко выделить как этико-мифологическую линию, связанную с идеей загробного воздаяния, так и логическую линию, связанную с четкой аргументацией в пользу бессмертия души как эйдоса жизни. Проблематика этического связана с проблемой взаимоотношения общего и частного, вечного и временного в философии Платона.

Логика рассмотрения Исааком взаимоотношения души и тела несколько отличается от логики неоплатонизма. В первую очередь следует обратить внимание на то, что душа и тело, несмотря на провозглашаемую сво-

боду и самостоятельность в самоопределении и зле, связаны друг с другом. Пассивность души и нежелание сделать правильный выбор обрекают и тело на отклонение от природного закона. Трудно отрицать то, что очевидно. Речь идет о неразрывном единстве души и тела. Если всю вину за зло, происходящее в теле (болезни, уродство), возложить на душу, то мы придем к мысли о том, что зло может тиражироваться и передаваться от вышестоящих к нижестоящим, что недопустимо по общим основаниям. Единственным выходом, к которому и прибегает Исаак, является провозглашение единства души и тела: «Благодаря сущности либо душа бессмертна, тело же — смертно, из-за становления же они не свободны друг от друга, однако это единство лежит за пределами видимого, либо они не разделяются после смерти тела, поскольку после этого разделения не существует простой сущности, являющейся душой рассматриваемой нами души, равно как и не существует телесности тела, но у всякого человека и душа и тело являются мерой, характеризующей его целостную человеческую природу» (гл. 30, п. 85).

Тело и душа представляют собой единую человеческую природу, сохраняющуюся после смерти. Этот тезис Исаака вполне однозначно свидетельствует о том, что автор приходит к мысли о невозможности бессмертия души. Оно невозможно потому, что в этом случае будет сохранена душа как единая сущность, равным образом присутствующая в каждом человеке. Лишь единая человеческая природа может сохранить единичное человеческое начало. В заключительной тридцатой главе трактата Исаак пытается ответить на вопрос, связанный с телесным бессмертием. Здесь он демонстрирует блестящую логику.

Несомненным является тот факт, что тело после смерти разрушается. Что сохраняется после смерти? Некие астральные двойники наших тел? Тонкие логосы, представляемые нам призраками, живущими на кладбищах? Эти представления традиционны для всех эпох. В платонизме призрачное существование индивидуальной души, как и призрачного тела, призвано было обозначить промежуточную фазу между смертью телесной и полным очищением от телесных страданий. Поэтому многочисленные суеверия поздней античности, поддерживаемые в том числе и теургическими практиками, отнюдь не способны были ответить на вопрос об индивидуальном бессмертии. Необходимо было показать возможность подобного бессмертия именно как бессмертия телесного.

Говоря о загробном существовании нашего тела после смерти, Исаак использует понятие предела: «И по причине разрушимости тело не является простой сущностью, но хотя всякое человеческое тело и создано смертным, состоящим из отдельных элементов, оно содержит среди разделения идею как целостность, свою собственную самость как предел, ей предназначенный» (гл. 30, п. 82). Целостность представляет собой связь элементов. Очевидно, что после смерти связи ослабевают и уничтожаются. Но не все связи уничтожимы. «В том, что подчиняется логосам жизни, не могло бы существовать по отдельности друг от друга ни сухого, ни влажного, ни холодного, ни теплого, по этой же причине и свободное от смешения является в своей сути неопределимым» (гл. 30, п. 84). Здесь обращает на себя внимание простая натурфилософская логика. Принцип единства сущего лучше всего прослеживается на натурфилософских оппозициях: сухое — влажное, го-

рячее — холодное и пр. Это неразрывное единство элементов и имеет в виду Исаак, когда пишет о том, что человеческое тело имеет возможность сохраниться и после смерти. Связь, существующая между элементами, имеет не пространственный, но сущностный характер. Именно поэтому эти связи лежат в основе всех остальных взаимоотношений в космосе. Эта базовая связь элементов дает нам надежду на возможность воспроизведения и всех остальных, менее существенных связей. «Поэтому взаимопределяющие друг друга сущие не разделяются; тем же, которые находятся во взаимном согласии, угрожает опасность со стороны независимости тех элементов, из которых складывается эта согласованность, поэтому и сущие, взаимопределяющие друг друга от природы и упорядочивающие телесное начало, не складываются на основе пространственных взаимоотношений и отдаленного взаимодействия уже сложившихся вещей. На основании такого взаимодействия неразрушимая сущность создает единство в пространственном разделении, однако сочетание [сходных] элементов является Божественной связью, и даже будучи разделенными, эти элементы не отделяются друг от друга; эта связь сохраняет в них общую сущность, которая не разрушается, и не на основании беспорядочного движения элементы пребывают в единой мере и то, что не связано друг с другом, разделяется» (гл. 30, п. 84).

Таким образом, сама логика космоса говорит о принципиальной возможности существования в рамках космических взаимосвязей пределов человеческих тел, связанных с сущностными отношениями элементов. Поэтому то, что кажется нам смертью, является простым переходом единой человеческой природы как единства

души и тела в иную форму существования. «Таким образом, душа не отделена от всего того, что ей свойственно; на основании связи всего сущего рожденное тело освобождается от своих собственных элементов и переходит в элементарное единство сущего и в бесконечную, вечную и нерушимую связь сущего, будучи уже иным образом причастно жизненной энергии» (гл 30, п. 85).

Спасение человеческой индивидуальности в рамках вселенной являет собой совершенно новое измерение платонизма, которое привносит с собой христианский неоплатонизм. Для того чтобы понять произошедшее изменение, необходимо ответить на один вопрос, переводящий все мироздание в неведомое античности сугубо этическое измерение. Однако сам вопрос приобретает закономерный характер, если исходить из традиционных принципов античного неоплатонизма. Суть этого вопроса проста: какое значение для вселенной имеет спасение человеческой индивидуальности, коль скоро эта индивидуальность не является ипостасью? Этот вопрос по сути своей революционен. Действительно, при положительном ответе на него мы вынуждены признать, что от человеческой индивидуальности зависит судьба и целостность вселенной. То есть ценности, которые в классическом неоплатонизме связаны с человеческой и демонической свободой, должны стать центральными для всего мироздания. В конечном счете, это говорит и в пользу того, что зло, являющееся таковым только для человека (в рамках классической теодицеи), становится злом вселенским и разрывает космическое единство новой драмой противостояния добра и зла.

Конечно, в тексте Исаака мы не находим вопросов и ответов, связанных именно с этой опасностью, грозящей

классическому оправданию зла. В лучшем случае, мы встречаемся с аргументами, очень напоминающими перипатетические пассажи. Не исключено, что именно это и позволило первым переводчикам «Трех этюдов о Провидении» идентифицировать это сочинение как относящееся к перипатетической школе. Вынужденное отклонение от классического неоплатонизма объясняется одним существенным преимуществом аристотелевской логики. Дело в том, что именно в рамках этой логики есть возможность описать отсутствие вещи как ее потенциальное присутствие. В этом случае смерть и исчезновение тела можно трактовать как неполное отсутствие, а точнее, как потенциальное присутствие. Эйдос, определяющий целостность души и тела, является пределом, который вечен и проявляется либо как потенциальное существование души и тела, либо как его актуальность. В данной логике тем не менее есть один существенный изъян с точки зрения христианизированного неоплатонизма. Дело в том, что аристотелевское учение о материи и форме, как потенциальности и актуальности сути бытия вещи, не связано с существованием единичных вещей. Таким образом, в чистом виде эта логика еще не дает нам того рецепта бессмертия, который мы встречаем в заключительной тридцатой главе трактата Исаака.

5. Индивидуальное бессмертие и эстетика неоплатонизма

Каждая единичная вещь призвана раскрывать границу актуальности и потенциальности. Чем более хороша вещь, тем явственнее предел ее актуальности, но тем не

менее ни одна единичная вещь не сможет реализовать всех достоинств вида. С этого положения начинает выстраивать свою аргументацию Николай Кузанский. Упоминание о нем отнюдь не случайно. Если искать аналогии с тридцатой главой рассматриваемого нами трактата Исаака, то именно третья часть трактата Николая Кузанского «Об ученом незнании» будет соответствовать логике тридцатой главы. Это не только аналогия. В тексте Николая Кузанского мы встречаемся с попыткой ответить на тот же вопрос: возможно ли индивидуальное бессмертие и воскресение? Факт, как нам кажется, отнюдь не случайный. Это соотнесение двух текстов, отстоящих друг от друга на два столетия, помогает определить то проблемное поле, в котором обращалась мысль христианских последователей неоплатонизма.

Специфика той логики, которая присутствует и в рассматриваемом нами тексте, и в тексте Николая Кузанского, непосредственно связана с оправданием зла, а точнее, как было отмечено выше, она заставляет нас теперь не искать оправдания зла на уровне космического единства, а оправдывать зло в человеке. Сложность задачи состоит в том, что традиционное оправдание зла всегда связывалось с тем, что всякое зло в конечном счете есть небытие; следовательно, на уровне подлинного бытия оно невозможно. Логика христианства, стремящегося сохранить человеческую душу и тело как единый эйдос, увековечивает не только индивидуальность, но и то зло, которое оказалось порождением человеческой свободы. Следовательно, изживание зла в человеке приобретает космическое звучание. Можно сказать, что в результате изменения видения взаимоотношения души и тела происходит эти-

зация космоса. Человеческая драма становится драмой космической, а оправдание зла в человеке — оправданием зла в космосе.

С одной стороны, можно говорить о радикальном противостоянии античной и христианских традиций в воззрениях на отношения души и тела, космоса и истории. Об этом написано достаточно много и в исторической, и в философской научной литературе. Однако рассматриваемый нами трактат Исаака совмещает в себе и аргументы позднего античного неоплатонизма, и аргументы, которые мы позже встречаем в рамках христианской традиции.

Как видно из публикуемого сочинения, возможно совмещение этих принципов в одном сочинении. Кроме того, уже упомянутый нами трактат Николая Кузанского «Об ученом незнании» демонстрирует нам и логику позднего античного неоплатонизма, и логику христианской теологии. Вопрос об индивидуальном бессмертии был тесно связан с этическими нормами, которыми должен был руководствоваться человек в своей повседневной жизни. Для того чтобы рассмотреть этот вопрос с точки зрения различных уровней аргументации, представленных в трактате, было бы целесообразно представить эти традиции в виде нескольких антропологических идеалов. Первый идеал — это идеал античного неоплатонизма в строгом смысле этого слова, то есть без тех дополнений, которые вносит, в том числе и в трактат Исаака, идея личного бессмертия. Ситуация, связанная с воспроизведением этого идеала, изначально апористична. Под апорией понимается затруднение, однако в философской традиции данный термин прочно связан с философией Зенона Элейского, который понимал под ним противостояние

двух суждений, когда одно из них является полным отрицанием другого. В философской традиции такое противоречие прочно связывалось с таким понятием, как негативная диалектика, причем обычно предполагается противопоставление античной диалектики, то есть диалектики элеатов и классической гегелевской диалектики, которая была связана не с отрицанием суждений, а с их противопоставлением. То есть в основе диалектики Гегеля лежало понятие единства и борьбы противоположностей: сухое — влажное, теплое — холодное. Именно эту диалектику, свойственную еще натурфилософской традиции, использует Исаак, когда говорит в тридцатой главе своего трактата о сущностной связи элементов. Что же касается классического неоплатонизма, особенно эпохи поздней античности, то именно негативная диалектика (если этот термин в принципе применим к этой традиции) привлекает внимание поздних неоплатоников. Мы встречаемся с обширнейшими комментариями к платоновскому диалогу «Парменид» и у Прокла, и у Дамаския. Та логика, которую Платон демонстрирует в этом диалоге, может быть смело названа логикой платонизма. Противоречие, лежащее в основе этого противостояния, не имеет среднего термина. Либо мир един, либо множествен, либо движение существует, либо нет. Допущение одной из возможностей ведет к абсурду (множества и движения), следовательно, мы должны допустить истинность одной из противоположностей, а именно единства, целостности и невозмутимости. Эта логика не оставляет места ни человеческому видению, ни человеческому разумению. Дуализм, зафиксированный в «Пармениде» и воспроизводящийся в плато-

низме, не дает прямого ответа на то, какова связь человеческого и Божественного. Более того, и у Платона и у Плотина мы часто встречаем подчеркивание различия Божественного и человеческого разума. Это и образ пещеры, где человеку не дано созерцать свет истины, и утверждение Плотина о том, что разум человеческий совершенно отличен от разума божественного.

Если предположить, что именно эта логика лежит в основании конструирования антропологического идеала античного неоплатонизма¹, то мы сталкиваемся с определенным рода трудностями. В первую очередь речь идет о том, что неполностью сущее, а именно пребывающее в движении, разрозненности и покое, поистине является неподвижным, самодостаточным сущим. Как совместить человеческие ценности и добродетели с этим нечеловеческим миром? Задача, казалось бы, невыполнимая, если рассматривать отношение между бытием и небытием под знаком противоречия, то есть так, как традиционно воспроизводится логика доказательства через сведение к абсурду, то есть два противостоящих друг другу суждения. Если вспомнить логику платоновского «Парменида», то становится ясным, что оба предположения, а именно единства и множества (в указанном диалоге — единства и бытия), ведут к труднообъяснимым выводам. Поэтому, как нам кажется, в основе этой логики лежит несколько иное допущение — допущение, связанное с осмыслением того, что означает небытие. Необходимо отказаться не только от употребления термина «небытие», но и от связанных с ним понятий «множества» и «движения».

¹ В трактате Исаака мы также встречаемся с практикой игнорирования зла и небытия как сущего (гл. 3, п. 10).

В свое время, останавливаясь на данном отношении, мы обратили внимание на то, что в основе подобной процедуры не-мышления множества и движения лежит определенная практика, связанная с определенной организацией видения мира¹. В основании этого видения должна лежать истина. Этим, собственно, и отличается познание как гносис от познания как эпистемы. Так, осуществляя познание, направленное на достижение частного результата, мы получаем эпистему, связанную со знанием того, как достичь нужной цели. Как правило, это связано с процессом жизнедеятельности, поэтому просто и понятно. В случае же гносеологического принципа исследуются сами цели человеческого существования. Истина, связанная с целью и ценностью человеческого существования, не просто изменяет методы исследования природы, но существенным образом изменяет сам предмет познания. Так и происходит в случае антропологического идеала античного неоплатонизма. Если рассматривать истину как подлинное бытие, то объектом познания становится это самое бытие. Это отнюдь не означает, что философ полностью отворачивается от повседневного мира и стремится к подлинному бытию². Смысл жизни философа состоит в том, чтобы видеть за разрозненным и движущимся подлинное единство и вневременность. Эту максиму Платон озвучивает в «Государстве», иллюстрируя ее мифом о пещере.

¹ См. Гончаров И. А. «Практические основания истины в античном неоплатонизме». Сыктывкар, 1998.

² Подобной точки зрения придерживается Сократ в «Федоне», когда говорит о том, что философ должен стремиться умереть.

Что это означает на практике? На практике это означает тот суровый характер, который приписывается всякой философской религии — и платонизму в частности. Может ли утешать себя индивидуальным бессмертием тот, кто встал на путь мудрости? Нет. Может ли он искать счастье в повседневных человеческих радостях? Нет. «По воле Зевса в этом порядке смертное влечет за собой опять же смертное.... Не оказываемся ли мы в таком случае в плену в собственном доме, если из счастья мы вычитаем любовь к женам? Не уподобляемся ли мы тому, кто, взыскав защиты у очага, оказывается убитым безо всякого сожаления?.. Судящий подобным образом приходит к абсурду. Придерживающийся такого определения жизни лишается способности творить и по этой причине полностью подчиняется случайностям судьбы, связанным с плотским браком» (Эннеады 1.4, VII).

В изложении Плотина опыт осмысления места человека в мире непосредственно связан с опытом отказа от того, что не соответствует истине. Временное и смертное — вот что не связано с сущим. Человек не просто должен прозревать единство, но и воспроизводить его в своей жизни. Здесь речь идет не только об отказе от традиционных плотских наслаждений и излишеств. Плотин говорит о том, что на определенном этапе познания человек должен отказываться от того, что определяет не только человеческую радость, но и семейную жизнь. На плотской любви замешено не только страдание, но и рождение, и счастье детей и родителей, то есть то, что составляет несомненную ценность для всех людей независимо от их культуры, расовой принадлежности, вероисповедания. Жизнь философа, с точки зрения

обычного человека, есть умирание при жизни. Такая формула не противоречит аскезе христианства. Однако здесь разница состоит в том, что из этого умирания необходимо убрать возможность индивидуального бессмертия. А это означает смерть индивидуальности. Лишенный своего опыта самосознания, человек утрачивает и знание того, что он живет. То есть в том варианте бессмертия, которое предлагает античный неоплатонизм, оно очень напоминает смерть. Именно поэтому последователей философской религии¹ — единицы. Для того чтобы оказаться причисленным к этой категории, человек должен пройти своего рода очищение. Это очищение в мифе о пещере связано с элевсинскими мистериями. Вообще говоря, это не исключение, ибо очищение всегда связывается с определенным ритуалом. Однако за формой ритуала в философской религии лежит содержание, связанное с тем, что было до мига очищения и что ожидает очистившегося в дальнейшем. В философии Платона этот обряд связан с сопоставлением гражданских и очищающих добродетелей. В соответствии с платоновским представлением о добродетелях, они предстают как определения единого разума. Так, оказываются родственными понятиями мужество, рассудительность, благочестие. Однако несмотря на то, что гражданская добродетель и добродетель очищающая являются одним и тем же, они все же отличаются для человека, переступающего черту очищения. До этой черты добродетели были связаны с исполнением своего долга

¹ Этот термин употребляется нами сознательно, для того чтобы выделить в философских рассуждениях собственно антропологический момент.

по воспитанию детей, с деятельностью на благо общества¹, за этой чертой находятся деяния, кажущиеся бессмысленными обычному человеку. Бессмысленными они кажутся потому, что обычный набор жизненных целей, связанный с общественными ценностями, отсутствует. Действительно, ценность общества состоит в том, что оно поддерживает существование моего дома. Мой дом — это результат реализации моей жизненной программы. Но именно эти жизненные ценности и подвергаются сомнению и отрицаются на уровне очищения. Поэтому утрачивают значение и общественные добродетели. Их подлинное предназначение — служить ступенью для познания.

Итак, в воспроизводимой нами антропологической модели довольно ясно вырисовывается то, что отрицается, при абсолютно невыясненной второй составляющей процесса. Здесь можно говорить об экстазе, то есть о своего рода выходе за пределы человеческого естества. Как уже говорилось выше, должен выявиться подлинный объект философа, который связан узрением единства во множественности. Так, если рассматривать логично ту же апорию «Ахиллес и черепаха», мы получа-

¹ «К вещам этого рода следует отнести и то, что врождено нам, а именно, страдания, связанные с продолжением рода. Здесь способность разума направлена не на то, что является всеобщим, но на добродетель, которая объединяет человеческую природу и ведет ее к более лучшему, к совершенству, вопреки хаосу и множественности. Совершенство не может быть даровано тому, в ком не выявляется общественная природа. Однако не ведущий частную жизнь, но тот, кто подобно атлету противостоит ударам судьбы, познает природу общего целиком» (Эннеады I. 4, VIII).

ем единство не через процедуру отрицания, но через процедуру видения¹.

Описывая тот мир, который открывается мудрецу, мы должны согласиться с тем, что он видит то, чего не видим мы, и не видит многое из того, что видим мы. Так, в разрозненности телесной организации он видит его единство — душу. Движение космоса для него есть реализация изначального логоса — божественного слова. Этот мир открывается в сочинениях теологов-платоников. Мир Ямвлиха, Прокла, Дамаския — это мир посвященных в мистерии платоновской философии.

Но если деятельность философа столь явно противоречит обычному человеческому целеполаганию, то нужно ли говорить о человечности мудрости? Целью экстаза является соединение с мировой душой, ипостасью, которая не имеет ничего общего с душой, поддерживающей существование смертного тела. Естественно, что после смерти душа, очистившаяся от всяких телесных привязанностей, освобождается от тела. Но при жизни мудрец все же остается человеком: Сократом, Платином, Ямвлихом, Проклом. Как совместить внечеловеческую цель с

¹ Суть подобного рассмотрения апории состоит в следующем. По условиям задачи медлительная черепаха постоянно движется и отдаляется от быстро бегущего Ахиллеса на бесконечно малый отрезок времени. Таким образом, какой отрезок времени мы бы ни взяли, черепаха никогда не окажется в одной точке с Ахиллесом. Наше рассуждение сводилось к следующему. Если в начале движения и в конце движения Ахиллеса между ним и черепахой есть отрезок, который может быть поделен на бесконечное множество отрезков, то очевидно, что они не бегут, а покоятся относительно друг друга. Для мудреца этот факт покоя очевиден, ибо он изначально видит единство во множестве.

человеческим существованием? Что может послужить оправданием продолжающейся жизни мудреца, утратившего все человеческие привязанности? Традиционно речь шла о трех причинах, оправдывавших существование философа. Первая носит запретительный характер и связана с тем, что человек не властен над жизнью, данной ему богами («Федон»). В этом случае жизнь мудреца — бессмысленная пустая длительность. Говорить о каком-либо антропологическом идеале в данном случае невозможно. Другая причина существования мудреца в этом мире — это власть. Мудрец осуществляет архе, принцип власти первоначала, как раз по причине того, что он находится вне человеческого общества с его людскими горестями и радостями («Государство»). И вместе с тем он персонифицированный принцип власти. Его чисто человеческий аффект связан с реализацией божественной справедливости, которая сама по себе прекрасна. Это удовольствие от власти, не связанное с материальным интересом, носит отстраненный характер и перерастает в эстетическое чувство. Первая причина наполнения жизни мудреца смыслом плавно перетекает во вторую, которая связывает жизнь мудреца с поэзисом — творчеством, сопричастным мировой душе.

Таким образом, несмотря на логику противоречия и апористичности, в антропологическом идеале мы находим опосредующее звено между обычным человеком и мудрецом. Это опосредование не что иное, как эстетическое чувство и поэзис. С одной стороны, мы имеем дело с удовольствием, то есть с тем, что имеет непосредственное отношение к отдельному благу отдельного человека, но с другой стороны, вынуждены отметить абсолютную несвя-

занность этого ощущения удовольствия с конкретным приобретением. На этой логике эстетического гораздо позже И. Кант построил свое учение о способности суждения, выделив тем самым эстетическое в совершенно самостоятельную область. Это говорит о том, что поэзис, как соединение теоретического рассуждения и практического деяния, обладал универсальной привлекательностью для философов, стоящих на позиции дихотомического разделения сущего (что, несомненно, относится и к неоплатоникам, и к И. Канту).

В результате полученная антропологическая модель представляет собой идеал, который связан не только с практикой платонизма, но и с общим выражением общеплатонического антропологического идеала. Разве стойкость и постоянство не равным образом почитались как добродетель и в платонизме и в стоицизме? В то же время, самая «христианская» тридцатая глава трактата Исаака, связанная с воскресением мертвых, содержит в себе подобное определение человеческого идеала. «Отсюда те, которые предопределяются к существованию Богом, возвышаются через Божественное благоволение, сущность бессмертных душ предопределена в неизменности, сущность же душ, приобщившихся смертному телесному началу, предопределена в мужестве и непоколебимости» (гл. 30, п. 81). Этот текст прекрасно сочетается и с учением Плотина об очищающих добродетелях. Уже сам факт присутствия в тексте постоянного обращения к античному антропологическому идеалу делает этическое учение Исаака непоследовательным, поскольку в этом случае единичная душа определяется как внеипостасная, а следовательно, утрачивается всякий смысл ее воскресения. Текст интере-

сен тем, что на уровне простого воспроизведения источника (если рассматривать Исаака как простого компилятора) обозначается глобальная проблема преемственности платоновской теологии и этики, с одной стороны, и христианской теологии и этики, с другой.

6. Христианский этический идеал — историческое измерение

Изменение идеала совершенного человека происходит в рамках неоплатонизма. Подтверждение этому мы частично находим в трактате Исаака. Совмещение столь разнородных по своему характеру теологических традиций, как христианство и неоплатонизм, может быть отнесено к некритическому восприятию компилятором того текста, который перед ним находится. Однако мы должны учитывать тот факт, что попытки обосновать возможность воскресения из мертвых и сохранность индивидуальной души после смерти основываются на классических представлениях о душе как об эйдосе жизни, равно присутствующем и в порочном человеке, и в праведнике. Такое положение противоречит здравому смыслу и привычным нам определениям добра и зла. Поэтому, когда речь идет об индивидуальном бессмертии, мы вынуждены говорить и об увековечивании человеческих пороков, ибо они, будучи связаны со свободой и самоопределением человека, создают индивидуальный узор на поверхности души как единого эйдоса. С другой стороны, душа человека, лишенная индивидуальных свойств, становится абстракцией, о которой нельзя сказать ровным счетом ничего, даже того (если быть последовательным), что она человеческая.

Как возможно совмещение утверждения о том, что всякое зло наказывается за пределами человеческой жизни (то есть зло сохраняется и после смерти), и утверждения, что зло является небытием и поэтому никак не может присутствовать в вечных сущих, существующих ипостасно (как это свойственно душе)? Мы отнюдь не случайно остановились на логике рассмотрения сущности у Аристотеля. Если вопрос о сохранении тела в рамках космического единства не определен, то, по крайней мере, вопрос о соотношении частной и всеобщей души может быть освещен с помощью ее основных положений. В этом случае душа каждого человека является своего рода актуальностью человеческой души как всеобщей сущности. С другой стороны, недостатки, свойственные душе, являются отсутствием реальных душевных свойств. Таким образом, каждый человек, если суммировать его реальные и потенциальные человеческие качества, обладает единой неизменной душой, которая равным образом присутствует и в праведнике и в злодее. Эта логика была воспринята христианскими мыслителями и довольно явственно проявилась и в философии Николая Кузанского, и в учении В. Соловьева о богочеловечестве¹.

¹ По крайней мере, именно так может быть истолкована основная идея соборности В. Соловьева. Когда речь заходит об индивидуальной добродетели, то В. Соловьев отмечает, что, воплощая в себе абсолютное добро, праведник тем самым предполагает потенциальное зло. То есть речь идет о том, что индивидуальная душа никогда не сможет игнорировать границу между актуальной и потенциальной человечностью, поскольку каждая из душ — это момент всеобщей человечности.

В целом же вопрос стоит об отношении ипостасных и внеипостасных характеристик человеческой души. Этот вопрос подспудно присутствовал и в античной традиции. Он был связан с теми событиями, которые происходят после смерти. Естественно было предположить, что человек продолжает нести ответственность за то, что он совершил при жизни. Эти моменты, касающиеся существования индивидуальной души после смерти, были тесно связаны с мифологией еще у Платона. Наряду с идеалом неоплатонизма существовал идеал, понятный большинству людей. Кроме того, допуская факт очищения души после смерти (или ряда смертей), Платон признавал и существование промежуточных форм. В любом случае душа оставалась двучастной. Еще вопрос состоял в том, можно ли эту двучастность опосредовать неким средним термином, то есть состоянием или процессом, или же речь может идти о дихотомии идеала неоплатонизма. Возможно ли оправдание зла в человеческой душе как конкретного начала, если учесть, что оно является результатом свободного волеизъявления человека, а следовательно, внеипостасно и не предусмотрено мировой гармонией?

Человек является низшим из разумных созданий во вселенной. Его отношение к высшим ипостасям, как мы можем судить из текста Исаака, определяется отношением к демонам и ангелам. Целью возвращения к подлинному слову — Логосу — является совершенная мудрость, являющаяся двойником высших ипостасей. С одной стороны, мы видим постепенное ухудшение образца, с другой, у Плотина встречаемся с высказыванием о том, что свет блага везде одинаков, подобно физическому свету, который остается одним и тем же в пламени солнца и в

пламени свечи, колеблемом ненастьем. Таким образом, в получении блага низшие сущие равны высшим сущим. В тексте Исаака для обозначения этого равенства используется термин агапэ, обозначающий христианскую любовь, возвышающую тварь до единосущности с Богом.

Изменение термина влечет за собой и изменение предмета разговора. Свет блага получают все сущие равным образом. В затемнении же виновата свобода, отвращающая низшие сущие от подлинного существования. Из приведенных выше рассуждений ясно, что данное затемнение целиком находится на совести низших сущих. Вводя понятие любви, христианство вводит одновременно не только момент дарения блага, но и подспудно присутствующий в этом понятии момент возвращения как всепрощения. Речь идет о своего рода равенстве, сохраняющем неравенство. Формулу, которая способна описать эти сложные отношения, мы встречаем у Николая Кузанского, ставящего целью своего учения решение именно этой проблемы, а именно отношения Бога и твари. Речь идет о понятии богосыновства, связанного с единосущностью Бога и Его творений.

Эта единосущность, основанная на любви, сохраняет двойственный характер. В традиционном изложении формулируется как отсечение греха и спасение тварного начала в вечности. Изменение в терминологии характерно тем, что начинает доминировать момент благодати (то есть активным способствованием возвышения тварного начала), в то время как в рассмотренном выше варианте возвышение осуществлялось за счет деяний самого человека, боги же не могли быть озабоченными существованием низших сущих (то есть они были неаффицируемы). Такое отношение возвышает тварное начало.

Однако это возвышение само по себе противоречиво, и противоречие заложено уже в формуле богосыновства. С одной стороны, отец и сын равны — ибо не только сын невозможен без отца, но и отец не является таковым без сына. В таком случае может возникнуть заключение, не укладывающееся в сложившееся представление о Боге. Речь идет о том, что внеипостасная душа (то есть определившая свою индивидуальность через свободу) является причиной не просто ангельской, но Божественной природы. Вопрос опять же может быть возвращен в традиционные дихотомические отношения. В этом случае после очищения от тварной души не остается ничего и она полностью уничтожается. Попытки реформировать христианство в этом ключе встречаются и в гностицизме, и в многочисленных поздних еретических учениях.

В нашем же случае эта проблема еще не поставлена, просто мы пока имеем в одном трактате два уровня аргументации оправдания зла. Для примирения этих двух уровней в определенной степени используется логика перипатетиков. В нашем случае не приходится говорить о развернутой аргументации, то есть такой, в которой осознанно противопоставляются друг другу имена Платона и Аристотеля. С подобной аргументацией мы встречаемся несколько позже — в трактате Николая Кузанского. В сочинении «Берилл» Николай Кузанский призывает использовать этот минерал для того, чтобы видеть вещи в их истинном свете. Данный прием напоминает ту технику видения, которую вполне могли использовать в своей практике и неоплатоники, чтобы за разрозненностью прозревать единство, за движением — покой и невозмутимость. Разница состоит в том, что у Николая Кузанско-

го этот инструмент должен помочь выявить основные моменты перехода от тварного к божественному (в терминологии Николая Кузанского этот процесс характеризуется как совпадение противоположностей). То есть речь идет о неуловимой грани между временным и вечным.

Логика Аристотеля дает возможность описать движение и постоянство как процесс перехода актуальности вещи (реальных свойств вида, представленных в этой вещи) в ее потенциальность (отсутствие других свойств вида) и обратно. Таким образом, каждая вещь может рассматриваться как след вечного начала. В «Берилле» Николай Кузанский критикует Платона за то, что его математические предметы (под которыми понимаются чистые геометрические формы) не имеют ничего общего с реальностью. Для того чтобы идея обрела реальность, необходим процесс осуществления. Здесь можно говорить о самостоятельном импульсе к осуществлению, который присутствует в возможности-материи. Ведь дом делает домом не только форма, но и материал, из которого он изготовлен. Материя наполняет форму тяжестью мироздания. Следовательно, не только от Бога исходит импульс благодати, он исходит из выбора самой твари. Так свобода на уровне тварного начала обращается в любовь. Христианская любовь представлена в виде двух направленных друг к другу векторов. Однако это равенство не в состоянии осуществиться, ибо для осуществления этой любви необходимо справиться с любовью, вплетенной в природный порядок и представленной как эрос. Это связано с тем, что всякая вещь, осуществляясь, расширяет тем самым границы того рода, в который она заключена, а следовательно, ее движение к совершенству никогда не прекращается, и это стремление от осуще-

ствленности к осуществленности движет миром. Николай Кузанский, рассматривая логику Аристотеля как более приемлемую, тем не менее отмечает ее непригодность для решения отношения тварного и Божественного. Эта констатация у него выглядит как утверждение о том, что ни одна индивидуальная вещь не в состоянии воплотить в себе все свойства вида-эйдоса.

Противостояние тварного и Божественного может быть представлено и как отношение христианской любви (агапэ) и плотской (эроса). Такое противопоставление также восходит к традиции античной философии, но этот язык гораздо ближе Платону, нежели Аристотелю. Речь идет об известном фрагменте из диалога «Пир», где Платон противопоставляет плотскую любовь и любовь к истине. Хотя и той и другой движет одно начало — стремление к совершенству, в плотской любви человек стремится к утраченному совершенству единства полов и к бессмертию через совокупление. Результатом этого является бесконечная череда рождений. И это страдание по утраченному совершенству бесконечно, поскольку обречено на вечное повторение. Любовь к истине разрушает природный порядок. Отринув плотскую любовь, человек соединяется с истиной навеки.

Таким образом, возможность единства твари и Божества может конкретизироваться и как отношение любви плотской и христианской, которая трактуется как выход твари из своего состояния навстречу Богу. Насколько реальны эти ожидания? Описанные отношения легко представить графически как горизонтальные линии, то есть стремление индивида воспроизвести вид, и как результат — уничтожение индивида и воспроизведение вида как абстракции, и как

вертикальные линии — то есть выход твари за свои пределы и соединение с божественной сущностью.

Проблема богосыновства и единосущности Творца и Его творения решается отнюдь не за счет противостояния логике неоплатоников и перипатетиков. Проблема решается за счет введения *факта* боговоплощения. Именно несомненность воскресения Христа как исторического факта выводит аргументацию теологии как христологии за пределы античного дискурса.

Факт боговоплощения на языке перипатетиков, которым отчасти пользовался и Исаак, выражается в том, что один раз в истории человечества был случай, когда индивид воплотил реально (а не абстрактно) все свойства вида. Таким образом, разработанные в рамках еще неоплатонической традиции понятия единосущности и христианской любви находят свое выражение в простом *факте*. Боговоплощение становится и первым событием в истории. История теперь представляет собой вертикальное восхождение за пределы данной нам изначально человеческой природы. Человечность и человек у того же Николая Кузанского трактуются как то, что еще предстоит свершить. Так, воскресение Иисуса Христа становится начальной точкой в истории. Конечной точкой должна стать подлинная человечность, которая исполняется через деяния всех живших когда-либо людей. Каждый человек несет в себе то или иное человеческое качество, стремясь к совершенству. С течением времени происходит исполнение всех человеческих стремлений и состояний. Таким образом, каждая душа заполняет собой определенное конечное историческое пространство. Пространство становится историческим, поскольку включает в себя и умерших и

еще неродившихся. Следовательно, общечеловеческое объединение, осуществляемое с помощью церкви, знаменует собой единое историческое тело, соборное тело Иисуса Христа богочеловека. «Такое единение и есть Церковь, то есть собрание многих в едином, подобно тому, как многие члены сплочены в едином теле, каждое на своей ступени: каждый отличается от другого, всякий входит в единое тело, через посредство которого единится с любым другим, и ни один не может жить и самостоятельно существовать вне тела, потому, что хотя каждый член тела есть все [члены], но это только через посредство тела» (Николай Кузанский. Об ученом незнании. 256).

Всякая сущность возвращается к своему началу. Факт возвращения может быть интерпретирован как очищение и возвращение к изначальной сущности. Такой тип возвращения в неоплатонизме был представлен как возвращение изначального божественного света к самому себе. Теперь это возвращение не является процессом автоматическим, но зависит от воли живущих на земле. Будучи источником греха и порока, свободная воля, направленная на любовь к высшей сущности, становится основанием благодати, то есть в возвращении теперь присутствует отпечаток индивидуальности, того, что определялось в неоплатонизме как внеипостасные свойства души. Наряду с другими душами сохраняется и индивидуальная душа конкретного человека. В природном порядке индивидуальность обречена, поскольку она служит для утверждения рода. Исторический прорыв, совершаемый на основе факта боговоплощения, разрывает круг природной необходимости и спасает индивидуальность. Таким образом, история может быть рассмотрена и как способ спасения

индивидуальной души от уготованной ей природным порядком анонимности.

Антропологические идеалы неоплатонизма и христианства встречаются друг с другом в тексте Исаака. При этом за пределами внимания остается самое важное: как практически происходит изживание зла в мире? Для неоплатоника это — очищающие добродетели, для христианина — вера в то, что его действия были осуществлены в соответствии с планом Провидения по осуществлению подлинной человечности. Первый идеал по изначальному определению эстетичен и асоциален. Вторым же социален и эсхатологичен. Эти идеалы непосредственным образом связаны с проблемой существования зла. Будучи облечено в рамки природной необходимости, зло становится в конечном счете добром, что непосредственно связывается отрицанием зла как ипостасного начала в публикуемом тексте. Однако допущение индивидуального бессмертия выводит рассуждение уже на иной уровень. Будучи включенной в проект мироздания, индивидуальная душа увековечивает свою свободу и зло, от нее исходящее. Теперь от человеческой свободы зависит исполнение ипостасной души человечества, а точнее — богочеловечества. Так происходит переход от природной необходимости к провидению, от топологии к временному распределению сущего, от космоса к истории. В трактате Исаака интересно то, что здесь мы констатируем наличие традиционной теодицеи античности и своего рода проект теодицеи христианской, которая воспринимается не как отрыв от античной традиции, а как здание, воздвигаемое на метафизике платонизма и аристотелизма.

**ОБ ИПОСТАСЯХ
ЗЛА**

Глава первая

1. Вопрос о природе зла, то есть о том, каким образом оно существует и откуда исходит, до нас рассматривал великий Дионисий Ареопагит¹ — он исследовал зло таким образом: существует ли оно или нет, и если существует, то как оно существует и откуда приходит к ипостаси — ставя последовательно вопросы и получая ответы². Мы же записывали то, что содержалось в святых изречениях, рассматривающих природу зла, и исследовали обнаруженные в этих рассуждениях открытия, которые оказались гораздо ближе к предмету поиска, нежели все то, чем мы обладали; отсюда наш поиск и был освящен светом.

2. О священных затруднениях говорится так. Если все вещи прекрасны и исполнены любезного блага, и стремления, и любви — побуждается ведь это стремление и не-сущим, и это вызывает споры по поводу того, каким образом небытие присутствует в бытии и каким образом оно является и создающим вид и безвидным, и отдельно, как небытие может называться и существовать как нечто сверхсущее³, — то почему множество демонов не стремятся к благу и красоте, будучи

грабителями, исторгнутыми из стремления к тому, что связано с благом, являясь причиной всякого зла и порождая и самих себя и других, каковые, как говорят, показывают себя с дурной стороны? Каким образом, будучи всецело обремененным благом, род демонов не обладает благовидностью? Или каким образом изменяется благо, произведенное из блага?⁴ И что является нечестием? А что является целостным злом? И из какого начала оно осуществляется? И в каком из сущих оно наличествует? И каким образом благо пожелало прихода [зла]? Каким образом воля его осуществилась? И если из иной причины возникло зло, то что собою представляет причина, отличная от блага? Каким образом определенное Провидением является злом: принадлежит ли оно к становящемуся или же к неуничтожимому? И каким образом [в этом случае] что-либо стремится быть сущим помимо блага?

3. Таковы трудности [связанные с пониманием природы зла], приведенные в святом тексте. Благодаря делу истинного рассуждения там рассмотрено и исследовано, существует или не существует зло, а если существует, то существует ли оно в умопостигаемых сущих или нет, и если оно существует в чувственно воспринимаемых вещах, то существует ли оно благодаря какой-либо предшествующей причине, или же оно беспричинно, и если существует без причины, то дарована ли ему какая-либо сущность, или же оно положено как бытие, полностью лишённое всякой сущности, и, если дело обстоит таким образом, то каким может быть начало иного сущего и откуда оно ис-

ходит и до какого предела распространено; и каким образом и на каком основании нечто, являясь провиденным, оказывается злом⁵; все эти проблемы мы рассматривали, следуя тому порядку, который был установлен великим Дионисием, и не занимались предположениями, если оные отклоняются от этого учения, которое, надо сказать со всей откровенностью, изначально превосходит [другие] теории, посвященные злу, будучи созданным в согласии с порядком вещей.

Глава вторая

4. Является ли зло сущим или же нет? Если оно является сущим, а все сущее берет свое начало из блага, то и зло исходит из блага, и если оно исходит из блага, то злом уже не является. Ибо как пламя не превратить в лед, так же не сделать благое неблагим⁶. В самом деле, зло, не являющееся благом, не может возникнуть из благого; то что является не-сущим, не может стать сущим по причине блага. И каким образом [тогда] способно быть то, что вообще не имеет участия в начале всех сущих вещей?⁷ Это начало всего сущего не является изменяющейся природой, изменяет же благодатность — все бытие, и пребывающее и движущееся. Названное благо, согласно мнению этимологов, является «тем, что пребывает возле слишком большого», или «устанавливающим», или «очищенным». В соответствии с этим, зло не может обладать способностью быть ему причастным, ибо свет не может быть причастен тьме, а добродетель — пороку. Поэтому сущие ни

в коей мере не являются злом. Если же из благого возникает порок, то благо не является прекрасным во всех отношениях и не является причиной благих вещей, поскольку оказывается природой, приводящей ко злу. Если же нечто из того, что пребывает в строю, уклоняется от своего места в процессии, то благо не является ни началом, ни причиной всех сущих вещей. В целом же, если все каким-либо образом принимает на себя участие в бытии, то есть предвечное стремление к благой причине всего, рождение же сущего является даром этого начала, и с необходимостью бытие является участвующим, благо же — участвуемым; поскольку прежде чем быть положенным в каждом из сущих, благо наличествует в единой причине, и нет и не может быть обычая иным образом создавать второе сотворенное, чем через лежащее выше: мудрость ведь возникает через жизнь, жизнь — через бытие, все же — через благо⁸.

5. С другой стороны, зло должно претерпеть одно из двух: или вообще не получать в удел бытия и не иметь бытие началом, или же каким-либо образом быть причастным бытию и, вместе с тем, запредельной причине; в ином же случае, если существует [лишь] благо, то отсюда следует, что зло не рождается и не есть, поскольку не имеющее доли в бытии не существует и из блага не осуществляется зло. В обоих случаях необходимо обнаруживается, что зло никаким образом не существует. Однако если находящаяся в благе природа является приведением к существованию и спасением, а зло противоположно благу, то имеется,

следовательно, природа зла, гибельная и разрушительная. Если дело обстоит таким образом, то зло есть собственная гибель и никак не может существовать, если только оно — зло для самого себя. И если это не так, то тогда зло не являлось бы злом во всем, но обладало бы долей чего-то благого, как обладает им все⁹. И если сущие стремятся к благу и красоте и все творит настолько, насколько творит достославное благо, и для стремления всех сущих вещей началом и концом выступает благо — ведь никоим образом в злой природе не создается взор, обращенный вверх, если вообще создается [что-либо], — то каким образом существует зло и в сущностях, и во всецелом сущем, стремящемся к успокоению во благе? И если все сущее проистекает из блага и благо превышает сущих, то тогда в благе есть сущее, которое не является сущим. Зло же не является сущим; если же не так — оно не во всем зло, — ни несущим, ни даже абсолютным не сущим, пребывающим разве только в благе, называемом сверхсущностным. В самом деле, благо является и простым сущим, и не сущим, намного превышающим сверхсвятее; зло же не находится ни в сущем, ни в несущем, подобно тому, как то несущее в большей мере отражает благо, так и более удаленное в большей мере осуществляет ближайшее никоим образом, следовательно, сущее не существует так, как упомянутое зло¹⁰.

6. Если причина всего порядка сущего подчиняется не только благой природе, подобно благу, но желает никак и никоим образом не существующего зла, то при помощи какой хитрости зло становится ипоста-

стью помимо воли Демиурга (Создателя)? Ведь не позволено одно желать, другое же творить, но желание и творение принадлежат Богу; так что как не желанно зло, так и не ипостасно, причем не как то несозданное — это ведь является тем, что даже невозможно помыслить, — но подобно никогда не существовавшему творению¹¹; и желание ведь не в том состояло, чтобы самому не создавать зло, но чтобы не создавать все небытие. Чем еще является созидание, как не приведением небытия к ипостасям и причинам всего сущего? Что может противозежать этому и как? Ведь и не из себя самого порождается зло — что было бы против всякого обычая, — если же из другого, то это было бы странно. Ведь все, что пребывает в космосе, происходит из единой благой причины всего; как говорится — само собою, благодаря собственной деятельности другого [то есть внешнего].

Таким образом, зло было бы изгнано [из бытия-?] подобным рассуждением, и таковыми являются убедительные речи, которые предводительствуют нами.

Глава третья

7. Выскажем же нечто, противоположное тому, что говорилось, а именно, что если не существует зла, то нам необходимо произнести два других предположения: или не существует противоположности блага злу, но тождество, и все как в целом, так и в частях — одно и то же, или же, что противник блага не во всем является злом. Однако что в каждом из этих суждений не

согласуется с природой вещей? Ведь различные виды зол борются с видами блага, причем это становится ясно в другом отношении из человеческой жизни: не борются ли несправедливые со справедливыми, распущенные не противятся ли благоразумным? И как это становится ясно из самого, если желаешь, раздора душ, такового, будто совершенству в душах постоянно завидует иной [присущий им] логос, заставляя испытывать страдания, страсти, желания; и оба [логоса] борются друг с другом, причем иногда лучший побеждаем худшим, либо наоборот. Что же является другим, существующим в душах, другим, чем их благоразумие и иное совершенство, восстающие против распущенной жизни и иных зол; что ощущают восставшие души? Если бы противостояние с благом выявляло зло, то много прежде такого противостояния оно [последнее] существовало бы [в душах] невидимо. И это — крайняя необразованность и болезнь души, и если она в нас сильнее, то разум управляется земнорожденным и бесславным началом.

8. Если противоположности таковы, как мы описали, и совершенствам в душах противостоят пороки — и эти являются природой зла, а те — добра, то отсюда с необходимостью следует, что как совершенные противоположны злым, так и благу противоположно зло; ведь не рождает распрю с самой собой природа блага, однако подобно тому, как, будучи рождено от единого начала и единственной причины, благо равно себе и едино с собой, и радуется дружбе, необходимо, конечно, чтобы и зло было не только словом, но сущим

злом, и не слабее блага. Не бывает ведь противоположным большему благу меньшее, подобно тому как наибольшему жару не противоположен меньший, а жестокой стуже — более мягкая; ведь наибольшее благо является спасительной силой для меньшего, а меньшее устроится через совершенное. Если же зло души соотнобразуется с природой зла, это показывает, что зло находится в сущих и зло пребывает в сущностях, и само есть сущее, и противопоставляется и противоречит благу¹².

9. Если же благо противостоит злу и каждое благо для каждого является чем-то спасительным, то для всего гибнущего — свое зло, ибо через природу зла приходит небытие и гибель. И поскольку в благе все существует и спасается, все стремится к благу; а так как благодаря природе зла происходит разрушение в небытие и гибель, необходимо или чтобы существовало зло, или ничто существующее никоим образом не будет подвержено гибели. Погибшее же не существует, даже не способно к гибели; что касается гибели, то это — и не сущность, и не генезис, так как весь генезис получает гибель через другое; пребывающее в генезисе же не существует, ведь не во всем совершенен космос, так как не удерживает в себе жизни род смертных существ. Таким образом, есть и сущее, и гибель, — без сомнения, бытие и есть само сущее¹³, — не отброшено бытием зло, но оно существует и есть, и порождено.

Не порождает ли часто гибель [новое] рождение? И зло находится во всем, исполненном совершенства, и благодаря ему доставляется все не беспредельное бы-

тие. Необходимо, в самом деле, быть становлению, чтобы космос стал совершенным, если же так — то должна быть и гибель, а если это верно, то необходимо быть и гибели суших, и их рождению, одному и другому, — ведь ни рождение, ни гибель не происходят друг от друга. Сушие же претерпевают гибель, поскольку дарована в удел каждому рожденному способность погибнуть; отсюда следует, что должно быть и зло. Точно так же, если существует зло, каждое из рожденных склонно к гибели, будучи само по себе в первом. И душа ведь иначе подвержена гибели, чем тело, и иное — то, что несет гибель, и не тот же самый путь гибели, но не сущностной и не жизненный, ведь путь сущностей лежит не к небытию и не к гибели, да и жизнь ведь не бежит от всецело сущему к иному [ему] небытию¹⁴. Итак, это рассуждение сохраняет нам совершенство целостного космоса и помещает в него сущее зло, так что не только зло есть благодаря благу, но и благо существует благодаря бытию зла. Это, пожалуй, было бы самым парадоксальным положением из всех нам известных...

10. Все благо таково, что имеет различия большего или меньшего; соответствующее большему более совершенно и поставлено ближе к своему истоку, соответствующее же меньшему замутнено и несовершенно из-за прирожденного недостатка, будучи отпадшим к низшему по сравнению с единой причиной всего — наибольшим благом. Но говорим ли мы о несправедливости и распущенности как о большей или меньшей, или что все несправедливо и необузданно в рав-

ной мере? Никоим образом так мы не говорим. Что же? Не бывает несправедливости большей и меньшей? Насколько мала несправедливость, столь же мало покинута благая природа; насколько же велико претерпевание несправедливого, настолько же в той же мере велико неучастие в благе? — с необходимостью с этим придется согласиться.

Но все добро — и большее, и меньшее — будучи возросшим, как мы утверждали, становится ближе к наипервейшему из благ, и совершенное благо становится ближе к наивысшему, преумножившаяся же несправедливость была бы лишена всякого блага. Более не подобает называть несправедливость благом, ни большим, ни меньшим, но только всецелым злом. Меньшее благо, будучи увеличено, становится большим благом, несправедливость же, будучи увеличенной, не становится большим благом. Несправедливость противоположна благу, каким же образом тогда она не является злом?

Вот что говорит и открывает нам рассуждение о существовании зла. Ведь необходимо, подобно тяжущимся в суде сторонам, не только слушать друг друга, но и ждать результатов судебного голосования. Ибо камешек для голосования несет слово истины.

Глава четвертая

11. Мнение тех, кто высказывался о благе, утверждает, что благо и отделено от всего сущего как сверхбытие, и распространяется на все ему соответствующее.

щее как причастность. И там, где оно отделяется от сущего, являющегося действием Божественного Провидения, оно не является участвующим или причастным Божественной работе; там, где оно распространяется на все сущее, сущие вещи либо только через бытие, либо через бытие и жизнь, либо через бытие, жизнь и разум принимают в нем участие. Благо [в этом случае] представляет собой наилучшую и избранную часть логосов Божественного Провидения, являющуюся первичным Божественным бытием, неизменным результатом его деятельности: собственно бытием, собственно жизнью и собственно разумом. И подобно Богу все вещи, устремленные к благу, пребывают во благе вечном. Тогда или вневременное и неизменное пребывает при лишенности (но при бытии самом по себе не существует то, что никоим образом не является сущим), будучи перемешано [с нею] как участвующее в вещах соответственно их природе, или же, не подверженное порче и неизменное, находясь при лишенности, вовсе не является бессмертным в этом смешении. И до тех пор, пока нечто не участвует всецело во благе либо через бытие, либо через жизнь, либо через разум, оно наполняется тем, что не может являться благом, но скорее является злом (тем, что стоит за отсутствием бытия, жизни и разума). Если же бытие само по себе — прежде всех ему причастных — и находится оно только в участвующих в нем вещах, то [уже] в тех, что причастны ему в первую очередь, неизменное существует наряду с небытием, сосредоточившим в себе неким образом окончания всех сущих вещей. Следова-

тельно, там, где присутствует бытие, присутствует и небытие; где сущее, там — беспредельное не сущее, и это сущее выявляется через все остальное, являющееся [в этом случае] не сущим. И кое-кто мог бы сказать, что некоторое бытие больше, чем не сущие вещи, наполнено небытием и что само небытие является двояким. То, что не может никоим образом существовать [с одной стороны], все же является крайней природой сущего, не будучи наполнено ни самим собой, ни тем, что связано с действием сущего, — и не может ни существовать, ни не существовать [с другой стороны] то, что является никоим образом не сущим. В сущем не сущее является отсутствием упорядоченного бытия, и полное небытие в вечно сущих не связано с тем, что обладает бытием в меньшей степени, но никоим образом не сущее не возможно ни там, где существуют, ни там, где не существуют вещи, являющиеся как независимыми, так и зависимыми в своем существовании. Частично сущее и частично не сущее, отклонившееся от вечного существования, предстает как не сущее; приняв же участие в нем, существует как целостное бытие, отделяется от небытия и спасается.

12. Действительно, если о не бытии говорилось в том смысле, насколько оно существует и насколько не существует, а полное небытие, никоим образом не участвующее в сущем, мы определили как то, что нигде не существует, то здесь мы исследуем, каким образом нечто не сущее находится в сущем. В соответствии со сказанным, зло — если оно двояко, и речь идет и о едином зле и о том, что не является неизменным, пре-

бывая при благе, — мы связываем с тем, что нигде не существует, так же как благо определяется и существует как сверхсущее; в порядке же сущих вещей мы обуславливаем благо существованием, не являющимся пустым, но наполненным действительностью, так вместе с сущим пребывает и благо.

Что же касается частного и всецелого зла, то, что существует как исчезновение первичных благ [то есть, определенных через бытие] и как исчезновение качества, конечно же лишено и существования, одновременно не являясь и сущим и не пребывающим в сущих [вещах]. Что же тогда, будучи участвующим во благе, не имело бы возможности присутствовать в сущем? Не то, что является всецелым злом, но является благом, которое не является благом, лишь тогда, когда оно подпротивоположно какому-либо конкретному добру, не являющемуся всеобщим; если что-либо и противостоит добру, оно не противостоит целостному благу. Причастное и управляемое благом создается и вскармливается тем, что превосходит все остальные блага. Самость блага целиком участвует как в сущих, так и в лишенности существования. Если существует то, что иногда участвует во благе, а иногда лишено этого участия, то лишенность с необходимостью является тем, что участвует во благе: «Лишенность сама по себе не является действительностью и не является свободной от всего сущего; полагая лишенность, ты полагаешь нечто, действующее при ней определенным образом по той причине, что в устанавливаемом благом порядке все сущее соединено с противоположным». Благом

является то, что лишено чего-либо, и то, что является отсутствием данной способности по причине целостного участия сущего во благе. И надлежит сказать со всей откровенностью, что поистине и борющееся сущее содержит и существование и то, что способно подвергнуть опасности эту действительность. Поскольку благо породило изначальную способность действовать, то присутствующее повсюду благо в каждом порождает его собственную действительность, в которую, так сказать, примешано отсутствие блага. И его [этого сущего] собственная неспособность действовать порождает нечто подпротивоположное благу; смешанное с ним сущее, стремящееся действовать, обречено в своем бытии на борьбу с ближайшим сущим.

13. И все то, что не побуждается благом, не является ни сущностью, ни жизнью, ни движущим, ни не движущимся и ни чем иным. То, что не имеет отношения к благу, не существует [отдельно] и не находится в сущем; будучи же смешано [с благом], оно благодаря благу находится в сущих и обладает бытием, поскольку участвует в благе. Более того, все сущее, в соответствии с этим, осуществляется в большей или меньшей степени, в зависимости от того, насколько оно участвует в благе. В том случае, если благо создается совершенным, то совершенное создает несмешанное и целостное благо; если же в нем участвует худшее, то и благо будет несовершенным и смешанным через недостаток блага. И не может то, что является всецелым злом, быть добром или причиной добра, но то, что в большей или меньшей степени наполнено благом, со-

относится с самим благом, так как то, что является всепроникающим благом, не только размещает подле себя всеблагие сущности, которые единым образом от него сохраняются, будучи несмешанными с вещами, имеющими начало в лишенности, но и распространяется до самых крайних пределов [сущего], в немногих подчиненных ему сущих оно присутствует всегда в качестве своего образа, в иных не столь отчетливо, в остальных же, которые уже не создают из себя ничего изначального, неизменного, осуществлено в качестве крайнего предела. Таким образом, каждый из сущих причастен к его деянию, и все участвует во благе, будучи лишено его в большей или меньшей степени, более затемненное [тоже] имеет участие блага, и в остальных, существующих на самом краю сущего, присутствует благо, это сущее является любимым и участвует в нем через порядок материальных вещей, через борьбу с самим собой и препятствия; если же не существует благо в каждом в соответствии со своей природой, разве доходило бы наиболее священнейшее и наидревнейшее до того порядка, который существует в последних сущих, и каким образом тогда бы сохранялась единая возможность всего участвовать во благе, если не все сущие имеют такую же, как немногие, возможность участия во благе?

14. Если дело обстоит таким образом, что крайние сущности обладают необходимым порядком через всепроникающее действие блага и добро не пребывает вечно сущих равным образом, то природа зла не была бы изгнана из сущих. Все же, что отделено от

блага, не является ни благом, ни смешением [с ним], не является также оно и злом. [Ибо] если недостаток зла является благом, то его отсутствие составляет природу добра; в этом случае изгнано будет как неполное, так и совершенное благо. Когда же рассматривается только зло, тогда оно существует противоречиво и, подобно благу, изгоняется из самого себя. Сражаются же они друг с другом, одно против другого, — в пассивном [в том, что не обладает своей природой]. Но все существует в соответствии с законом или же не существует вовсе. Таким образом бытие существует, и благо существует, и все что из последнего тоже существует. В соответствии с этим, и лишённое блага не является ни благом, ни сущим. Подле же того, что иное изгоняет, например подле тепла или холода, существует нагретое, лишённое само по себе теплоты, так же жизнь и разум отделены от многих сущих и Божественная область отделяется [от этих сущих] и становится сверхсущностью. Но, кроме всего отделённого от иного и изгнанного из этой области или не производящего ничего вне себя, существует еще бытие и возможность действия. То же, что лишено блага во всех его вариантах, то, что называется злом самим по себе, никоим образом нигде не существовало, не существует, не осуществляется и не обладает бытием как способностью.

15. В таких [крайних] сущих зло существует как неразумное стремление в разумных душах и как порча в телах. То, что является неразумным влечением, то, что влечется к неразумному, что лишено в себе блага, что не существует и не влечется к сущим, все же участвует

во благе, так как желание отдаленного и любимого неявно предполагает предмет ненависти; так, душа, которая таким образом движется и осуществляется, полагает то, что считается злом через установление и обращение к тому, что считается прекрасным. Также и в тех сущих, которые придерживаются наихудшей жизни, все живое присутствует, и относительно него то, что считается наилучшим, удерживается и живое осуществляется, и [таким образом] через созерцание наилучшего живого участвует оно во благе. Однако не существует идеи недостойной жизни, поскольку все здесь является избеганием разумного действия, сохраняя внутри себя и слово разумное, и неясное его произнесение. Хотя этим и вызываются избыточные и разнообразные страдания, все же единство разумного не оставляет душу. Если бы кто-нибудь говорил бы о порче, которая является следствием становления — как о целостном отделении и как об отделении от целого, то поистине следовало бы ответить, что порча не является тем, чем являются недостатки в становлении, но порча и зло никогда не создают ни сущности, ни становления. Недостатки и пороки осуществляются лишь через первооснову сущих, ибо становление и сущее осуществляются через действие блага. Таким образом, появление порчи не является следствием действия зла, но наихудшим участием во благе; так и болезни тела являются недостатком [определенной] упорядоченности, а не всего [сущего]. В том же, что полностью лишено здоровья, болезнь не может существовать, здесь не сохраняется ни тело, ни то, на чем

болезнь смогла бы основываться; в самой себе сущность болезни является наименьшей упорядоченностью, и в ней [упорядоченности] болезнь укореняется. Сами по себе порча и зло являются следствием становления, осуществляющегося на основании блага, то же, что является злом [самим по себе], не является ни сущим, ни творением сущих, [ибо] через благо и бытие и благое бытие и многие блага произведены.

16. Более того, ни добро, ни зло не противостоят друг другу, ни порча блага, ни ее возникновение не противостоят действию блага, также не существует само по себе действие или сама по себе порча. На самом же деле то, что является злом самим по себе, не является ни сущим, ни благом, ни результатом становления, ни производным от сущих и блага. Зло же произведенное не только не лишается [блага], но еще и содержит в своем существовании благо как первооснову. Но ни добро не производится деятельностью зла, ни сущие, ни становящиеся [вещи]. Изначальное благо придает форму неопределенным в себе сущностям вещей и дремлющим изначально логосам, области бытия, жизни и мудрости. Желание изначальной красоты, Божественного и благого очищает и [тем самым] создает сущие вещи; таким образом, всякий образ эта сверхсущность всего сущего предусмотрела и вывела [к существованию]. Все же является стремлением, вседействительным бытием, пожелав, оно и создает. Вечно сущие укрыты в самом благе как причине всего, поскольку не сотворены временем; когда же их участие [во благе] будет представлено в виде мо-

ментов Божественной деятельности и дара, то оно [это участие] целиком будет являться результатом божественной работы, творимой во времени, и среди этих сущностей [творимых как результат] были бы те, которые вечно причастны [вечно сущим] (не материальные и бестелесные) и не вечно причастны (материальные и телесные). Все сущие вещи причастны этим вечно сущим, сущности определяются через бытие, движущиеся через жизнь, познающие через мудрость; отсюда следует, что те, которые обладают жизнью и участвуют в мудрости, через причастность бытию осуществляются, через причастность мудрости познают. Некоторые из не вечно участвующих в этих [сущностях], например человеческие тела, причастны жизни через вечно участвующее в ней; [поэтому] имеют человеческую душу — свое единственное основание и средоточие действия. Вечно живущие и что бы в них ни было представлено существуют при всесвятом и жизненно-изначальном дыхании через соразмерность разумных душ, вечно причастных ему. Если же та душа, которая не является первожданной душой, через забвение изначального блага, равно как красоты и благообразия, как его [блага] дара всем участвующим в нем, становится невежественной, в то время как через смешение с благом она получает свой образ, то я с очевидностью говорю [этой] твари, что в забвении Бога она ввергла себя в ошибку. Но поскольку разумение является изречением блага, сущность того, что относится к бытию, жизни и мудрости, ему [благу] подчиненная и действующая из него, простирается к нему через вку-

шение этого осуществленного слова. В соответствии с этим сверхразумное благо, как причина и цель становящихся вещей, через стремление к разуму побуждает движением разумные души, оставаясь при этом целиком неподвижным. Отсюда следует, что если можно было бы воспринять его семя, в том, что ему подчинено, в рожденном и в осуществленном жизнью, то оказалось бы с очевидностью, что истина сущих была бы в познании. В том, кто наслаждается им [благом], при условии, что он крепко с ним связан, осуществляется сама всеобщая любовь, исходящая из всего действующего. Его тело причастно природному благу через это участие в действующем — в том же, что является не только бесконечным, но и безначальным и неизменным, или вечным, присутствует не только бытие, но и жизнь и мудрость; включенное в саму вечную жизнь, бытие сохраняется и существует вечно, и если кто стремится к непорочности через благое, то в зависимости от степени этого участия в его [блага] даре, оно не отделяется от безначального, будучи окружено всеми вечными сущностями, как его [блага] неизменным даром.

17. Поскольку первозданная душа, природную красоту и благообразие всего участвующего в его [блага] дарах, не познаёт [непосредственно] во благе как всеобщей Божественной причине всего сущего, то [лишь] будучи упорядоченной в причастности этим Божественным дарам — бытию, жизни и благу — тварь познает бога; далее следует ее попытка упорядочить из себя самой свое тело как материальную субстанцию, и

она [душа] является [поэтому] и познавшей причину бытия, жизни и мудрости в соответствии со своим участием в ней, и отпавшей от первоначального блага (осуществленного в вечно участвующих в нем сущностях) и прикрепленной — подобно какой-нибудь блуднице — к участвующей в ней [в душе] твари. Она же [душа] — обладая природным благом через противостояние беспорядочного движения и разумного отрицания случайности, бытием через вечные сущности, не лишаясь [таким образом] своего участия в изначальном благе — напугана возможностью отпадения от вечного благого существования к вечному неблагому. В ее теле, причастном жизни через участие в душе, не от изначального блага (в котором имеют основания вечные сущности) обнаруживается порча, но от того, в какой степени оно погружено в небытие, от обнаруженного душой обращения к ложному идолопоклонничеству. Душой плоть объединена через человеколюбие того, что является Божественным словом, большим ее тело является через изгнание [этого слова], поскольку все создается душой в богопознании. Некоторые из них [душ] всецело облагорожены в любви к Богу и в богопочитании, поскольку через Божественное Провидение в качестве непрерывно наслаждающихся изначальным благом они всегда обладают вечным благом существованием; те же, которые не облагорожены [подобным образом], познавали бы сущее не как благо, а как закон [необходимость], здесь же, в качестве наслаждающихся своим собственным благом, они бы предопределялись и причинялись случайным

бытием (которое является вечно вторичным) в самих себе, а не через Бога.

18. Зло, находящееся в разумных душах, на самом деле является тем, что лишено того, что вплетено причиной сущих в природную предопределенность действия; иначе говоря, оно противостоит своему собственному природному влечению, будучи отдано во власть неразумному действию, и только таким образом лишается вкушения изначального блага. Тела, принадлежащие упомянутым душам, несут в себе собственную гибель, поскольку она является лишенностью участия в подаренном благом существовании, и иначе как таковая [лишенность] оно [зло] никоим образом невозможно. И о собственной природе зла можно сказать, что она не существовала, не существует и не может существовать. Отсюда не имеет оно [зло] своего существования ни в сущих, ни в их природе, ни в их основаниях, ни в их силах, ни в их действительности; не является оно ни качеством, ни количеством, ни свойством, ни местом, ни временем, ни состоянием, ни деянием, ни движением, ни проявлением, ни испытыванием [чего-либо]. Поскольку же наблюдаемое в сущих не выявляет целиком их природы, то оно [зло] не является ни началом, ни серединой, ни целью, но является, если можно так выразиться, нехваткой блага, отсутствием бытия. И подобно тому как благо является причиной дарения существования, также и не обладание благом является причиной отсутствия бытия.

19. На самом деле, все то благо, что заключено в причине сущих, является благим законом, исходящим

из осуществления желаний благого, и зло существует в тех [вещах], которые в своем действии не в полной мере руководствуются благом. Очевидно, что зло некоторым образом присутствует в них и некоторым образом не присутствует. Все то, что именуется и не именуется благом, имеет это название правильно или неправильно. И поскольку дело касается бытия, то это истина; но и небытие [в свою очередь] оказывается примешанным к сущим вещам [а не чем-то отдельно сущим]. Повсюду, где бы оно ни существовало, благо не дополняется не сущим злом и не имеет к нему никакого отношения; существование же зла возможно настолько, насколько *существует* благо, в своем же существовании ни одна вещь или иная независимая природа не избежала привязанности к нему. В какой-либо из сущих вещей зло и то, что с ним связано и из него следует, оказывается возможным, если ты воспринимаешь себя среди этих сущих вещей [как часть], поэтому сущие вещи открывают нам и то, что является его [зла] природой. Побуждаемые свыше начала, если они воздействуют на нас как видимые вещи, могут оказаться и злом [для нас].

Глава пятая

20. Зло существует не от Бога. Оно не является благом или тем, что создает или приводит к благу, и это нигде и никогда невозможно. Изменение присуще тому, что страдает и является преходящим, и при нем же существует наиболее божественнейшая сущность всего в

качестве причины, и то, что в Боге является наличным бытием блага, в изменяющемся является и как существование и как не существование Божественного блага; то же, что присутствует в Божественном благе от участия в сущем, имеет Божественное благо от иного, и [поэтому] когда имеет его, когда нет. Следовательно, не от Бога зло, и в Боге ни как простая сущность, ни как временная оно не содержится. Если же [предположим] зло содержится в Боге, а Бог является благом, то зло существует во благе, но однако же в благе оно не существует, так же как в огне не существует холода, поэтому никакого бытия зла и зла самого по себе не содержится в благом бытии. Таким образом, не существует зла в Боге и зло не является во-божественным.

Глава шестая

21. Но зло не существует и в сущих вещах. Если все сущее из блага, и благо во всех сущих, или же все сущие во благе — если все обстоит таким образом — то тогда либо зло из блага осуществляется, либо благо из зла, или оба они — из различных причин и начал, или — из одной причины и начала. Однако ведь невозможно и нелепо, чтобы зло происходило от блага, равно как и благо от зла. Не способно ведь, как об этом гласит древняя истина, ни хорошее дерево принести негодные плоды, ни дурное — хорошие¹⁵. Нелепо ведь, опять-таки, и невозможно, чтобы либо из одного и того же производились и существовали два во всем противоположных [начала], и оно в качестве начала не

являлось всеобъемлющим и единственным, но разделительным и имеющим вид двух [начал], противоположным себе и изменяющимся, либо что два [начала] являются противоположными началами сущих вещей, и в отношении друг друга и во всем, и борющимися друг с другом. Если это будет дозволено [сказать], то тогда Бог не является неподверженным [никакому действию] и не находится за пределами отягощенного [сущего] — если в самом деле он имеет хоть что-либо его отягощающее, — и отсюда следует беспорядок и вечная борьба всего сущего¹⁶. Между тем в благе дружбы участвуют все сущие, и сам мир воспевается святыми теологами и дарованием мира. Благодаря дружбе все является и благим, и гармоничным, и единым плодом жизни, и упорядоченным от единого блага, и приятность и подобия (равенства) и приветствия друг друга. Таким образом, в сущих вообще нет никакого зла.

Глава седьмая

22. И, конечно, в первую очередь зло не присутствует в ангелах. Если благообразный посланец сообщает Божественное благо (его бытие как причастное является вторичным, как причину же оно имеет сообщаемое первичное), то ангел является образом Божиим, явлением умопостигаемого света, чистым зеркалом, самым отчетливым, неизменным, незамутненным, непорочным образом воспринимающим целое. Если правило таково, что наиболее достойным печати умопостигаемого света является знающий Бога, тот,

кто в самом себе несмешанным образом возжигает несмешанный [Божественный свет], то как можно лучшим в этом отношении будет считаться молчание в святыне храма¹⁷. Хотя зло вовсе не находится в ангелах, однако наказание прегрешившего предполагает существование пороков. Действительно, в этом логосе¹⁸ и исправляется порок оступившихся и отрешаются от служения осквернившие Божественные таинства. Вместе с тем, зло находится не в наказывающем, но в тех, кто заслуживает того, чтобы быть наказанным, и не в том, откуда исходит отлучение от служения, но в том, что становится проклятым и несвященным, неспособным к непорочности.

23. Если это бытие таково, что является обнаружением блага, то каким образом здесь может присутствовать зло? Там, где действительно присутствует зло, отсутствует и никак не проявляется благо, но скрывается природа, относящаяся к противоположному. В ангелах же, обнаруживающих изначально благо (подобно тому как в преддверии святилища уже присутствует сверхсущностная божественность¹⁹, стремление к знанию ее сверхблагости и обнаружение ее за преддверием), — отсутствует зло.

Глава восьмая

24. Также не являются злыми и демонические природы. Если же [эти] природы все-таки злы, [то есть] не находятся в благе, в сущностях, не изменяются под воздействием блага, то тогда они вечно злы. Относи-

тельно же природ, уподобляющихся злomu бытию, надлежит выяснить, для чего они являются таковым злом: для самих ли себя или для чего-то другого? Если для себя, то они и губят сами себя, если же для других, то что они губят — сущность, возможность или энергию?²⁰ Если сущность, то, прежде всего, при этом не губятся природы, не подверженные гибели, но гибнут лишь принятые [свойства], и не является это ни всецелым, ни повсеместным злом. Следовательно, гибнет что-либо из сущих не через сущность и природу, но через то, что утрачивает гармоничное и соразмерное устройство, через то, что оно неспособно воспринять природный порядок соответствующим образом. Неспособность же не является полной; если же она имеет характер полной неспособности, то и гибнущее и субстрат переворачиваются [меняются местами], и существует сама гибель и гибель самой гибели²¹. Таким образом, то, что не является всецело неспособным, не является и злом, но лишь нехваткой блага; то же, что никоим образом не причастно благу, не представлено в сущих. Это относится и к гибели, возникающей в возможности и в энергии: при этом она также не является всецелой, но представляет собой лишь отсутствие блага.

25. Итак, почему созданные Богом демоны являются злыми? Бог благостен, благо же выводит к [существованию] и предопределяет благо. О пороках же говорится не поскольку они являются чем-то существующим — [поскольку] из блага осуществляются и получают свой удел быть сущие вещи — но поскольку

они не существуют, будучи же неспособным, как говорится, ты сохраняешься через собственное начало. В прекращении же изливания Божественного блага и сила демонов, как считается, становится злой, однако же если демонические природы являются злыми, то они злы от века. То же, что подобным образом имеет [что-либо] от века, не является злым, но подобным благом, поскольку природа зла непостоянна и изменчива. Если же не существует вечного зла, то не существует и злой природы, но лишь отклонение от посылаемого блага. И не существует ничего, что не было бы причастно благом, поскольку оно существует, живет и мыслит, и все, что только является существующим, находится в их [то есть бытия жизни и разума] преследующем благом движении. Существование же зла определяется как немощь природных сил. Это изменение в них является злом, и соответствующим этим природам завершением и беспорядком, и бездействием, и несовершенством, и спасение, которое осуществляется в них через целенаправленное действие, затруднено, отклонено и отвергнуто.

26. Не является злом род демонов, что существует от природы, но то [является злом], что не существует. И не упущен в них дар целостного блага, но они [сами] отвергают эту целостность. И дарение им ангельских даров не отсутствует, но присутствуют они [дары] целостными и ясными, и в них не разделяются непосвященные от действий благого света²². Подобно тому как все, что существует, существует благим и из блага, будучи приверженным добру и красоте, так и отдель-

ные сущие вещи привержены бытию, жизни и разуму, и те, что лишены всего этого, избегают и отвергают соответствующее благо, называются злыми и являются злыми, поскольку не существуют; и то, что не привержено существованию, преследуется злом.

Глава девятая

27. Однако душа некоторых существ считается злой. Если же в этом существовании содержится и предвидение зла, и спасение, то это не зло, [поскольку] и благо [в этом случае] определяется из блага, и зло из благого сущего. Если же считается, что душа существует во зле, то в чем же проявляется зло, если не в том, что душа утрачивает исходящее из блага действие и через собственное бессилие беспомощна и ниспала? Чем же, однако, является зло в душах, как не неразумным желанием, безрассудным влечением, поспешностью воображения? Если это и находится в душах, то не везде и не среди всех и не будучи самим по себе злом. И у неразумных существ это [неразумие] не есть некое их состояние [или свойство], но то, что является злом и порчей, является разрушением [живого]; то же, что спасает состояние [живущего] и рождает существование, осуществляется обладанием жизненной природы. Никто, впрочем, не сказал бы, что существование львов или барсов порочно из-за неразумной души, но говорится это о человеке, поскольку он руководствуется разумом. В нас существует зло не как сущее зло, но как утрата и отчуждение

от следования собственному благу. Так же ведь и окружающая нас тьма считается потерей и отсутствием света, сам же свет по себе, как и тот, который освещает тьму, всегда является светом.

Глава десятая

28. Однако в неразумных живых существах не содержится зло. Если говорить о низменной душе, стремлении и прочих вещах подобного рода, то и их собственной природе по сути не свойственно зло; так, лишившись мужества и гордости, лев перестает быть львом, собака, ласковая ко всем, не является собакой, поскольку ее цель — охранять дом и отгонять чужаков. Таким образом, неиспорченное в своей природе не является злом, порча же является ослаблением природы и утратой действия природного начала и связанных с ним возможностей²³. Если все рожденное во времени имеет цель своего существования, то не бесцельно вовсе все сущее по своей природе.

Глава одиннадцатая

29. Зло не содержится в целостной природе. Если все физические логосы существуют при всецелой природе и в ней же самой нет ничего ей противоположного, то всякое существующее осуществляется и от своей природы и от не своей. Иными словами, при природе находится иное, [здесь присутствует] и то, что от

нее самой, и то, что пребывает при ней. При человеческой природе пребывает и способ животной жизнедеятельности, однако в самом человеке предпочтительен не этот закон, но только тот, который присущ исключительно человеку. То же, что при [иной] природе представляет собой потерю бытия [собственной] природы, является злой природой. Таким образом, то, что является природой, не является злом, но то в природе является злом, что бездействует в осуществлении присущей ей цели.

Глава двенадцатая

30. Но зло не существует и в телах. Болезнь и безобразие является здесь утратой своего образа и лишенностью порядка, что вовсе не является злом, но утратой совершенства. Если же рожденное полностью лишено образа, совершенства и порядка, то само тело уничтожается.

Глава тринадцатая

31. Однако тело не является причиной порочности души. В действительности порочность исходит из возможности и зло может возникнуть и без тела, как это случается, например, у демонов. В умах, душах и телах то является злом, что является ослаблением и разрушением их собственных благ.

Глава четырнадцатая

32. Должно сказать и о том, в каком случае материя является злом, а в каком нет. Выявление зла самого по себе никоим образом невозможно, поскольку оно является нетождественным самому себе и безобразным, является и основанием, но не находится ни в каком [конкретном] основании, и не является простой природой, но и не существует как иное в ином. Если и существует целостное зло, как считают некоторые из эллинов, то оно является злом по своей сущности, и они называют материю как первое зло; на том основании утверждают они это, что ничто иное не может быть злом, кроме безмерного и неопределенного и всего прочего, лишённого блага. Как благо является мерой, определением, границей всего, так и зло является безмерностью, неупорядоченностью, бесцельностью и неопределенностью²⁴. Все это, в первую очередь, присуще материи, ничто иное из сущего не осуществляется в соответствии с этим, но [наоборот] то, что является сущим, является его [безмерного, неопределенного и пр.] бытием. Материя действительно является сущностью зла, первым злом и пределом всего. Если же благо имеет двойную природу: с одной стороны, благо само по себе, не включающее в себя ничего, кроме блага и, с другой стороны, благо чего-либо иного, не являющееся первым благом, — то и первое зло не включает в себя ничего иного, кроме самого зла, и, с другой стороны, существует какое-либо частное зло, которое принимает форму определенного зла. И как

добро само по себе является началом, так и зло само по себе является концом всех сущих вещей, и ни действие блага не лучше и ни действие зла не хуже [в этом случае], и все сущее называется как и добрым, так и злым. Будучи окончанием сущих вещей, материя избежала участи создавать что-либо или причиняться чем-либо, она является тем, что лишено обеих возможностей. Видимо, в этом смысле материя и является первым злом и злом самим по себе.

33. Если же и в телах пребывает природа, которая подчинена материи, как об этом говорится, и в душах существует зло, и есть то, что является бессилием опьянения пребывающих близ материи ее неопределенных подобий, то что, будучи свободным от этого, причиняется иным отыскиваемым нами началом злых вещей и источником их существования? Изречения элинов и это называют злым бытием, исходящим из материи.

Глава пятнадцатая

34. Некоторые вещи, которые не являются ни добрыми, ни хорошими, определяются как существующие из своей собственной природы; в этом случае мы вновь говорим, что если благо и материя являются целью, то [материя] не может быть концом вещей и не может находиться среди них. То же и относительно блага; если и первое благо является целью сущего, то оно не находится внутри сущих вещей. Если же зло является божеством и началом сущих вещей, отлич-

ным и противоположным причине благих вещей, и то, что осуществляется, вытекает из противоположных источников — благие вещи из одного источника, злые вещи из другого, — то в этом случае не будет безмятежности в жизни Бога, он не будет отличаться от смертного, но является в этом случае содержащим в себе вражду, чуждое [своей природе], и прочие подобные отягчающие существование вещи. Если же Божество не является ни одним из этих начал, то чем же оно является само по себе? Что должно сказать о необходимости, которая в подобных случаях часто приводится? Будучи противоположной и природе блага, и природе зла, она является чем-то третьим, ни просто природой зла, ни природой добра, но необходимостью²⁵. Зло уводит от добра и избегает его природы, благая необходимость присутствует во всем сущем, поскольку оно является сущим, и при ней это сущее имеет возможность становиться лучше и через то, что определяется подобным образом возможно существование [рожденного], если рожденное пребывает во благе, а самого блага в них не существует — как уже было сказано, благо является целью сущего. Необходимость в этом случае проистекает от рожденных сущих, и злом ее полагать не следует, такая необходимость и бытие врождены свыше тем сущим, которые по своей природе не имеют определенной необходимости [то есть не имеют самодовления] в своих действиях. Не только благо и то, что через его посредство избегает причин, отделенных от блага, но и те природы, которые не являются простыми и не осуществляются при благе,

простираются к нему и, будучи простертыми к благу, получают возможность производить подобное себе сущее. То же, что лишено этого, устремляется к благам через посредство демиургического начала чувственного мира и имеет не только сущее основанием своего существования, но и то, чему позволено принять участие в бытии; это существующее противостоит устремленным к сущему вещам. Одно ведь первое стремление, другое же — то, к чему стремятся, и в нем присутствует благо, иное — все, что между; ведь есть то, к чему стремятся, и то, что стремится, и, очевидно, последнее является тем, что существует ради первого и по причине первого.

35. Относительно же материи может быть сказано то же самое, то есть как о представляющей из себя ни добро, ни зло, но одну лишь необходимость, и, будучи рожденной во благе, она является благом, но не целостным благом; будучи же пределом злых вещей, когда большая часть блага отсутствует, материя является злом, но не целостным злом, а определяется как такая в качестве необходимости. Неверно утверждение зла, существующего самого по себе, ибо не существует неизменного и первичного зла. Если бы зло было противоположно всем благим вещам, то, прежде чем противостоять всему остальному, оно противостояло бы благу, поскольку существовало бы в своей самости и первозданности, и существование зла было бы двояким, как зла самого по себе, и как зла, существующего в ином. Если в вещах существует противоположное определенному благу зло, как зло, существующее в

иной вещи, то в этом случае и зло в большей степени существует в ином, а не как нечто самосушее, [поэтому] никоим образом благо не имеет зла в качестве противоположности, но лишь как существование в ином, не имеющее своей определенности. И что же может быть иным первому благу, как не зло, являющееся, с другой стороны, противоположностью отдельным вещам, когда каждое сущее существует благодаря каждому и осуществляется лишь относительно друг друга? Противоположность в своем существовании является ограниченной в своем действии другой противоположной природой, однако сама сущность противоположного не существует, порча вещей осуществляется через их противостояние друг другу, противоположность сущему изгоняется сущностным и родовым единством существующего²⁶. Что же собою представляет, в этом случае, первый род блага? То, что является отдельной природой блага? То, что в своем происхождении подобно другим родам сущего? Если бы он [род блага] не был бы тем, что существует раньше этих обоих определений, то он не мог бы быть мерой того, что существует, и не было бы также благо началом сущих вещей, но лишь чем-то общим совокупности вещей и отдельному благу. Не существует ничего противоположного первому благу, но и не существует ничего противоположного участвующему во всем, однако это не относится к конкретному участию, поскольку это — не одно и то же²⁷.

Глава шестнадцатая

36. Высказывания великого и боговдохновенного Дионисия, не отклоняющиеся никоим образом от истины, гласят следующее относительно материи. В материи не содержится зло, поскольку она является только материей, «и она участвует, в порядке, оформленности и красоте сущего. Если же она существует без всего этого, поскольку в самой себе не определена и не оформлена, то каким образом создает она то, что не обладает в себе самом лишь страдательной способностью? Или [говоря иначе], каким образом материя является злом?»²⁸ Если же она никоим образом нигде не находится, то она не является ни добром, ни злом». Если же она каким-либо образом является сущим, а все сущее происходит из блага, то и она являлась бы тем, что происходит из блага, и благо бы определялось как зло, поскольку производит зло, или зло определялось как благо, поскольку к благу приводится. С необходимостью возможен один из двух вариантов: либо благо производит причину зла, либо оба являются началом сущего. Все вещи, произведенные из начала, неизбежно обосновываются началом и материя, будучи произведена из начала, отлучается от блага и всего того, что оно выводит к бытию, или же природа начала двойственна, что представляется мне как борьба двух начал друг с другом первого блага и первого зла, однако это невозможно, поскольку два не может быть одним. Откуда берется одно из двух, если одно из них не является сущностью? Если каждая из обоих проти-

воположностей не является сущностью, то некое более раннее бытие содержится в обоих и является их единым началом. Зло не возникает из блага, поскольку причиной благих вещей является большее благо, и то, что производит зло, было бы большим злом, но не благом. Таким образом, благо не выходит за пределы своей собственной природы и не является началом, приводящим ко злу.

37. Если необходимость материи повсеместна и без нее не было бы и космоса и большей части сущих, то каким образом она приобретает природу зла? Однако зло не имеет ничего общего с необходимостью, и его существование, как не имеющее места, представляет собой лишенность бытия. Если устройство всеобщего порядка исходит из того, что допускается его отсутствие, и простирается первое вмещающее всего рожденного и это вмещающее является кормилицей и матерью [сущих вещей]²⁹, то каким бы образом материя могла быть названа злом, да еще первым злом? Если же то, что определяется через безмерность, неопределенность и беспредельность и тому подобное, определяется и как борющееся с мерой, определенностью и пределом, и является лишением их и их недостатком, то материя как борющееся начало не является ни чем-то рожденным, ни чем-то сотворенным, [ибо] в чем бы оно ни возникало, страдание возникает не из-за некой природы, но лишь из-за отсутствия конкретной природы возникает способность страдать. Таким образом, эти качества не являются существующими, поскольку отсутствий качества не существует; то, что является

лишенностью качеств, не существует, то же, что является материей, существует и воспринимается через качества, являясь их основой³⁰. Поэтому с необходимостью следует, что само безмерное и беспредельное является недостатком меры и предела. Каким образом недостаток может быть противоположен этим качествам? Каким образом зло может быть связано с благом? Зло избегает благой природы, поскольку является противоположностью всему и лежит за рамками [всякой конкретной] противоположности. Если же природой является недостаток [формы] и зачатие и вскармливание [ее], то каким образом материя может создать сущность зла? Зло же, как именно зло, никоим образом не является ни рождением, ни вскармливанием, ни созданием, ни сохранением чего бы то ни было. Зло не происходит от этой материнской сущности, рожденным из нее свойственно находиться в ней в гораздо большей степени, [нежели злу].

38. Если в связи с этим [то есть с тем, что материя является злом] считается, что не существует возникновения зла в душах, то отсюда следует, что необходимо выяснить, насколько данное суждение истинно. Многие утверждают, что душа проистекает из блага, и каким образом [в этом случае] является произведенным зло, если со злом связывается лишь материя? Это [возникновение зла в душах] возможно потому, что не от материи в душах зло, но от неопределенного и неверного движения. Что еще кроме материи могло бы производить нечто неспособное к действию? Каким образом его создание оказывается вне пределов неопреде-

ленного по своей сущности? Какая из двух возможностей более вероятна: та, что материя из себя самой выводит существование души, или та, что душам самим по себе свойственна борьба возможного и невозможного в них? Если эта борьба свойственна им самим, то им присуще и то, что является злом, или то, что является худшим от поспешного движения и неверного местоположения, но не от материи. Всему существующему свойственно быть тем, что избегает большего зла в гораздо большей степени, чем быть просто худшим, и по причине слабости страдающим надлежит страдать настолько, насколько они теснимы злом. Если борьба осуществляется по причине материи, то где существуют самодвижущееся и выборы, совершаемые душой³¹, если это самодвижущееся противопоставляет себя материи [с одной стороны] и обременяет и насилует себя [с другой]?

39. Итак, сама материя и природа неопределенного простираются от века. То, что является Божественной причиной, предшествует определенному и сущностям, отделенным от неопределенного начала, от Бога берут совместное начало и материя и благое бытие, поскольку они оба причастны соответствующим им образом существующему и никоим образом не являются злом. Злые сущности не являются тем, причину чего надлежит отыскивать, [поскольку] Бог не является их причиной. Беспорядок и зло существуют не по причине материи, но по причине неверно и беспорядочно движущегося, поскольку движимое в качестве причины беспорядочного движения имеет не материю, которая

сама по себе лишена движения³². Борьба следов от привнесенных в иное эйдосов, и иного движут материю, дурное и таким образом перемешанное все вместе обнаруживают движение, и в этих образах нет способности управлять материей; будучи неупорядоченными в своей сущности, они демонстрируют и безобразие.

40. Причиной неверно движущихся сущих, причиной неупорядоченного движения является самовольно движущееся³³. Неупорядоченным в своем материальном воплощении по причине своевольных действий является лишь человек, исходящий в своих действиях из сущего, состоящего из идеи и материи; лишь он существует таким образом, что может проявлять неверность по отношению к Богу и преданность дьяволу по причине того, что при проявлениях своей собственной природы люди оказались сущими между двумя природами и предпослали, таким образом, порядку порчу вместе со своей собственной природой и всем тем, что от нее происходит³⁴. По причине бытия едиnorodного Сына Божьего, как его образ и подобие, рожден человек; приличное же по природе человеку движение по направлению к уничтожению, и как гибель его, так и все его падения, вызванные его тварностью, сотворению преодолеваются через воскресение.

41. Поскольку не из материи возникает зло, то из этого с очевидностью следует, что и не в телах оно находится; ни материя, ни то, что движется беспорядочным образом, не существуют, но если мы материю полагаем как соприсутствующей неверному и неупоря-

доченному действию и, в то же время, полагаем ее по необходимости непостоянной и неспособной к созданию чего-либо из самой себя, то что в этом случае представляет собой тогда злая необходимость или необходимость зла? Так как материя не является первым злом, то очевидно, она исходит из сущего и в качестве беспредельного начала исходит и из Бога. Если, исходя из сказанного, материю должно называть беспредельным, то она исходит из Бога; если же существует первое беспредельное, называемое причиной неопределенных в своем существовании низменных вещей, то и смешение того, что бездействует, и того, что сотворено, существует от Бога, поскольку существование Бога является причиной их [обоих] и причиной их смешения. В самом деле, то, что является телесным, то, что является природой тела, низводится к причине низменного бытия через посредство Бога, само же тело является смешанным созданием. Ни тело, ни материя не являются злом, но представляют собой творения Бога: одно как смешение, другое как беспредельность³⁵. В теле же, поскольку оно является смесью, представлено все сущее: и предел, и разум, и беспредельное; исходя из этого ему присуще двоякое существование: и как чего-то целого, и как состоящего из частей³⁶. Что же иное находится в теле, кроме беспредельной природы или материи? Что, кроме идеи или предела? Что, кроме состоящего из обоих или кроме целостности [этих моментов]? Если такова природа всего рожденного и рождается из сущего смесь предельного и беспредельного, то таково и устройство

всего остального; разве не материей, разве не идеей, разве не смешением их обоих мы определяем все то, что существует от Бога? Что из перечисленного могло бы быть злом? Как жар не может быть холодом, так и благо не может быть злом. И ни материю, ни тело не должно именовать злом.

Глава семнадцатая

42. Однако неверно и то, о чем было сказано выше, а именно: лишенность исходя из своих собственных способностей борется с благом. [Ведь] она является совершенной лишенностью потому, что бездеятельна³⁷. То, что является частично сущим, обладает указанной способностью не поскольку является лишенностью, но поскольку является не всецелой лишенностью. Сущие, лишённые блага, представляют собой частичное существование, рожденное никоим образом не является злом, то же, что освободило природу зла, что является беспорядком сущего, но не всецелым беспорядком, я называю болезнью тела, всецелое же отсутствие порядка в то же время является субстратом этой болезни, а именно, стеснения и пребывания в теле зла, то есть болезни. И если еще не возникло телесное бытие, то присутствует лишенность, зла же еще нет. Поскольку лишенность является и тем, что выводится из имеющегося в элементах, которые составляют тело, то эта лишенность содержится в элементах еще до существования тела, самим же элементам не свойственно никакое зло³⁸. Все то, что именуется не

имеющим порядка и меры, подразумевает в своем значении и то, что отлично от полного отсутствия существования меры и порядка, и то, что отлично от частных противоположностей, связанных с определенностью конечной природы. То, что борется с мерой и порядком, является лишь их отсутствием и не чем иным, как отрицанием, [ибо] существуют в большей степени те сущие, которые осуществились [в себе], не осуществленное в себе самом оставляет после себя лишь отрицание. Если зло противоположно благу и восстает против него, то это отрицание не борется с чем-либо, находящимся за его пределами, и оказывается не в состоянии произвести что-либо: если существование отрицания таково, что всецело омрачено и затруднено, то каким образом, соответствуя логике вещей, из него может быть порождено зло, если оно лишено всяческой возможности создавать? Это сущее [способное что-либо создавать] является обладающим формой и способностью создавать; то же, что является неоформленным и бездействующим, является и неспособным создавать еще большую неспособность действовать. Из этого можно сделать вывод, что то, что содержит в себе зло, является в то же время и несуществующим.

Глава восемнадцатая

43. Поскольку же иное находится в демонах, иное же в душах, иное в телах не одинаковым образом, но каждое в соответствии с его собственным злом, то ка-

кое из этих иных является большим злом? То зло, которое существует в демонах, поскольку нарушает постоянство их действия и служит основанием зла, возникающего в душах, или зло, находящееся в телах, поскольку является уничтожением существующего, или зло души, поскольку оно является причиной зла в телах? Очевидно, что все, что содержится в демонах, содержится не только в качестве их способностей через разумное постоянство достигать блага, но и в качестве впервые обнаруживаемого в них — плевел, посеянных сатаной, посева, который влечет за собой зло души, являющейся причиной всего происходящего в теле. Ошибочный выбор, совершенный душой Адама, является и ошибкой природы телесных вещей. Очевидно, что порча их общей природы внедрена в космический порядок. Отсюда следует, что зло, находящееся в демонах, случившееся как утрата блага, слабость и полная утрата их собственных проявлений, свойственны в большей степени злу, существующему в телах, которое привнесено к вечной природе [демонов]; существующее же в теле присуще демонам в меньшей степени, поскольку не превосходит своей непродолжительной жизни, но с необходимостью является уничтоженным как следствие общения того, что исходит из разрушений смерти с вечным и неизменным существованием. Зло, находящееся в душе, наоборот, оказывается между злом, существующим в демонах, и злом, существующим в телах, выступая как бы соединением крайностей. Поскольку оно выходит за пределы неизменного разумного действия демонов и изменчивого временно-

го действия телесных сущих, оно в меньшей степени существует в демонах, — поскольку, будучи связанным с телом, то, что существует в душе, подвержено изменчивости временного существования, то от плохого к хорошему, то от хорошего к плохому, в то время как на неизменную природу демонов зло не влияет. Сущее в душе существует в большей степени в телах не только как следствие своей деятельности, но и как то, что остается за пределами присущего собственно душам и привнесено [извне] в их вечное существование.

44. Больше зло присутствует в душах, нежели в телах, но не во всех, а в таких, в которых затруднение реализации способностей разума породило зло, соответствующее смертной природе, в таких, в которых через телесную немощь возникает зло и утрачивается единственное предназначение, в которых возникает противоположное добродетели и телесному здоровью, противоположное разуму и природе. В разумных природах и благо, исходящее от разума, больше свойственно природе сущих; в соответствии с этим и зло, противостоящее разуму, отделено от разумных природ. Разве не удивительно, что при сущем от природы существует порча, в то время как при разуме лишь проявление его разумных способностей? Если бы это сущее было порочно в своем существовании, то оно было бы и испорчено в своем действии, большее зло, заключающееся в порче сущего, было бы свойственно действию, иное разуму сущее связано было бы [таким образом] и с отличным от разума действием, отличающимся от порчи сущего, тождественного злу. Даже

если сущее сильнее действий иного в нем, поскольку разумное начало в душе может быть спасено через телесную сущность, провидящую свой закон, наиболее страшное зло является в нем именно в качестве порочного действия и оно не могло бы быть столь великим, если бы было связано со смертной природой. Если бы это действие было бы связано со смертной природой, то имеющая его в себе душа сразу же была бы приведена к небытию. В большей степени небытие представляет собой недостаток бытия, злое сущее же является лишенностью блага. То, что является телесным злом, не хуже зла, открывающегося в порочных душах, поскольку одно из них устремляется к небытию, другое же — ко злу.

45. И небытие, являющееся недостатком бытия, и порочно сущее, являющееся недостатком блага, не представляют собой неких сверхсущих начал, [ибо] то, что является сущим, являет своим существованием отсутствие большего зла, поскольку [даже] предопределенное к лишению блага представляет собой отрицание большего зла и большего отсутствия блага, в большей степени, нежели худшее [само по себе]. По этой же причине через предательство Иуды свершилось благовещение сверхблагого начала, истина не была бы возвещена каждому человеку, если бы этого не произошло³⁹.

Вот и все, что может быть сказано по поводу того, что является большим злом, что является меньшим злом и каким образом оно вообще возможно.

Глава девятнадцатая

46. Исходя из вышесказанного, можно было бы рассмотреть вопрос о существовании одной или множества причин злых сущих⁴⁰. Те, кто полагает два начала, считают, что порочные вещи имеют один источник, приводя, таким образом, всякое сущее зло к тому, что отлично от блага. Они говорят, что благо исходит из единой и целостной причины сущего, зло же не исходит из единого начала, тем самым разделяя логику и разум на два вида: на то, что руководствуется бестелесным началом в своем существовании, и на то, что связано с телесной природой, и все сущее связывается в своем существовании с двумя целостными душами: порочной и непорочной; связанное с бестелесным принципом разделяется на чистое Божественное действие и на действие нечистых демонов, связанные же с телесным существованием души делятся на души чистые и нечистые, на те, которые руководствуются мнением, и те, которые руководствуются единым разумением⁴¹. В соответствии с этим, телесно сущие для того, чтобы управлять собой, создали свое многообразие, воспринимаемое органами чувств, сущность которых состоит в образах существующих в чем-либо ином и в подобиях, рожденных материей.

47. Против утверждения, что порочные природы имеют один источник, находится следующее возражение. Единственным источником причины всех благих вещей (причина зла не может нигде существовать и нигде не может быть порождена) является Бог. Если

Бог прекрасен, мудр и благ, то либо при своей природе он позволяет возникновение зла как некую хитрость, либо в своем основании эти порочные вещи являются благообразными и являются порождением неизменности всеблагого начала⁴². Однако ни из огня не возникает холода, ни из блага не возникает зла. Возможны только два варианта: либо то, что является злом, не существует, если существует Божественное провидение, либо не существует Божественного Провидения, если существует зло. Тем самым указывается прежде всего, каким образом существует то, что отлично от причины зла и не является Богом, все благое в вещах представляет собой истечение единой природы, возникновение же зла следует за иным, связанным с многообразным проявлением этой причины, но не возводится к Божественному, так как все, что получает бытие оттуда, является благом.

Глава двадцатая

48. Блаженными являются те, которые от Бога имеют способность упорядочивать то зло, о котором было сказано выше, и беспредельное приводить к мере и обретать прозрение во мраке, поскольку их судьба предоставляет им благо и им выпадает возможность быть сущими. Источником зла, о котором шла речь, нисколько не является упорядочивающая и созидающая причина, и не является порождением этих упорядочивающих и созидающих начал — разве мог бы быть причиной пороков, возникающих у рожденных сущих,

первозданный закон сущего — но эта причина является как предел рожденных сущих, и своим светом она просвещает их тьму и неразумие. В злых сущих беспредельность возникает вследствие частичного осуществления причин бытия, предел же возникает из всеполноты; причиной частных сущих является неделимость, причиной целостности является эйдос. Поэтому есть зло для каждого неделимого эйдоса — утрата той природы, которая присуща эйдосу, через невыведение природы этого эйдоса в деятельность, соответствующую ему, предусмотренную всеобщим законом; в самих же этих сущих, поскольку они эйдетичны, зла не существует. Беспредельное не существует в частных существующих по причине возможностей, присущих природе идеи, иначе, приобщаясь через идею к благу, сущее приобщалось бы к нему и через свою собственную неограниченность и беспредельность, однако оно через утрату возможностей [этой идеи] оказывается неспособным совладать с предусмотренными всеобщим законом силами, поскольку является лишенным этих самых сил через природу беспредельного; наоборот, это сущее усиливается некоторым образом во благе, когда приобщается к пределу от возможностей, связанных с границей своей сущности и с законом сущих вещей⁴³. Вовсе не от сущего возникают пороки, являющиеся не чем иным, как беспорядочным существованием, поскольку видимость зла, присущая их порядку, в Боге как причине того порядка является благом.

49. В Боге существует знание как добра, так и зла. Знание благих сущих исходит непосредственно из са-

мой природы Бога, знание же злых сущих является знанием жребия благой судьбы, выпавшего сущему, и знанием того, насколько эта возможность проявляется в бытии и пределе этого сущего. Зло не существует как чистое зло, как об этом часто говорится, но одним образом зло, а иным — добро, поскольку благо существует от Бога, а зло — от бессилия: все зло рождается из бессилия и утраты, тогда как благо из способностей раскрывается и в способности же и пребывает, ибо его способность действовать составляет его сущность. И если бы зло существовало как независимое зло, только как зло, то тогда Бог был бы лишен знания; в благих же сущих и все благие способности осуществляются от Бога, поскольку их существование определено познанием⁴⁴. Так как знания Бога являются силами способностей и обоснованием всего сущего, то, на самом деле, существование должно называться [божественными] знаниями. Отсюда следует, что благо и зло являются иными друг другу и нет отдельно блага и отдельно зла, но все сущее является благом, и большим благом, поскольку во всем, что соединено из худшего и лучшего представлений о благе, существование, присущее лучшим благам, добровольно впавшее во зло через уподобление худшему, с необходимостью является уничтоженным. Таким образом, существование, порожденное ложным выбором, в целом не является злом: во всем сущем благо осуществляется благодаря тому, что ничто не остается без внимания, нет представления о зле и в божественном знании, нет его и в сущих от него вещах; то же, что является благом, по-

знает и творит Бог. Пороки являются причинами, приносящими в твою телесную природу порчу, существующие же от Бога проявления твоей природы являются созидающими благо, поскольку через них ты изменяешь свою душу от порока к наибольшему благу, переходя от подчинения материи к другим эйдосам, и наполняешься ты [таким образом] благом, свойственным всему сущему.

Глава двадцать первая

50. Однако кроме того, что образ вещи исходит от закона, управляющего порядком сущего, не может ли зло, в этом случае, и осуществление зла подобным же образом исходить из предбытия сущего в Боге закона и причин сущих вещей? Иначе как объяснить неиссякаемость зла в сущих? Все, что является сущим, от века исходит из некоей неподвижной сущности, являющейся наличным бытием причин и границ сущих вещей. И если зло является вечным, то что в нем вечного и откуда оно? Оно не может быть определено из иных причин [кроме самого зла], или — подобным же образом — [из] вечно сущей и недвижимой природы, из таковых эйдосов в согласии с неизменностью пребывающих в них логосов, все же подобное — благо. Однако из чего бы ни происходили сущие вещи, благодаря неизменному в своей сущности закону все они являются благими. Да и что могло бы быть рождено, не обладая в то же время и благом рожденного, в результате чего образцам [вещей], сущим в Боге и в ра-

зуме Демиурга, присуща будет утрата благого выбора до того, как наилучшее благо вечно сущих будет определено в созерцании ими своей собственной сущности, тогда как [именно] через разумные основания, свойственные образцам сущих вещей, Бог привел все сущее к благому стремлению в соответствии со своей благодатью, и все стремящееся облагодетельствовано таким образом в качестве множественно сущего?⁴⁵ Если же на самом деле благо каждой вещи является образцом этой вещи, то рожденное благо в своей благодати является осуществлением подобия благу⁴⁶; то же, что является злом рожденного, не проявляется через уподобление благим вещам. И то, что вызвано к существованию уподоблением тому, что предшествует в Божественном разумении его собственному образцу, мы именуем устремлением к благу в соответствии с природой жизненного начала, зло же определяется нами как несчастье. Не существует зло как зло, свойственное сущему в Боге образцу, в котором вещь уподобляется себе самой. Эйдосы сущих вещей являются благими, поскольку [в то же время] являются и образцами, пребывающими в Божественном разуме, и не существует порочных вещей, являющихся образцами [чего-либо]. Поскольку вечное и неизменное обладание образцами сущих вещей в качестве логосов, определяющих сущее, свойственно лишь устремленным к наиболее божественнейшим и наиблагим [началам], то в результате какой хитрости в них в качестве основания порочно сущих находится безбожное начало и омраченный порчей образец является источником зла?

Если бы демиург всего сущего, при котором пребывают и число и логосы всего сущего, в котором нами насчитывается три главы⁴⁷, стремился к недопущению зла во всем сущем и все сущее желало бы уподобиться ему в своем творчестве, то каким образом образец мог бы обладать злой природой, в то время как все сущее было бы благим и существование дурного было бы недопустимо? Бессилие свойственно не тем сущим, которые, стремясь к Божеству, создают свою собственную сущность, но тем, которые осуществляют всё неразумным деянием. И еще: если зло осуществило бы себя через посредство своего закона, являющегося в себе сущностью зла, то оно не только не желало бы уподобиться Творцу, но не смогло бы даже желать этого, — так огонь желает жара и сухости, и не может этого не желать, — желание существует в соответствии с природой⁴⁸. [Итак], с необходимостью существуют два пути: или зло желательно Божеству и разуму Творца, и оно есть, и возникает, поскольку имеет к тому причину, или же не желаемо и не склоняемо к видам зла и не содержит их логосы в себе все то, что подчиняется порядку.

51. Но если желанием Демиурга является осуществление и дурного закона, то Он не сможет осуществить свою самость истинным образом, следуя зачастую за изменчивостью противоположного. Если вечное и неизменное зло связано с неподвижностью вечно сущих вещей и эта неподвижность приписывается в качестве причины тому началу, которое мы именуем злом, то не удивительно, что это вечное зло не только не имеет своего осуществления, но и никоим образом не может

быть названо. То, что обретається в злых природах, должно называть бытием — не постольку, поскольку каждая из порочно сущих вещей является злом, но поскольку бытие приводит все в порядок, даруя рожденным сущим вечно сущее начало, даруя непрерывности периодичность, не только как искривление, но как движение по кругу⁴⁹, даруя порядок — неупорядоченному, неопределенному — границу, дурному — наилучшее [из возможного]. Все, что действительно существует в соответствии с природой, есть сущее, и его существование вечно обусловлено соответствующей причиной; дурное же не существует в соответствии с природой, ибо не содержится ошибочное в законе, подобно тому как неумение не содержится в искусности, не имеет природы то, что лежит вне обусловленного законами, как не существует ничего, что превосходило бы природу разумных сущностей⁵⁰. И действительно, каким образом в конечных сущих зло обуславливается вечно сущим началом и что является во всех благих сущих, устремленных к Богу, законом порочных вещей, неопределенных и неумеренных в себе самих, в то время как все сущее призвано к бытию своей собственной природой и пределом? Вот все, что можно было сказать по этому поводу.

Глава двадцать вторая

52. Если бы помимо вечно сущего душа была бы причиной злых сущих, то она могла бы созерцать эту причину в себе. Какой из двух способов существова-

ния соответствует ее природе? Ведь огонь является жаром, но никоим образом не холодом, и иные вещи являются результатом действия иного начала, ибо то, что рождено злом, наполняло бы злой природой все соседствующие с ней вещи. Или же, будучи благой природой, душа иногда действует в соответствии с данной природой, иногда же включает в себя иное данной природе? Если, например, часто говорят, что в сущности и в бытии содержится то, что есть зло, то каким образом это бытие имеет свое основание? Не в отличном же от творящей благой причины всего сущего? Ведь все возникает отсюда. Но если все возникает из этой причины, то каким образом возможна злая сущность? Благим является все, что происходит из этого начала, и все, что является злом, лежит за пределами сущности и не является существующим. То, что является подлинной сущностью, является образом всего сущего, сущее же обустроивает себя во благе, и все исходит из этого сущего в соответствии с благом, иначе же отсюда исходит зло. Если же действие этой души определяется как уподобляющееся злу, то она не является неизменной; если же она не может быть неизменной, то откуда в душе возникают добродетели, если они не являются порождением благих образцов? Остается объяснить существование зла слабостью души и утратой блага.

53. Нemoшь души, поскольку она противостоит невозмутимости ангелов в их отношении ко злу, которая выше телесной связи, существует из-за неумеренного и неопределенного, возникающего как наихудший ре-

зультат неразумного действия души. Утрата блага возникает тогда, когда в борьбе со злом движущаяся в соответствии с разумом часть души в самый решительный момент попадает в рабство к худшему началу. Сила и единство души в качестве защиты от проявлений зла содержится в наилучших добродетелях и устремленности к благу, демоническое же начало в своей сути образуется в результате связанности телесным, стойкого пренебрежения из-за наличия зла неизменным благом и тем, что управляемо им, а поэтому — бессилия. Если душа существует [только] на основе собственного разумного поведения, то в этом случае человек являл бы собой меру и границу, будучи порожден и спасен через обращение к своей собственной сущности; душа, существующая на основе неразумного поведения, представляет собой неумеренное и неопределенное существование, отвернувшееся от своей сущности, изгнанное из меры и границы; неопределенное и неумеренное характеризуется неумеренным и неразумным поведением, поскольку душа [в этом случае] не только лишена меры и предела, но и вообще не допущена до этого порядка⁵¹. Согласно этому же рассуждению, с утратившим правящее начало происходит противоположное, подобно тому как склонность к худшему порождает борьбу с собой.

54. Если бы случилось ослабление разумной души, то в этом случае не были бы сдерживаемы неразумные поступки и душа была бы обращена в рабство неумеренным и беспредельным, являющимися [в свою очередь] результатом этих неразумных поступков; если бы

действия души сдерживали эти поступки, то тем самым накладывались на них мера и граница, влечение же души, уводящее от благого существования, называется изменой [собственной сущности]. Ибо неразумные способности души, например к иным движениям⁵², изгоняют меры и разумные пределы способностей души, подобно тому как своеволие овладевает движением. Безмерие же и неопределенность по необходимости привносятся в телесную природу извне. Однако если природа души не является причиной зол, как и их энергией, поскольку она иногда добрая, иногда же — злая, и не всегда [первая или вторая], то что из перечисленного нами выше может быть названо причиной становления зла?

Глава двадцать третья

55. Ничто не может быть представлено в качестве причины зла самой по себе. Если все, что происходит из единого начала, в большей или меньшей степени определяется по отношению друг к другу симпатией, подобием, соразмерностью, дружбой и доброжелательностью, то оно является благом; то же, что несоизмеримо друг другу, недружественно, неподобно и недоброжелательно, является злом, происходящим не из единого начала, но от множественности. Божественное начало не является причиной зла, однако причина последнего отлична от зла, возникающего в душах, и от зла, возникающего в телах. В таком случае в качестве причины зла предстает перед нами существование

множественное, неопределенное и разрозненное. Какое единство, какая граница, какой вечный закон зла могли бы существовать по природе, занимая свое место среди неделимых сущностей благодаря неподобию и неопределенности? Целое, повсюду, где бы оно ни находилось, не подвержено злу⁵³.

56. На самом деле причина зла произведена тем, что само по себе погружается во зло, подобно тому как демоны и души подчиняются ему по собственному желанию, и те сущие, которые враждуют друг с другом, придают изначальной врожденной природе то, что противоречит установленному этой природе месту. Так телесная природа складывается из противоположных начал, одни из которых соответствуют природе, другие противоречат ей. Если тебе кажется убедительным, что безбожие и мрак являются эйдосами зла, то тогда ты с необходимостью обращаешься к смертной природе неразумных душ. В этом случае вместо природы, лежащей в основе разумных душ, ты имеешь дело с теми предметами, к которым были привязаны души в течение жизни. Я же утверждаю, что образец всех благих сущих является и законом существования. Закон, который созерцают души в своей собственной сущности и который является наилучшей частью души, очевидно, представляет собой ангела, через которого становится видимой первопричина всех образов, благодаря участию в священном восхождении, ведущим к Божеству, находящемуся по ту сторону сущего, отделенного от всего в своем святилище. Таким образом существует [в мире] всеблагое начало и стрем-

ление к Божеству. Взор злых душ устремлен вовне своей собственной сущности. То, что принимается ими за свою собственную сущность, на деле лежит вне пределов их самости, поскольку неразумными души являются благодаря незнанию закона, по которому существует их собственная природа, — беспорядочное, неопределенное, грешное существование по своей природе не связано с благими душами, которые питаются [подлинным] зрением души, а именно разумом, и наполняются им, и живут его собственной жизнью, так что их знание становится их подлинным светом и зрением⁵⁴. Злые сущности не способны создавать закон или действие, но лишь слабость и бездействие и то, что находится в беспорядочном общении и смешении; сам же образец [в этом случае] вовсе не представляет собой нечто неподвижное и неизменно обладающее своей сущностью, но неопределенное и беспредельное, то, что привносится во все неопределенно существующие вещи.

57. В том, что никоим образом не может быть допущено, нет отношения со всем, ведь благо не является предпочтительной целью злых поступков. Однако, например, если душа повсюду преследует благо и в связи с этим совершает все свои поступки, в том числе и дурные, то таким образом может возникнуть мнение, что благо является целью дурных поступков⁵⁵. Все связано благом; как благое, так и ему противоположное: и последнее мы совершаем тогда, когда, не зная собственной природы, стремимся к благой цели. Однако это стремление не могло бы предполагать зло как

свою основную задачу, поскольку оно имеет своей причиной не разумную часть души, но осуществляется на основе свободного решения — не существует и образца подобного поведения от природы: поскольку в худших присутствует лучшее через подражание существующему от века образцу и ничто не может существовать вне этого образца. Мы не находим в стремлении к нему зла, однако мы создаем его в нас самих, будучи введены в заблуждение природой этого желания. Также и утрата эйдоса и природы осуществляется в соответствии с природой эйдоса, поскольку созданное на основе свободного волеизъявления является пририсованным; неопределенное же — как нечто возникшее вне соответствия природе границ и закону, сообразных природе образца, и лишенное, из-за случайного отношения к благу, отсутствия связи со всем. Способом ипостазирования в этом случае является при-ипостазирование⁵⁶, поскольку [подобные сущие] не имеют собственной ипостаси, однако сущим благим свойственно благое прибавление существования⁵⁷. Отсюда часто делается вывод о том, что зло имеет невольный характер. Каким же образом зло могло быть невольным в том виде, в котором оно явлено, не будучи ни предметом стремления, ни предметом желания ни одной из сущих вещей, рожденных в соответствии с благом? Однако это [стремление] существует в иных сущих. Поскольку зло рождается из-за слабости в душах и из-за господства в них худшего начала, то неразумие отягощает разум, его способность мыслить склоняется к земному началу и отягощается им, в те-

лах же зло существует из-за беспорядочного смешения и из-за противоположения закону, которое проявляется в неразумных действиях⁵⁸.

Глава двадцать четвертая

58. Основываясь на высказанных выше положениях, мне необходимо еще по порядку сказать о том, каким образом существует зло и как оно утверждается в душах, возникая из ослабления их разумных проявлений и подчинения неразумному началу, а также о том, как оно создается в телах из незаконного примешивания. Не ипостасями, но псевдоипостасями являются сущие, возникшие не из predetermined причины, рожденные неизвестно каким образом, не преследующие в своем существовании определенной цели и не связанные с восхождением к вышестоящему, [в общем] то, что в своем бытии не отмечено определенным жребием. С необходимостью действительно сущее и обладающее силой имеет ипостась от причин, рожденных в соответствии с природой, все сущие, имеющие в себе достаточно силы для существования, имеют неподвижную отдельную причину своего становления⁵⁹, и собственное их становление служит какой-либо цели — только таким образом могут быть порядки сущего. Зло проникает в эти порядки в качестве случайного существования и в качестве существующего через иное, а не от своего исходного начала. Считать рожденное истинным бытием на том основании, что оно исходит из блага, — значит признавать в не-

верно сущих за благо то, что благом не является. В связи с этим, желая блага, мы творим зло, и иное влечет нас, и, будучи иным, рожденное не является орудием восхождения к благу, но тем, что ему противоположно, а именно — злом.

59. Итак, зло не осуществляется каким-либо определенным образом; ни как отклонение от пути, ведущего к благу, ни как начало, пребывающее во благе, ни как цель, преследуемая некоторыми рожденными. Не является оно и результатом затемнения, поскольку имеющее в себе тьму не способно сотворить ничего, в том числе и зло, только то, что имеет в себе благо [способно на это], — беспорядок, возникший в результате затемнения блага, созидает зло. Не осуществляется зло и в соответствии с природой, поскольку зло возникает в результате небрежения природными качествами сущих, созидających благо через свою природу, не возникает зло и по какой-либо причине, ибо возникает оно, движимое благом, но, преследуя благо, оно благом не является, ибо находится вне его пределов. Отсюда следует, что оно находится вне пределов начала, ибо начало является сущностью, в которой предусмотрена каждая отдельная причина; в том же случае, когда нечто существует вне причины, оно существует и вне начала как противоположное благу, и находится оно вне какой-либо цели, поскольку устремленное к благу никоим образом не связано с тем, что порождает становление зла; наоборот, в устремленном к благу нет места производному от злого начала, поэтому оно находится и вне границы, если его граница, будучи началом и це-

лью, предполагается вне начала и цели всего сущего и вне границы и желания [конкретно сущего], поскольку все то, что желает созидать зло, проявляется так, что стремится созидать благо, зло происходит вопреки желанию созидать добро; будучи же совершено вопреки всякому желанию, оно осуществляется вне всякой ипостаси⁶⁰. До осуществления своей собственной сущности благо утверждается через желание осуществиться. Будучи же вне пределов этого желания, зло лишь псевдоутверждается.

60. Установление в бытии, осуществленное из начала к цели, только и может являться тем, что создано определенным способом. То же, что утверждается не из начала в соответствии с открывающейся природой, не стремясь к определенной цели, является возникновением зла, поскольку эти возникающие сущности не являются предопределением, осуществленным в соответствии с обозначенной нами причиной: то, что осуществляется вне разума, не может иметь разум в качестве своей причины, а то, что произошло вне всеобщей взаимосвязи сущего, не может быть представлено в качестве определенного результата. Таким образом, становящиеся при-ипостасные сущие должны называться непричастными какой-либо сущности и неопределенными, потому что ничто по своей сущности не может быть их причиной, так же как и никакая сила не является причиной такового становления, ибо никакая сущность по своей природе, никакая власть не способны обратить свой взор ко злему началу, все в них противоположно злу⁶¹. Все, рожденное в соответ-

ствии со всецелым, создается благом, зло же прибывает извне и является чем-то привходящим, будучи обезоружено тем, что оно само по себе не имеет никакой цели [и поэтому бессмысленно]. Такая беззащитность случается от ослабления производящего начала. Это происходит тогда, когда ты получил в свой удел худший жребий, который в телесной природе связан с безобразием, возникающим потому, что в душе закон телесного начала из-за неверного понимания своего значения подчиняет себе закон разума, что является в сущности утратой блага. От этого в телесной природе, по причине порчи сущего, утратившего благо, происходит утрата соразмерности порождающих элементов и соответствующих им сил. Здесь же [в душе], как и в бестелесных сущностях, присутствует то, что через осуществление душевной природы в своей собственной безмятежности пребывает подле блага в неподвижности. Здесь же существует и множество, подобно тому как оно присутствует в телах; элементы, находясь друг подле друга, порождают дисгармонию и несогласованность телесных движений: вблизи холодного начала — из-за рассеяния, вблизи горячего — из-за сгущения⁶². Из этого проистекает бессилие души и недостаток благого начала, убыль энергии души, возникающая в соответствии с природой происходящего.

61. Если в ангелах и существует различие, поскольку они приведены из небытия к существованию и из их сущностей и из сущностного проистекает изменчивое бытие, то все же в этих простых сущностях бытие, соответствующее благу, является безмятежностью, ко-

торая выступает благом для всего сущего и во всех отношениях. В изначальных сущностях явлены дары блага, и в движении, осуществляющемся в соответствии с сущностным, присутствует влечение к невозмутимости блага; в изменчивых сущих благодаря эросу присутствует то, что исходит из неподвижного [изначального] блага. В нас же присутствует то, что вытекает из бестелесной природы души, и элементы, из которых составлена телесная природа; поскольку же неразумие, в этом случае, оказалось примешано к разумному движению и эти противоположности воспроизводят изначальное противостояние, то вследствие этого возникает множество и различие проявлений [человеческой природы], различие создается не чем иным, как влечением к иному [то есть не относящемуся к единству блага]⁶³. Человеческий разум, в соответствии с высшими истинами разума, преследует благо через желание и жизнь, соответствуя, таким образом, всеобщему закону мироздания, поэтому и жизненное стремление к благу связано с беспокойством. Чувственное восприятие возрождает, в свою очередь, стремление к удовольствию, противоположному логосу, поэтому желания этой природы связаны с борьбой. Здесь множественное и иное изгоняется за счет стремления осуществиться, осуществление же возникает благодаря движению — поскольку все движущееся стремится к одной цели и исходит из одного начала; что же касается неупорядоченности и отсутствия движения, то они связаны с иным и привнесены в стремящиеся природы от иного.

Таким образом, сказано о том, как становящиеся природы являются подверженными злу, каким образом это зло при-ипостасно и почему.

Глава двадцать пятая

62. Выше сказано о том, что такое зло и каким образом оно может существовать. Существует мнение, что всё, чье существование связано с большими трудностями, является доказательством существования природы и идеи зла, хотя в отличие от остальных эйдосов, видимых и осязаемых, оно безобразно и представляет собой лишенность. Если что-либо рождено и приведено к определенности, то только благодаря тому, что оно пребывает в свете блага. Относится ли это ко злу и возможно ли такое отношение, мы и попытаемся здесь выяснить. Поскольку благо само по себе отделено от всего сущего и тем самым зло никоим образом не может быть связано с благом, я утверждаю, что зло является утратой и отсутствием добра⁶⁴. Если зло является полной утратой блага, то оно, будучи злом, не причастно источнику блага; как беспредельность оно не причастно всеобщему пределу, как бессилие — силе, пронизывающей все сущее, как несоизмеримость — мере, как ложь — истине, как безобразие — красоте, как неприкаянность — тому, что обладает своей собственной природой, как неустойчивость — вечной привязанности к единству и исходящему от него действию, причем неподвижностью оно в этом случае не является. Как лишенность

зло не причастно первому эйдосу монады, как безжизненность — жизни, как то, что подвержено гибели и рассеянию, и то, что лишено цели, — целеустремленному к наивысшему благу. Возникновение гибели приводит сущее к небытию, разложение уничтожает взаимосвязь и движение вещей, отсутствие же цели [в свою очередь] уничтожается устремленностью к определенной цели и положением, соответствующим природе каждого сущего. Как неопределенность является опущением и недостатком вершин⁶⁵, так и бесплодие представляет собой отсутствие порождающей способности, а бездействие — творческого начала. Убывание, слабость и неопределенность вызываются отсутствием единой порождающей причины, порождающей силы и деятельности, приводящей к созиданию [конкретного результата]. Таким образом, причиной неподобия, делимости и беспорядка является опущение и недостаток [отсутствие] того, что подобно благу неделимого начала, управляющего делимыми вещами, того, что составляет порядки делимых сущих, поскольку погруженность в материю, затемнение, бездеятельность — не что иное, как отсутствие бестелесности, светозарности и деятельности⁶⁶.

63. Откуда берется все это вместе и каждый из недостатков в отдельности, если не из отсутствия названных выше добродетелей? Будучи расположено по ту сторону первичного блага, благо, находящееся в нас, является частью и образом сущего, и зло здесь не является простым отсутствием. Поскольку зло и ему подобные вещи являются лишенностью, оную мы назы-

ваем видимостью блага. И что сказать по поводу того, откуда берется зло в телах, не являясь при этом отсутствием какого-либо блага, но предшествуя ему в душах? Самовольство привело к проявлению губительной природы. Поскольку благом тел является то, что они представляют собой образ происходящего в душах, и их благо состоит в обнаружении этого, то тела словно бы указывают на злую природу самовольных душ.

64. Зло является лишенностью блага, и утратой природной энергии, и немощью разумного деяния, и несогласованностью душевных и телесных действий и их результатов, возникающей из-за ошибки и смешения, и оно является случайным проявлением блага и безрассудностью, поскольку зло не имеет своего собственного разума, и разумение здесь может быть только от благой сущности, и отсутствие красоты здесь явлено как безобразие⁶⁷, и безжизненность как болезнь живущего тела, и отсутствие разума как глупость, и отсутствие закона как беззаконие, и бесцельность как отсутствие определенной цели, и неприкаянность как неупорядоченность, и беспричинность как отсутствие своей собственной причины. Однако что касается блага и того, что им порождено, то здесь неопределенность представлена как граница и закон сущих, которые отклонились от своей природы, и борьба как следствие чего-то нерожденного, и лень как деяние сущего, не обладающего силой блага, и вялость как не обладание [соответствующей природе] деятельностью, и беспорядок как восстание худшего против лучшего, и неразумие как деяние вопреки логосу, и неподобие

как отвращение друг от друга подобных, и беспредельность как проникновение за пределы блага, и тьма как лишенность благого света, и несуществование как то, что нигде и никоим образом не существует само по себе. Однако именно поэтому о зле вообще говорится лишь как о полной лишенности и утрате блага.

Глава двадцать шестая

65. Сущие же в соответствии со своей собственной природой вещи мы также называем злом в зависимости от того, насколько они противостоят благу⁶⁸. Они являются отсутствием блага, но не всецелым; их недостаток состоит в общении с тем, что находится вне блага или является злом; таким образом, зло в присущем этим вещам существовании, которое в результате своих действий получает свой собственный образ, рождает бессилие. Поэтому лишенность касается лишь конкретных образов, полностью же лишенное сущности и являющееся только недостатком находится вне пределов и не вступает в борьбу с сущим. Те же, что вступают в борьбу с благими вещами, каким-то образом и находятся вне их и одновременно в некотором смысле противоположны им⁶⁹. Не свойственны полное отсутствие действия и неприкаянность эйдосам, соприсущим способностям [силам], но таковые [действия], которые относятся к соответствующему эйдосу и энергии. Свидетельством такого смешения могла бы быть поговорка, которая гласит: как говорит закон, так и преступник грешит. Отсюда обнаруживается, что несправедли-

вость возникает как собственная слабость сущего, присутствуют же справедливость, и сила стремится к осуществлению не от действия, которое присуще его собственной природе, но рождается в ином, откуда и проистекает зло в качестве противостоящего [добру].

Поэтому большие энергии и дела зла осуществляют возможности в большей мере, меньшие же — в меньшей; если же в телесном природные способности в то же время могут отпадать от действия в соответствии со своей природой — как, например, старости присуща расточительность, являющаяся ослаблением природных способностей, — то в этом случае порядок существования тех, кто в большей степени не соответствует своей природе, оказывается полностью разрушенным. Точно так же и в душах большие дела происходят от меньшего зла — наименьшее зло присутствует в душах до наступления старости, [в этом случае] души оказываются гораздо более крепкими сущностями, которые в согласии со своими силами исходят из благого начала, ведь зло легко смываемо, поскольку протяженность времени здесь не получила [еще] значения и [души] сохраняют свой строй. Эти энергии велики, поскольку силы, растрачиваемые в молодости, гораздо больше порчи, подтачивающей природные силы. Меньшее же действие связано с большим злом, и это большее зло присутствует в душах в старости; слабость, рожденная вне пределов энергии блага, исходит из несмываемого порока, поскольку здесь протяжение времени имеет значение и подтачивает силы, и эти силы гораздо меньше, нежели слабость природной

способности⁷⁰. На самом же деле, зло, будучи отделено от своей противоположности, а именно от блага, возрастает вследствие своей ущербности и безобразия, следствием же уменьшения энергии и способности [в этом случае] являются бессилие и никчемность. Способность же — не от бессилия, ибо ее возрастание происходит к большему [чем она сама], рост же, осуществляющийся таким образом, и сама энергия возможны лишь от причастности благу. Действительно, отпавшие сущности имеют в себе большее количество зла и меньшее количество энергии, наиболее бессильное существование создается ослаблением благой способности.

66. Если все сказанное верно, то не следует считать зло ни энергией, ни способностью, но возможность и действие в нем возникают от противоположного, а именно от блага. Также и ослабленная и бездеятельная добродетель рождается от смешения со злом, зло принимает участие в возможности и действии через приобщение к благу, будучи раздвоенным по своей сути. Подобным же образом в телесных природах материя производит противоположное в противоположном, поскольку то, что отклоняется от природы, воздействует на то, что существует в соответствии с ней; то же, что соответствует природе, является порождающим началом того, что впоследствии ослабляет его, того, что сдерживается природным началом и уничтожается порядком сущих вещей⁷¹. Также, в действительности, и в душах зло использует благо в своих собственных целях, а благо, будучи подчинено злым началом, использует свою разумную способность для

выявления неразумных страстей⁷²; и действительность и немощь уделяют друг другу толику своей собственной сущности, поскольку зло само по себе неспособно ни действовать, ни порождать что-либо. Все проявления благого начала и все его действия представляют собой строгий порядок. Если действия таковы, то как было бы возможно проникновение в него злой сущности? Если бы все действия души оберегали себя от зла и от пребывания в нем, то и зло, будучи игнорируемо каждой из них, вовсе не было бы злом?

67. Зло по своей природе является не имеющим движения и определенного места. Если оно является и безвольным, и неспособным действовать самостоятельно, то таковым оно могло бы являться лишь по причине лишенности первичной триады блага: воли, способности и энергии. Благо является и волей, и счастьем, и определенностью благодаря своей природе, зло же является безволием, болезнью и неопределенностью⁷³, и ни одно из сущих не желает ни своей гибели, ни способности уничтожить то, что ему присуще, ни действия, исходящего из того, что не связано с природой данной вещи. Однако злое существование простирается до того, что является благом, и выглядит это так, словно зло обладает [собственным] стремлением, (мы же утверждаем, что это происходит благодаря смешению с благом), подобным же образом во зле выявляется способность и осуществление этой способности, поскольку последнее проявляется не как зло, но как то, что исходит извне зла и утверждает себя как то, что называется злом. Зло полагает за своими пределами

то, что не является ни лишенностью, ни противоположностью благу. Неспособность созидать что-либо конкретное не является ни целостной утратой способности, ни тем, что противоположно обладающему действительностью и возможностью осуществиться⁷⁴. Однако она [не полная способность] является некоторым образом под-противоположностью, поскольку сама по себе она все же является лишенностью, ибо, не будучи полным отсутствием, в то же самое время переходит из того, что причастно этой способности, в то, что является противоположным установленному судьбой; и лишенность не является полной противоположностью, но лишь некоторым образом противоположной благу, и приипостазирует себя возле того, что является истинным.

68. Как же в целом возможно нечто, что смешивает зло с добром? Ведь все благое не участвует в этом и не способно к такому. И если благо и сущее является и волящим, и возможным, и осуществленным, то каким образом было бы возможным что-либо противоположное сущности, желаниям, способностям и действиям, устремленным к благу?

Чем является, каким образом и откуда на самом деле происходит злое по природе, было бы очевидно из ответов на данные вопросы.

Глава двадцать седьмая

69. Рассуждение о том, каковы его [зла] различия и в чем они состоят. Действительно, выше уже говорилось о том, что зло в демонах отлично от зла, суще-

ствующего в душах, и от зла, существующего в телах. Мне известны лишь три вида, в которых существует зло, а именно в демонах, душах и телах. Если в самом деле ангелы являются благими в соответствии с разумом, души — в соответствии с логосом, тела — в соответствии с природой⁷⁵, — начало которой составляют покой и движение, — то с необходимостью зло в демонах связано с существованием вне разума того, что ему противоположно, в душах оно связано с существованием вне логоса того, что ему противоположно, в телах с тем, что находится вне природы и что ей противоположно, и все эти три вида зла связаны с ослаблением способностей, из-за которого размывается мера сущего. Часто также упоминалось о том, что благом эти сущности обладают всегда: поэтому я утверждаю, что зло возникает в существующих порознь и неделимым образом, в том, что подвержено ослаблению способностей, из-за ослабления бытия и пренебрежения границей, неясности единения.

70. Итак, зло, имеющееся в демонах, отлично от зла, пребывающего в душах. И зло в телах отлично от них обоих, поскольку оно пренебрегает природой [каждого из них по своему]. И в связи с этим двояким будет определение того, что является ошибкой, изменением облика, утратой существования, болезнью, превращением упорядоченного существования в смешанное с безобразным. Сущее более соответствует разуму, нежели душе⁷⁶, ошибкой разума являются невежество и утрата блага, болезнь же души связана с тем, что ее жизнь не согласуется с логосом, который являет

Божественную любовь как причину твоего существования и множество как единство. Однако в этом случае мы встречаемся, опять же, с двояким определением зла. Ошибка разума отличается от ошибочного мнения, поскольку и разумение и сам разум отличны от ошибки, связанной с утратой знания, мнение же не связано с отсутствием умения — способность соединять различные мнения является диалектикой, знание же того, что в качестве своей первопричины имеет истину, является аподектикой⁷⁷. В связи с этим и болезнь, возникающая в тех, кто стремится к удовольствиям через нарушение порядка своего существования, отлична от болезни, возникающей в связи с желанием отомстить обидчикам, и болезнь, возникающая в тех, кто стремится к удовольствию, связана с утратой Божественной любви как причины [своего существования], болезнь же, возникшая от гнева, является утратой любви как единства многообразного. Подобно тому как болезнь тела является возмущением элементов, из которых состоит телесная смесь, против пренебрежения этой природой, и подобно тому как из этого возникает уничтожение тела тем, что его окружает, болезнь души является возмущением душевной природы против несоответствующих ей проявлений, возмущением против превращения того, что имеет свои свойства от Бога как от причины, того, что является единством во множестве, в то, что, вопреки природе души, связано и с материальными свойствами, и в то, что во взаимоотношении этих свойств является зло. Таким образом, их взаимное уничтожение

является и спасением [душ], исходящим из Божественной воли⁷⁸.

71. Таким образом, зло вовсе не существует само по себе, но в демонах является пренебрежением уподобляющемуся благу разумением, в душах — пренебрежением логосом, в телах — пренебрежением природой. Зло необходимо разделять на соответствующие части; поскольку мера сущих вещей пребывает в трех началах: природе, душе и разуме, — то безмерность будет лишенностью природного закона или в природе сущего, или в душе, или в разуме. И то, что упорядочивает каждое из них, намного их превосходит; так Божественное благоволение упорядочивает разум через изначальное благо, душу — через логос, определяющий ее отношение с телесной природой, тело — через жизненную природу.

Глава двадцать восьмая

72. Вызывает затруднение то, как и откуда может возникнуть зло при наличии Провидения⁷⁹. Поскольку зло существует, то почему оно не исключается из Божественного Провидения? Поскольку Провидение предопределяет многообразие всего сущего, то каким образом в сущих возможно зло? По этому поводу существуют различные мнения, одно из них утверждает, что не все сущее следует за Провидением, другое же — на основе того, что все сущее укоренено во благе — утверждает, что зла вообще не существует. И в первом случае зло проявлялось бы как зло в демонах, если бы

оно было независимым от блага, было бы непричастным всепроникающему существованию и было бы настолько темным, что не отличалось от тьмы и препятствовало бы действиям Провидения, вблизи которого все является благом и невозможно ничто дурное⁸⁰. Если же существует и зло и благо, и зло не является чистым злом самим по себе, то зло в этом случае вовсе не является злом, и не положено существование зла ни через причастность благу, ни через саму природу зла, до тех пор пока нет всеблагого осуществления бытия и становления. Зло же, будучи злом, не является бытием, не присутствует в сущем, и никоим образом невозможно не предусмотренное Провидением бытие. Каждое из этих затруднений указывает на следующее: зло, не причастное бытию, не существует, зло же не является злом, будучи связано с бытием, которое принимает участие во благом начале, ничто не принимает участие во благе, если оно не предусмотрено Провидением. Не будучи им предусмотрено, ничто не существует.

73. Однако Провидение использует и злых сущих для достижения той или иной, частной или общей цели, делая ихсообразными благу⁸¹. Таким образом, Провидение указывает место каждого сущего во вселенной. Как Провидение спасает и каждое отдельно сущее и самодвижущееся, так же оно провидит и самодвижущиеся вещи, целостно сущие, и те, что существуют по отдельности друг от друга⁸². Таким образом, предусмотренная природа предполагается единой и многообразной природой Провидения, осуществляющегося в соответствии с наибольшим благом каждого

сущего. Поэтому неразумие многих мы не воспринимаем как логос, но надлежит признать, что Провидение ведет нас лишь за теми, кто идет по пути добродетели, гибель же [сущих] не является результатом Провидения [поскольку Провидение не предусматривает злого характера сущего].

74. Что удивительного в том, что если что и рождено в соответствии с благом, то оно является таковым не благодаря собственной темноте, но возникает из блага, будучи непричастно борющимся началам, [ибо] то, что делает возможным рождение, находится вне этого, однако таковым оно является в соответствии со злом, которое я называю утратой самой по себе. Утратой Божественной первичной и налично сущей причины всего, жребия, определенного Богом, делающим возможным существование такой природы, которая разумна и соответствует закону; и не существует первопричины сущего вне пределов божественной причины, и не сосуществует она с Богом, как, например, демоны и подчиняющиеся им души, [ибо] те, что находятся вне Бога, выходят за пределы божественной сущности по собственной воле и связаны с благом через рождение в соответствии с Провидением, злыми же из-за своей невежественности они стали не в соответствии с благом, но в соответствии со злом. И отсюда следует, что само зло создают устремленные к нему сущие, благо же присуще получающим его благодаря Провидению. Поскольку не существует ничего, что не имело бы этой преданности [Провидению], и [в то же время] пороки, сущие в демонах (равно как и в душах),

не являются таковыми вне этой собственной природы [зла], то зло, присутствующее в них, положено двояким образом. В застывших пороках, присущих демонам, оно является в виде злого рока, в душах присутствует или в виде бессмысленной фантазии, несущей с собой множество трудностей, или в виде свободного выбора иных пороков. Также зло положено как Божественное испытание в очевидной повседневной деятельности демонов, которая характеризуется подчинением удовольствию или страданию, и таким же образом положено оно в душах, одержимых желанием, или безобразным стремлением, или одичанием. Все то, что имеет порочное существование, в повседневной своей жизни различным образом относится к благу. Даже и те силы, которые рождены в соответствии с демонической природой, являются Божественными испытаниями; в лучших из нас они проявляются как способ испытания, через предоставление душе свободного выбора. Так, египетские испытания Иосифа плотскими наслаждениями выявили такое качество его души, как благоразумие, а испытания Иова страданиями со всей очевидностью выявили мужественность его души⁸³. Не таковыми являются те [души], которые приведены к испытаниям в уплату уже совершенного зла, которые через удовольствие закоснели в своем грехе. Те испытания, что порождаются таким образом, имеют свое начало в том, что спасает заблудших. И часто зло возникает из-за заботы души о себе самой; душа, коснеющая в своем эгоизме, становится неустойчивой. Это начало действует до тех пор, пока не

станет очевидным; в раскаянии душа ведома злом, ею совершенным, и грехи, присущие душе, выявляются и порицаются, в этом и состоит предназначение зла самого по себе⁸⁴.

75. Душа искушается демоном, когда стремится добиться исполнения своих желаний (каждое из этих действий по-своему содержит благо). В иных душах желание способствует справедливости, они очищаются через напоминание о грехах, в которых они не раскаялись. Также и действия врача, причиняющие страдание и выявляющие тем самым скрытую причину, порождающую болезнь, являются образом работы Провидения, подвергающего душу страданиям и искушениям, ибо в них осуществляются роды скрытого в материальном и освобождаемого таким образом начала жизни наилучшей.

76. Таким образом, и страдание, само по себе являющееся злом, предполагает благо как справедливость, всегда приводящую душу к ее собственной природе⁸⁵. Это не означает, что худшему позволено пребывать в лучшем, это значит, что, по прошествии тьмы и позора, худшее тотчас же исчезает. Не все деяния одинаковы. Те, которые происходят вопреки самовольным выборам души, содержат в себе справедливость, всякое же сознательное действие через уподобление им осуществляет справедливость. В самом деле, если порок, позор и безбожие, находящиеся в душе вследствие прирожденности ей, изменяют ее природу, то тотчас же в ней появляется благо, что целиком является заслугой Провидения, и тем самым разум, пребывающий

в душе, приводит каждую из душ к ее собственной сущности⁸⁶. И в том случае, когда душа посредством своих действий из обнаружения упомянутых недостатков обращает себя к жизни, и тогда, когда она отпадает от себя самой и обращается к гибели⁸⁷, это является заслугой того, что осуществляется в силу справедливого закона; то же, что существует в соответствии со справедливостью, исходит из Провидения, то же, что исходит из Провидения, не может не пребывать во благе. Если же и в своей бесславной гибели падшие гордятся собой, то это могло бы быть возможным потому, что они пребывают в лучшей природе, ибо в противном случае они не имели бы свободной воли. То, что имело лишь природу зла, было бы всецело лишено Божественного присутствия и справедливости. Если после одержимости желанием тотчас возникает лучшее, то душа обладает благом, примешанным к пороку, и всякая душа достигает лучшей природы присущим ей способом. Таким образом, падшие обнаруживают позор в той жизни, которую они ведут. Гибель их является всеобщим законом, необходимостью, действие которой осуществляется не за счет Божественного наблюдения, но одни падают в большей степени, другие в меньшей, в соответствии с тем, насколько необоснованное желание рождает в них нечто, не присущее их природам.

77. На деле же злу не присуще существование, не пребывает оно никоим образом и в сущностях; зло не существует как зло, ибо возникновение зла происходит не из деяния, а из недеяния и слабости. И демоны

существуют из благой природы и являются благом, их пороки исходят из удаления от благого истока, что является причиной их изменения и отчуждения, слабость же их касается присущего ангелам совершенства. И демоническая сущность допускает существование, жизнь и разум, допускает благое, ибо если не допускается благое, то допускается не сущее, и не существует таковое допущение, но лишь сущему дозволено ошибаться.

78. В своем познании заблуждающийся опирается на мнение многих, чтобы судить о том, что такое благо. Отклоняясь от волящего начала, ослабляя его, немощные приходят ко мнению о том, что такое созидание. В тех же, кто обладает знанием блага, присутствует устремленность к божественному, из-за тех, кто достоин блага, не может возникнуть слабость действующего начала. Отсюда, как часто утверждается, злом является ослабление, бездействие и утрата либо частного знания, либо знания всеобщего, либо достоинства, либо желанья, либо преследования блага. Однако некто может возразить, что слабость нуждается не в наказании, а в прощении. Это было бы прекрасно, если бы в нас не было способностей, но так как, согласно Писанию⁸⁸, благо наделяет соответствующими способностями каждого сообразно его природе, то извращение, изменение, уклонение и отречение от тех благих свойств, которые дарованы благом каждому, не достойны оправдания⁸⁹.

Глава двадцать девятая

79. Однако каким образом в телесной природе существуют злое и благое начала? Таким ли образом, что бытие в целом осуществляется по природе, в частности же отступает от нее, когда совершенство всего сущего реализуется в соответствии с природой в целом, в частности же оно оказывается реализованным не в соответствии с ней? Вследствие того, что зло определяется двояким образом, оно представлено как безобразие и как болезнь (безобразие как отсутствие красоты не сопровождается болезнью). И если существуют чудесная природа, и природа сущего, и безобразное, то все это в целом существует по природе, отступая от нее лишь в частности. Ведь в частных все существует по отношению к логосу, и то, что пребывает подле логоса, пребывает подле природы, во всецелом же все логосы и все эйдосы существуют по природе. И иногда из единого эйдоса рождается единое, собственное [ему], — например, человек рождает себе подобного, — иногда же из единого рождается многое, как, например, из логоса возникает облик, сам по себе многий, иногда же из множества образуется единство, подобно тому как материя осуществляется лишь в смешении с эйдосом, бытие чудесного, кажется, существует близ неделимой⁹⁰ природы, единым эйдосом побеждается любитель [наживы] и начинает существовать в согласии с единым, иногда же из множества рождается многое, и тогда же множество предстает как равенство и неравенство. Всякий эйдос и несмешан-

ное сущее, как и существующее в смешении по своей природе, осуществляется по заложенному в их природе логосу, в то же время все сущее пребывает во всеобщей природе, и поэтому в телесных природах зло является или безобразием, или болезнью; иными словами, оно проявляется в соответствии с природой, поскольку все сущее находится в соответствии и с особенной и со всеобщей природой одновременно. Поэтому в целостной природе присутствует порча иного, иным порождается и становление, когда же оно уничтожает, то уничтожаемое находится вне природы. Так сущие, отклонившиеся от природы, изымаются из порядка сущего, когда же становление принимает участие в бытии в соответствии со всеобщей природой, оно соответствует природе сущего; так, действие того, что рождено смертным, уничтожается от становления иного. Гибель, являющаяся болезнью, находится в природе всеобщего и за пределами особенной природы. В изменении же идея подлежащего гибели представляет собой логос, исходящий из целостно сущего, противоположный природе [этого] сущего; изменение происходит не вопреки идее сущего, но вопреки особенной природе, которой обладает сущее. Так как в целостной природе присутствует гибель, [производимая] иным, иным порождается становление, и тогда уничтожаемое оказывается вне природного порядка, сущие, отклонившиеся от своей природы, изымаются из порядка сущего, так оно принимает участие в бытии в соответствии со всеобщей природой. Когда изменение происходит из природы целого, в целом же, как

[справедливо] считается, пребывает и природа всего сущего⁹¹, тогда целостная природа, в соответствии со своей сущностью, уничтожает тех, в которых допускается становление; когда же в законосообразное действие проникает то, что содержится в изменчивом, тогда изменение осуществляется помимо природы. Иное, очевидно, вызывает в таком частном сущем болезнь в соответствии с его природой, само же это частно сущее продолжает существовать, находясь при этом вне природы целостно сущего, так целое в своем собственном качестве находится вне природы, подлежащей уничтожению; таким же образом целое существует и в соответствии с природой, целостная природа рождается при уничтожении иного, равно как и наоборот, уничтожается в становлении иного⁹².

80. Зло, сущее в телах, не является неизменным злом, но зло и все, что с ним связано, вытекает не из неизменного зла, потому что благо и все, что с ним связано, исходит из природы Провидения. Все, что существует, в том числе и как становление, существует через благое начало. Кто и каким образом мог бы приписывать всему сущему благое начало и в то же время полагать природы, не причастные благу? С одной стороны, зло, будучи деятельным началом, противоположно тому, что представляется как благо; с другой стороны, из действительности исходит и все благое и то, что представляется как зло, и если бы Бог являлся причиной пороков, то невозможно было бы существование зла, [поэтому] зло существует из иного начала, происходящего не от действия, но от утраты существо-

вания. Так как, по моему мнению, все сущее расположено вблизи Повелителя всего сущего, то из Него берет свое начало все: и то, что мы считаем, и то, что мы не считаем благом в нашем представлении⁹³. Казалось бы, прекрасное следует считать всеобщей причиной сущего, но не всего сущего, а исключая отсюда зло. Однако причиной всего сущего прекрасное будет тогда, когда каждое из сущих будет благом. Если сказанное верно и все сущее произошло из Провидения, то и зло существовало бы отдельно в природе сущих. Поскольку [в этом случае], когда Бог создает благое, Он создает и злое, — как гласит Божественное изречение: нет твари без порока, — то Бог знает это все в разумном единстве всего сущего: бесчестье Он знает как честь, порочное — как добродетельное, многое — как единое. Ибо познаваемое с помощью разума отлично от того, что соответствует видимому, разумная сущность — от того, что к ней стремится, Бог как причина единства всего сущего — от того, что существует по отдельности. Однако в этом и лежит причина возможности зла в мире⁹⁴.

Глава тридцатая

81. Должно отметить, что через Провидение осуществляется возвышение сущего из смертной телесной природы. Бог, творящий все сущее и обладающий благой природой, уделяет благо сущему; таким образом, находящееся и в покое и в движении наслаждается его милостью, благо, уделяемое всесовершенным Богом,

является очевидным; будучи представлено как сущее; оно выявляется в каждом из сущих в соответствии с природой того, что приобщается к благу. Создания, сотворенные Всесозидающим началом, через природу всего сущего предопределены к участию во благе, познавая его в соответствии с особенной природой, через конкретную природу души в ней присутствует и единственно доступная ей милость Бога — разум и разумная душа, и участие в Божественном даре и способность к уподоблению этому дару. От Бога сущее наделено благом; как Его создание оно не причастно Богу в виде тварного начала, будучи причастно только тварности, оно не связано с Божественной сущностью; будучи же причастно не только тварности, оно связано и с Божественным началом как участвующее в Божественной благодати. Отсюда те, которые предопределяются к существованию Богом, возвышаются через Божественное благоволение, сущность бессмертных душ предопределена в неизменности, сущность же душ, приобщившихся смертному телесному началу, предопределена в мужестве и непоколебимости. Необходимость этого существует прежде всего от священного начала, находящегося и в ангельских, и в телесных душах; так, благодать, как уподобление присутствующему во всех сущих вечному Божественному началу, сохраняется в Божественном начале среди жизненных невзгод через свою устремленность к Божественному, и создается эта устремленность через необходимость наслаждаться благом как целью: душам — в ангелах, телам — в душах, поскольку через

всеобщее согласие они существуют помимо своей собственной действительности, или [иными словами] души утрачивают ее в демонах, тела — в душах⁹⁵, таким образом, через всеобщее согласие они существуют помимо действительности дурной природы и сохраняют свое достоинство среди бесцельного существования.

82. То, каким образом каждая из разумных душ, в соответствии с общим движением к высшему, покидает соответствующее тело, оказывается за пределами очевидности. Если смешение и соединение различных частей создает единое тело, и оно, с внедренной в него разумной душой, указывает на совершенство человеческой природы, то поэтому не будет ошибкой сказать, что душа является мерой человеческого существования или истиной телесной природы. За стремлением выяснить, что собою представляют по своей природе душа и тело, скрывается мысль об их раздельном существовании. Поскольку то, что определяется в соответствии с логосом сущих вещей, не могло быть представлено как имеющее место в душе общение простой сущности с тем, что лишено Божественной милости помимо косности телесной природы, то душа и тело совместно являются мерилom того, что происходит с человеком. Эта мера исходит из необходимости, осуществляющейся сверх чего-либо конкретно сущего, ибо мера существует как мера целого и целое существует как целостность меры. Поскольку мера является эйдосом единства всего совершенного и в то же время все сущее повсюду представлено через становление, то ни тело, ни душа не предшествуют друг

другу во времени, ибо идея сущего не осуществляется как мера помимо того, что является стенами и жилищем существующего; если же идея была бы представлена таким образом, то либо душа первична по отношению к телу, либо тело первично по отношению к душе⁹⁶. Каждая из этих двух сущностей образует в единстве с иным целостную идею и создает все сущее либо как страдающее, либо как созидающее начало. Если сущее представлено как страдающее начало, то подверженное страданию уничтожается, являя таким образом существующее как отсутствующее. Без гибели не осуществляется действительность, представляющая собой изменение из эйдоса в эйдос, которое само является не чем иным, как тем же эйдосом. Если же сущее представлено как действующее начало, то, пока это действие не прервется, ни душа не внедряется в тело, ни тело не одушевляется. Не существует предела, который исполняет меру целого или через страдание, причиняемое иным иному, или только через свойственную сущему действительность, но те, которые существуют в соответствии с идеей, являются в то же время становящимися сущими. Тогда было бы очевидно, по какой причине, каким образом и откуда сущее и что, и каким образом является сущим. Если бы такое было возможно, то душа по причине причастности Божественной сущности и становлению не была бы свободной от обеих определенностей, но среди свойств, определяющих, по какой причине, откуда и каким образом существует душа, были бы и те, которые не причастны разделению души природой смерт-

ного тела, и те, которые определяют ту же самую душу как непричастную простой сущности. Однако это свойственно человеческой душе, таким образом, мера человеческого существования является идеей целого. Тело по своей природе является смертным, и по причине участия в становлении это смертное начало сдерживается. И по причине разрушимости тело не является простой сущностью, но хотя всякое человеческое тело и создано смертным, состоящим из отдельных элементов, оно содержит в своей многораздельности идею как целостность, свою собственную самость как предназначенный ей предел⁹⁷.

83. Будучи сущей в согласии с логосом, каждая из разумных душ по причине всеобщего закона восхождения оставляет соответствующее тело. В соответствии с двоякой природой я определяю состояние души и тела как меру целостности человеческой природы, которая привносится эйдосом как мыслимым началом, и как то, что определяется становлением души и тела, то, что предопределено их отличием друг от друга. Как таковые они никогда не определяются заложенным в их природе логосом, предопределяющим существование именно этой природы. Сущие не называются и не определяются в своей целостной действительности ни состоянием тела, ни состоянием души — нечто сущее, пребывающее в ином, приводится к существованию иным тем, что пребывает в состоянии покоя, — элементы тела не существуют по отдельности, существуют они через природный закон, связывающий воедино жизненные силы в целостной телесной природе че-

рез смешение; благодаря душе, и тело, пребывая в состоянии единообразия, является целостно сущим. Но поскольку составленное из смешанных между собой погибает, когда они разделяются, всецело наполненное душой тело в своем собственном пределе связано с себе подобными. В том, что подчиняется логосам жизни, не могло бы существовать по отдельности друг от друга ни сухого, ни влажного, ни холодного, ни теплого, по этой же причине и свободное от смешения является в своей сути неопределимым. Хотя простая и независимая природа может существовать помимо каждого из пределов сущего и сверх различного (но не помимо справедливого), вне пределов невыразимого всякое высказывание осуществляется через элементы, которые сохраняются в смешении и не могут существовать вне единства их породившего. Поэтому взаимоопределяющие друг друга сущие не разделяются; тем же, которые находятся во взаимном согласии, угрожает опасность со стороны независимости тех элементов, из которых складывается эта согласованность, поэтому и сущие, взаимоопределяющие друг друга от природы и упорядочивающие телесное начало не складываются на основе пространственных взаимоотношений и отдаленного взаимодействия уже сложившихся вещей; на основании такого взаимодействия неразрушимая сущность создает единство в пространственном разделении, однако сочетание [сходных] элементов является Божественной связью и, даже будучи разделенными, эти элементы не отделяются друг от друга; эта связь сохраняет в них общую сущность,

которая не разрушается, и не на основании беспорядочного движения элементы пребывают в единой мере, и то, что не связано друг с другом, разделяется⁹⁸.

84. Это касается и телесных и разрозненных природ: разумная, равно как и неразумная природа не воспринимают действия разделенных сущностей. Те сущие, в которых существует созданная разом душа, никоим образом не могут быть разделены необходимостью, действующей вне этого единства; таким образом через целостность тела, использующего отдельные органы, осуществляются жизнь и движение, которое не отделяется и не отчуждается [само от себя], будучи природой простой и бестелесной, однако целое и каждый из его членов, созданные через восприятие себя самого, благодаря природам, лежащим в его основании, получает возможность быть действительным — существование целого сохраняется в соответствии с отпущенной ему мерой, наличествующей в сохранении того, что является действительностью тела.

85. Этот порядок сущего и в становлении и в сущности, как это часто утверждается, не может быть представлен как нечто очевидное: откуда, через что и каким образом он осуществляется, что собою представляет и как наличествует в сущем. Благодаря сущности или душа бессмертна, тело же — смертно, из-за становления же они не свободны друг от друга, однако это единство лежит за пределами видимого, или они не разделяются после смерти тела, поскольку после этого разделения не существует простой сущности, являющейся душой рассматриваемой нами души, равно

как и не существует телесности тела, но у всякого человека и душа и тело являются мерой, характеризующей его целостную человеческую природу. Поэтому элементы, взятые по отдельности, не существуют; через жизненную энергию, соответствующую логосу данной природы, элемент существует в целостности тела; будучи же определено душой, и тело через свой внешний облик являет целостный эйдос. Уничтожение тела и освобождение энергии из телесного единства могло бы восприниматься как возрождение души самой по себе, однако отсюда не следует, что освобождение телесных элементов друг от друга является распадом, ибо никоим образом не может быть уничтожено то, что в соответствии с природой как сущность предопределяет единое существование души и тела. Таким образом, душа не отделена от всего того, что ей свойственно; на основании связи всего сущего рожденное тело освобождается от своих собственных элементов и переходит в элементарное единство сущего и в бесконечную, вечную и нерушимую связь сущего, будучи уже иным образом причастно жизненной энергии⁹⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. Ареопагитики. «О Божественных именах», 713d и сл.

² Перед нами указание на определенный алгоритм постановки проблем, который — по сути своей — воспроизводит порядок платоновского «Парменида»: каждый из вопросов должен быть рассмотрен, исходя из двух противоположных вариантов его решения.

³ В сущности воспроизводится известная античная апория: стремление к чему-либо вызывается отсутствием этого нечто; следовательно, стремление к благу вызвано отсутствием в нас блага. Но отсутствие — это отсутствие существования; каким же образом не сущее может вызвать сущее (стремление). Данная апория еще более усложняется тем, что в неоплатонической теологии (во многом заимствованной Ареопагитом) благо превышает само бытие, а потому не может быть названо сущим ни в каком смысле этого слова.

⁴ Речь идет о падших ангелах, которые, будучи произведены Господом благими, тем не менее избрали ложь и зло, потеряв «благовидность» и изменив своей благой природе. При рассмотрении сущности зла вопрос о падших ангелах имел для средневековой культуры не меньшую значимость, чем вопрос о грехопадении Адама и Евы.

⁵ То есть по какой причине Бог сотворил бытие зла. Ведь Он обладает изначальным провидением всего, что должно произойти, следовательно знает и о грядущих проявлениях зла. Почему Бог предусмотрел зло, допустил его бытие, в чем *оправданность* зла? — таков, пожалуй, характер последнего вопроса.

⁶ Перед нами аргумент от единства причины и следствия, приведенный впервые Аристотелем. Его можно переформулировать следующим образом: поскольку по существу своему причина и следствие — одно, то следствие не может иметь свойств, которые бы противоречили свойствам причины. Интересно, что здесь физический, по сути своей, аргумент переносится на теологическую тематику.

⁷ Начало всех сущих вещей — благо. Если зло не участвует в благе, то оно, получается, и не существует.

⁸ Перед нами типичная неоплатоническая триада — бытие-жизнь-ум, — особенно важная для зрелого неоплатонизма. Причиной и основанием для ума выступает жизнь, для жизни — бытие, для бытия же — благо. Это — необратимая последовательность; низшее может быть причиной лишь для еще более низшего, но не для высшего. Таким образом, если, как мы видели выше, причина и следствие представляют собой одно, все низшее может появиться лишь через соответствующее ему высшее.

⁹ Обратим внимание на то, что здесь сохраняется античная традиция понимания блага как онтологической, но не этической реальности: благо есть принцип созидания (дарования) сущего и его сохранения, тождества себе.

¹⁰ Зло можно назвать не-сущим — в связи с совершенной заполненностью сущего благом (как причиной и началом сущего). Но в этом случае возникает необходимость продумать смысл не-сущего. Поскольку благо превышает сущее, в его определение необходимо входит атрибут не-сущего. Однако

последнее должно быть принципиально отлично от не-сущего как зла. И если у сущего не-сущее является причиной (как характеристика блага), то у зла такой причины быть не может: зло не есть сущее, возникшее из ничто.

¹¹ Видимо, Исаака следует понимать здесь так: мы не можем как-либо помыслить небытие, в наших силах лишь вообразить нечто, что могло бы существовать, однако никогда не будет приведено Богом к бытию.

¹² Исаак говорит о различных видах противоположностей. В первом случае (разница по степени совершенства) не возникает настоящего противопоставления, ибо речь идет об одном и том же свойстве (благости), которое имеет различные степени, но все равно остается собой. Этот случай напоминает четвертый вид противоположностей по Аристотелю (см. «Метафизика», 1018а, 29). Второй случай — несводимость одного к другому, абсолютное различие по роду (ср. Аристотель, там же, 1018а, 30).

¹³ По-видимому, Исаак хочет сказать следующее: быть сущим — значит принадлежать к кругу бытия.

¹⁴ Гибель души — ее нравственное падение, гибель тела — отделение от него души. Что касается сущности и жизни, то Исаак вполне в духе зрелого неоплатонизма понимает и то и другое как целостное, конкретно-всеобщее, а потому не становящееся и не конечное (гибнущее).

¹⁵ См. Евангелие от Матфея, 7.17–18: «Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые; а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые».

¹⁶ Небесполезно будет напомнить, что в катарской литературе, утверждавшей, что в мире присутствуют два начала, воспроизводился как раз этот аргумент, причем неоднократно совершались ссылки на те места из Ветхого Завета, где Господь сокрушается по поводу грехов человеческих и гне-

вается на свои творения (то есть претерпевает нечто, отягощен аффектом) — что, с формальной точки зрения, возможно лишь в том случае, если его деятельность и воля ограничены противоположным началом (ср., например, анонимный «Трактат о двух началах»).

¹⁷ Образ внутренней святыни храма известен нам со времен Плотина (хотя не он был его создателем). См. «Эннеиды» V.1.6: «Чтобы увидеть единое, нужно погрузиться в глубину своей души, как бы во внутреннее святилище храма, и, отрешившись от всего, став выше всего, в абсолютном покое молчаливо ждать...»

¹⁸ Имеется в виду явление ангелов, которые наказывают преступников и святотатцев.

¹⁹ Образ преддверия святилища, где пребывает само благо из платоновского «Филеба», имеет не только историко-философский смысл (именно здесь, в преддверии, и находятся «три монады»: красота, соразмерность и истина — через которые нам дано благо), но и очевидный религиозный. Преддверие христианского храма было местопребыванием ангелов, покровительствующих последнему и защищающих его от враждебных сил. Ср. схожие представления в архитектуре буддийских храмов или же в более древних традициях (духи, охраняющие порог через входную дверь в римском жилище).

²⁰ Перед нами — здесь и ниже — неоплатоническое понимание триады «сущность-возможность-энергия» (каковая, к слову, впервые могла появиться даже не у Аристотеля, а у Спевсиппа). В отличие от Аристотеля, для которого возможность и энергия были модусами самой сущности — как она выступает в нашем рассуждении, для неоплатоников данная триада имеет онтологический статус, раскрывая данность вещи на трех уровнях ее бытования: как наличного бытия (бытия-в-себе), как бытия-для-другого и как бытия-возвраща-

щения (энергия). Особенно явно подобная переформулировка аристотелевской триады видна в зрелом неоплатонизме (Ямвлих и более поздние неоплатоники).

²¹ Аргумент от приведения к абсурду. См. первые главы трактата, где утверждается, что если мы зло расцениваем как саму гибель, тогда эта гибель должна обратиться на самое себя (иначе она утратила бы собственную природу) и погибнуть еще до того, как она привнесла бы гибель в другое.

²² Напомним, что под демонами понимается здесь сонм падших ангелов, некогда сотворенных Богом благими, но ниспавшими вместе с ангелом-Денницей.

²³ Мы видим, что автор трактата воспроизводит античное понимание природы (и, следует добавить, сократовское понимание добродетели) как соответствия себе. Природа — действительно порода сущего, утрата качеств своей «породы» означает утрату места в сущем, выпадение из космического строя, утерю добродетели.

²⁴ Здесь — прямая ссылка на трактат Плотина «О природе и источнике зла» («Эннеады», I.8), где высказывается именно эта точка зрения. До Плотина в платонизме существовала и иная, более осторожная позиция, особенно ярко выраженная в трактате Плутарха Херонейского «Об Исиде». Там злом было объявлено «все вносящее беспорядок» в материю, материя же (Исида) являлась субстратом, на который осуществляются как благие, так и злые воздействия. В упомянутом трактате Плотин говорит о том, что если понимать зло как отсутствие меры, порядка и эйдоса, то именно материя может соответствовать нашему концепту зла: «Так вот — [материю], подлежащую образам, видам и формам, мерам и пределам, упорядоченную чужеродным ей порядком, не имеющую в себе ничего благого, [относящуюся] к сущим [вещам] как некое подобие [к прообразу], сущность зла — если только у зла может быть какая-нибудь сущность, — эту-то

[материю] отыскивает наш разум и указывает на нее как на первое зло и на зло само по себе» (I.8.3 — пер. Т. Ю. Бородай). Интересно, что в других сочинениях (в частности, в знаменитом трактате «Против гностиков» — «Эннеады», II.9) Плотин выдвигает в качестве источника зла субъективный выбор души. Более поздние платоники (в частности, Ямвлих) принимали именно эту трактовку зла, критикуя прямое отождествление его с материей.

²⁵ Явная реминисценция диалога Платона из «Тимея»: «Из смешения ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего мира. Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось» (47e—48a). Под необходимостью в данном месте у Платона подразумевалась «движущая причина тел», как это утверждал Прокл, — то есть способность тел к движению, складыванию сложных конгломератов и разрушению. Уже по этой причине необходимость амбивалентна, так как она ведет и к рождению, и к гибели. Лишь благодаря убеждению Демиурга необходимость начала действовать целесообразно.

²⁶ Иными словами, зло не является противоположностью, обладающей самостоятельным бытием. Оно выявляется лишь в отношении, будучи одной из противоположностей, которые взаимодействуют на субстрате, являющемся сущностью (аристотелевское понимание противоположностей). Зло — во взаимодействии и взаимоограничении вещей, но не в благом их начале. Эта точка зрения напоминает знаменитый фрагмент Анаксимандра: «А из чего все вещи получили свое рождение...»

²⁷ С одной стороны, первое благо не является чем-то абстрактно родовым, так как в этом случае оно было бы либо одним из всего, либо же, как абстрактное понятие, имело бы парную себе противоположность и являлось бы лишь одним

из полярных определений всецелого сущего. Приведенная Исааком апория входила в число школьных апорий, с которых в зрелом неоплатонизме начиналось рассмотрение отношения единого и всего — о чем свидетельствуют начала трактата Прокла «Первоосновы теологии» и Дамаския «О началах...». Именно необходимость быть конкретно-всеобщим началом (чтобы соответствовать статусу начала) и делает благо тем, чему нет ничего противоположного. Противоположности блага и зла появляются только на уровне единичных взаимодействий.

²⁸ Для того чтобы быть злом, материя должна была бы стать не только страдательным, но и деятельным началом.

²⁹ Здесь имеется в виду так называемый третий вид, описывающий рождение космоса: «Это — восприемница и как бы кормилица всякого рождения» («Тимей», 49а). В данном месте материя-кормилица описывается Платоном как то, «из чего» благой Демиург, взирая на первообраз, создает подражание первообразу — наш космос.

³⁰ Автор различает зло как отсутствие бытия, вызывающее наши страдания, и материю как то, что есть субстрат всего сущего — хотя и не имеющий качеств, однако «чреватый» ими.

³¹ В этом случае мы не сможем сохранить ответственность и свободу души.

³² Напомним, что в «Тимее» Платон говорит о движении, сотрясавшем и волновавшем материю-кормилицу еще до того, как ее начал приводить в упорядоченное состояние Демиург. При этом и у Платона материя-кормилица все-таки движется не сама, но из-за наполнявших ее сил, которые «не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены» (52b-e).

³³ Обратим внимание на переход от в целом платонической манеры рассмотрения проблемы зла к привлечению христианской антропологии. Видна существенная терминологи-

ческая разница. Даже в текстах тех неоплатоников, которые связывали зло не с онтологическим фактором (материей), а с неправильным выбором свободного начала, местом этого выбора являлась душа, причем душа индивидуальная. В отличие от этого в следующем ниже параграфе речь идет уже, во-первых, не о душе, а о человеке, и, во-вторых, о человеке, понятом как родовое существо, как носителе адамова греха, вписанном в христианскую историософию.

³⁴ Проявлением собственной природы человека стало отведывание плодов с древа познания, что предпослало существованию человечества помимо порядка (деятельность Божества по творению мира, запреты, которые нарушили Адам и Ева) беспорядок (своеволие прародителей человечества).

³⁵ Ср. Ареопагитики. «О Божественных именах», 719 а: «И если благо творит зло, то зло, происходящее из блага, — это добро...»

³⁶ Здесь мы имеем вполне определенную аллюзию из «Филеба» Платона (подхваченную затем зрелыми неоплатониками и особенно представленную у Ямвлиха и Прокла), так как именно в указанном диалоге Платона утверждается, что все сущее является разумным сочетанием предельного и беспредельного.

³⁷ См. Ареопагитики. Там же, 729с. Ср. также Аристотель, «Физика», 192а: «Мы же со своей стороны говорим, что материя и лишенность — разные вещи. Из них одна, а именно материя, есть не-сущее по совпадению, лишенность же — сама по себе, и что материя близка к сущности и в некотором смысле есть сущность, лишенность же — ни в коем случае».

³⁸ Элементы содержат в себе лишенность как противоположение парному элементу. См. Аристотель, «О возникновении и уничтожении», 318b: «Тепло — это некая категория и форма, а холод — лишенность, и между землей и огнем име-

ются такого рода различия». Однако «такого рода различия» вовсе не означают, что лишенность в случае элементов — зло. Это — всего лишь природная противоположность.

³⁹ Речь идет о воскресении Христа после смерти на кресте, последовавшей вследствие предательства Иуды.

⁴⁰ См. Ареопагитики. Там же, 730а и далее.

⁴¹ Аналогом всех этих представлений может быть манихейская идея борьбы царств света и тьмы в восприятии ее византийскими ересиологами. Впрочем, концепция наличия благой и злой душ восходит еще к идеям платонизирующего стоицизма (Посидоний), а различие тех, кто направляем разумом, и тех, кто ведом мнением, — к противоположению «пути истины» и «пути мнения» в поэме Парменида.

⁴² Ср. Ареопагитики. Там же, 733б.

⁴³ Иными словами, беспредельное не возводит к благу, в отличие от предела. А так как здесь беспредельное является синонимом неупорядоченного, то речь идет о такой составляющей частного сущего, которую оно отбрасывает при восхождении к благу ради предела (порядка).

⁴⁴ См. Ареопагитики. Там же, 733а-б.

⁴⁵ Суть данного места сводится к следующему: каким образом утрата блага может существовать до самого налично определенного блага. Зло вторично уже хотя бы потому, что ему требуется некий объект, на котором оно могло бы проявить свою природу. До разрушения и гибели должно существовать то, что будет разрушено и погибнет.

⁴⁶ Несомненно, мы имеем дело, во-первых, с платоническим представлением о деятельности творения — как осуществления подобия в создаваемых вещах (образец-благо и благая вещь подобны благодаря наличию третьего, благой деятельности демиурга). Это представление проистекает из «Тимея» и неоплатонических комментариев на данный диалог. Во-вторых, перед нами пример тавтологической логики,

где некий предмет определяется исключительно сам через себя (благое — то, что осуществляет в себе подобие благу через благую деятельность). Спецификой такой логики (присущей, к примеру, Рамону Луллию) является стремление к сохранению тождества предмета не только как *условия* логических операций, но и как *характера* самих этих операций. Последнее придает логике онтологический статус.

⁴⁷ Имеется в виду Святая Троица.

⁴⁸ Ср. Ареопагитики. Там же, 732а.

⁴⁹ Через описание бесконечного движения как кругового еще Аристотель избавлялся от парадоксов, вызванных привнесением в физику допущения о наличии бесконечного равномерного прямолинейного движения. Для Исаака такое допущение было невысказано еще и потому, что оно придавало бы дурной бесконечности (являющейся злом) статус чего-то реально существующего.

⁵⁰ В конечном итоге можно вспомнить античное понимание природы — как выраженности сущности, равенства моих энергий моим способностям и сущности. Зло же не имеет внутреннего пространства, где могло бы сложиться это равенство, так как оно всегда неравно (в том числе и самому себе). Поэтому о природе зла можно говорить лишь условно.

⁵¹ Душа, таким образом, лишается своей природы как равенства себе.

⁵² Речь идет о движении «круга иного», которое в платоновском «Тимее» связывается с неразумными логосами души.

⁵³ См. Ареопагитики. Там же, 732b и сл.

⁵⁴ Здесь — парафраз на «Федр», где разум, кормчий души, питается созерцанием божественных зрелищ, и на изложенный в «Государстве» знаменитый «миф о пещере»:

⁵⁵ Все от природы стремится к благу. Эта мысль, являющаяся зачином этики Аристотеля, может вызвать предполо-

жение, что и совершающий злой поступок полагает такое действие благом — по крайней мере для себя.

⁵⁶ То есть не создание новой ипостаси, нового бытия, но возникновение некоего бытийного признака, который можно сравнить с пририсованием чего-то своего к прекрасной картине созданного из единого начала мироздания, однако при оговорке, что это пририсовывание имеет относительный, субъективный, мнящийся характер.

⁵⁷ См. Ареопагитики. Там же, 732с.

⁵⁸ По сути дела автор вновь воспроизводит представления Платона из «Тимея» о наличии беспорядочного (иного) движения в телесной и душевной организации человека, трактуя физиологические и психологические интуиции основателя Академии как указания на моральное и метафизическое зло.

⁵⁹ Речь идет о Боге, который трактуется в данном случае как благой ум-перводвижитель из XII книги «Метафизики» Аристотеля.

⁶⁰ См. Ареопагитики. Там же, 732с-d.

⁶¹ См. Ареопагитики. Там же, 733а.

⁶² Теплое и холодное и в эпоху создания трактата Исаака оставались основными натурфилософскими противоположностями, выступая универсальными категориями, объясняющими физические предметы, в том числе и человеческую физиологию.

⁶³ Это следует хотя бы из того, что иное является по определению не-единым (в отличие от блага). Данная мысль очень выпукло представлена в первых гипотезах Платоновского «Парменида». После того как вслед за Плотинном данный диалог стали прочитывать с онтологической точки зрения, эта мысль стала общим местом. В таком случае «число и мера», при помощи которых Демиург из «Тимея» организовывал в многообразный космос без-образную материю, яв-

ляются системой градаций различий между единым и противоположным ему (в логическом смысле). Ср. учение Оригена о многоразличии степеней падений ослабших в своем рвении к Божеству духов, ставших нашими душами.

⁶⁴ См. Ареопагитики. Там же, 733с.

⁶⁵ Понятие «вершины» в соотношении с множеством, которое без вершины оказывается не определенным, пришло в настоящее сочинение из неоплатонических текстов. При этом нужно иметь в виду, что вершина сама не является рядоположным элементом множества, а как бы его «представителем» в высшем порядке сущего.

⁶⁶ То есть они не имеют собственной природы.

⁶⁷ То есть не как полная красота.

⁶⁸ См. Ареопагитики. Там же, 733d–734a.

⁶⁹ То есть в некотором смысле составляют с ними одно существо.

⁷⁰ Обратим внимание, насколько тесно автор сближает зло и телесную смерть: телесная немощь становится в данном месте едва ли не синонимом зла.

⁷¹ В качестве образца для этого рассуждения взята аристотелевская схема взаимодействия элементарных природных противоположностей.

⁷² Речь идет о той рациональности, которая применяется не-благими людьми с не-благими целями — то есть о разуме, используемом за пределами его благой природы.

⁷³ См. Ареопагитики. Там же, 732с.

⁷⁴ Таким образом злое действие является некоторым образом смещением лишенности и наличия. Последнее — от блага, первая же — от небытия.

⁷⁵ Терминологически определение ангелов через разум, души — через логос и тела — через природу восходит к неоплатонизму, от которого (через посредство Ареопагитик) было воспринято в христианской культуре. Особенно важ-

ным это разделение оказалось для западной схоластики, где за ангелами даже иконографически закрепился образ воплощенных в эфирные тела чистых разумов.

⁷⁶ Вновь — неоплатоническое определение, вырастающее из аристотелевского понимания высшего разума как мыслящего самого себя в своем бытии (см. «Метафизика», 1073b, 1074b). Если мысль оказывается направленной на нечто иное, чем на Божественное начало, то ум теряет свой высокий статус, изменяя собственной бытийной определенности (теряет благо, становится невежественным).

⁷⁷ Определение, восходящее к аристотелевским «Топике» и «О софистических опровержениях».

⁷⁸ Уже здесь мы можем встретить по крайней мере две трактовки неоплатонизма, позволяющие согласовать вертикаль сущего неоплатоников с провиденциализмом христианства. Так, каждая из сущих имеет свое собственное зло. Человек не может не обладать мнением, но он не может не обладать и ошибочным мнением, поскольку ошибка в разумении связана с появлением мнения. Докса преодолевается диалектикой. Аподектика — необходимое условие существования человека. Но разум человека не может избежать невежества. Поэтому для человека диалектика является важнейшей чертой его существования, способом реализации жизненного закона — единства во множестве. Забвение вечных истин лишает человека не знания их, но воли и стремления к этим истинам, что составляет основу диалектики. Утрата диалектики как умения является утратой умения жить среди себе подобных, то есть утратой добродетели. Гнев и война являются болезнью души, но одновременно и спасением человека через взаимное уничтожение корыстолюбцев. Зло и несправедность, составляющие важнейшую характеристику этого мира, есть не что иное, как Божественный план спасения души. Таким образом, этическая проблема зла мо-

жет быть переведена в историко-эсхатологический план. Ибо введение наказания через уничтожение друг друга изображает волю Бога, как «социально-адаптированную энергию», если такое выражение приемлемо. Бог как судья остается всегда; за пределом мира феноменального он превращается в вещь в себе. Все, что он хочет сказать, он говорит через реальные события, в которых надо искать *смысл*. Не здесь ли содержится ответ на вопрос, почему теургия античного неоплатонизма в православии осуществляется как определенная социально направленная деятельность — *служение*?

⁷⁹ См. Ареопагитики. Там же, 733а.

⁸⁰ Речь идет о дуалистических воззрениях, которые в Византии приписывали манихейству и производным от него еретическим движениям (таким, как павликианство).

⁸¹ См. Олимпиодор. «Комментарий на “Алкивиад I”», 59.22: «И не только менее совершенные [выступают инструментами Бога], но; порой, и злые души, например — убийц, с целью наложения приличествующего наказания на тех, кто заслужил это». Представление о том, что зло вписано в благой порядок причин, правящих событиями в мироздании, восходит еще к эллинистической эпохе. Уже в стоицизме видно стремление показать, что зло имеет характер зла только при частном рассмотрении, с точки зрения же всеобщей перспективы (в первую очередь — временной) оно не является злом. Еще в большей степени это стремление характерно для зрелого неоплатонизма.

⁸² После «Федра» Платона определение «самодвижущееся» связывалось именно с душой. Под самодвижущимися, существующими по отдельности, нужно понимать индивидуальные души.

⁸³ Имеются в виду 1) соблазны, которые претерпел Иосиф от жены своего хозяина Потифара после того, как оказался продан в Египет (Бытие, 39); 2) страдания, которые перенес

праведный Иов и которые не смогли одолеть его праведность (Книга Иова).

⁸⁴ Здесь явно различаются зло как соблазн, который уводит душу со свойственного ей пути, и зло как наказание; причем в последнем случае зло может быть названо злом лишь с очень условной, субъективно-человеческой точки зрения.

⁸⁵ Иными словами, наказанные, мы видим собственную цену, природу наших поступков, «вес» нашей души.

⁸⁶ Речь идет о покаянии, к которому человек может прийти благодаря размышлению.

⁸⁷ Что является воздаянием для этой души.

⁸⁸ См. Евангелие от Матфея, 25.15.

⁸⁹ См. Арсопагитики. Там же, 736а.

⁹⁰ В данном трактате «атомарное» (неделимое) берется в аристотелевском смысле этого термина — как единичное.

⁹¹ Это — очень важное положение для зрелого неоплатонизма. Ямвлих, а за ним Дамаский рассматривали все сущее именно как целое: таким образом именно целое становилось у них той монадой бытия, которая следовала за неизреченным единым, просто единым и стихиями самого сущего — пределом и беспредельным.

⁹² В этом параграфе подчеркивается следующая мысль: часть и целое — не тождественны друг другу. В этом смысле уничтожение части вовсе не является уничтожением целого и к тому же не противоречит природе последнего. Об уничтожении можно говорить лишь тогда, когда мы покидаем уровень целого, начиная рассуждать о взаимоотношениях на уровне частного.

⁹³ См. Платон, «Письма», II. 312e: «Вот в чем дело: все тяготеет к царю всего, и все совершается ради него, он — причина всего прекрасного».

⁹⁴ Данное рассуждение строится по аналогии с аристотелевским представлением о Боге как об абсолютной Действи-

тельности. Абсолютная актуальность блага в Боге делает невозможным существование в нем возможности и отсутствия, как источника порока и зла. Став абсолютной добродетелью, Бог оказывается за пределом противостояния акт — потенция. Как указывает Л. П. Карсавин, на это обратил внимание Николай Кузанский, используя по отношению к Богу термин «*Possest*», обозначающий «совершеннейшее единство возможности — становления — действительности, и в целостности своей, и в каждом из своих моментов» (Карсавин Л. П. *Философия истории*. М., 1993. С. 76.)

⁹⁵ Демоны, как мы видим, понимаются Исааком как ангельские умы, подвергнувшиеся порче. Если наш ум соблазняется демоном, он приобретает демонический характер.

⁹⁶ Здесь приводится достаточно известное доказательство о невозможности предсуществования души. Возникшее не без использования аристотелевской концепции единства души и тела, оно, правда, вызывало ряд апорий, связанных с признанием существования души после смерти.

⁹⁷ Действительно, если мы определим душу как *целое* тела, то перед нами возникнут трудности, связанные с тем же пифагорейским определением души как гармонии тела, которое так красноречиво изложил Платон в диалоге «Федон».

⁹⁸ Рассуждение примечательно тем, что в основу всех телесных процессов оно полагает понятие. Ибо только понятие обладает способностью к взаимоопределению. Мы встречаемся с такими понятиями, как «правое» — «левое», «отец» — «сын» и пр. В этом же отношении находятся и свойства первоэлементов: сухое — влажное, теплое — холодное. Это свойство отдельных элементов заметил еще Платон в «Федоне», когда рассуждал о том, что есть стихии, полностью определяемые одним свойством и поэтому исчезающие при приближении противоположной стихии («Федон», 103 d). Не исключено, что именно это свойство некоторых

элементов позволило Платону создать натурфилософское учение («Тимей»), не отступая от общих принципов своего учения. Но еще более замечательно в этом отношении учение Г. Гегеля о сущности, где именно такое отношение между определенностями Г. Гегель называет *основанием*, приводя в качестве примера свойства кислотности и щелочности. «Так, например, в неорганической природе кислота есть в себе вместе с тем и основание, то есть ее бытие состоит лишь в ее отнесенности с другим» (Г. Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1. С. 280)

⁹⁹ Последние параграфы трактата Исаака можно расценить как стремление доказать принципиальную возможность воскресения всех живущих и облечения их в те же тела, которыми они обладали. Разделение души и тела, таким образом, имеет относительный характер; их же единство (через целостность) — абсолютный.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Античные предпосылки воззрений Исаака Себастократора на зло	5
Классическая теодицея и христианские представления о провидении в «Ипостасях зла» Исаака Себастократора	14
Об ипостасях зла	79
<i>Примечания</i>	173

Научное издание

Исаак Себастократор ОБ ИПОСТАСЯХ ЗЛА

Главный редактор *Чубарь В. В.*
Художественный редактор *Лосев П. П.*
Ведущий редактор *Антонов Т. В.*
Оригинал-макет *Кирюковой Ю. С.*
Технический редактор *Капитонова Е. А.*
Корректоры *Певчев В. А., Быстрова Л. А.*

Подписано в печать 15.08.2002. Объем 7 печ. л.
Формат 70 × 100 ¹/₃₂. Гарнитура «NewtonС»
Тираж 1000 экз. Печать офсетная. Бумага офсетная № 1.
Заказ № 3497

ООО «Издательская группа «Евразия».
ЛР № 065280 от 09 июля 1997 г.
191194, Санкт-Петербург, ул. Чайковского, д. 65, пом. 7Н
тел. 303-93-35 e-mail: evrasia@peterlink.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

