



„Отрицательное богословие“¹⁾.

§ I. Основная антиномия религиозного сознания.

Основное содержание *религиозного* переживания, как касания миру трансцендентному, запредѣльному, божественному, явнымъ образомъ содержитъ въ себѣ противорѣчіе для разсудочнаго мышления. Объектъ религіи, Богъ, есть нѣчто, съ одной стороны, совершенно *трансцендентное*, иноприродное, виѣшнее миру и человѣку, но, съ другой, онъ *открывается* религиозному сознанию, его касается, внутрь его входитъ, становится его имманентнымъ содержаніемъ. Оба момента религиознаго сознания даны одновременно, какъ полюсы въ ихъ взаимномъ отталкиваніи и притягиваніи. Объектъ религіи, божество, есть нѣчто по существу своему трансцендентно-имманентное или имманентно-трансцендентное. Богъ абсолютно возвышается надъ человѣкомъ, „во свѣтѣ живетъ неприступномъ, котораго никто не видѣлъ изъ людей и видѣть не можетъ“, и въ то же время безконечно унижается, снисходитъ къ миру, являетъ себя миру, вселяется въ человѣка („придемъ и обитель у него сотворимъ“). Премірность, трансцендентность божества и богоснисхождение, богоочеловѣченіе или же человѣкообожение, составляютъ основное условіе религіи. Абсолютъ, который былъ бы только преміренъ или трансцендентенъ миру,

¹⁾ Настоящій очеркъ представляетъ первую главу исследования въ области философіи религіи (введеніе къ нему „Трансцендентальная проблема религіи“ напечатано въ 4 и 5 номерахъ *Вопросовъ Философіи и Психологіи* за 1914 годъ).

не былъ бы Богомъ для челоѣка, остался бы для него совершенно нейтральнымъ, равнозначущимъ чистому ничто. Богъ же, который бы сталъ совершенно имманентенъ, и только имманентенъ, не былъ бы Богомъ, это былъ бы челоѣкъ или мѣръ, взятый въ своей послѣдней глубинности, поэтому чистое и послѣдовательное миробожіе или челоѣкобожіе и есть безбожіе.

Если перевести этотъ основной и элементарный фактъ религіознаго сознанія на языкъ религіозной философіи, мы тотчасъ же увидимъ, что передъ нами явно противорѣчивое сочетание понятій, приводящее къ антиноміи¹⁾. То, что имманентно, не можетъ быть въ то же время трансцендентнымъ и постольку не трансцендентно; то, что трансцендентно, не можетъ быть имманентнымъ сознанію и остается для него запредѣльнымъ. Если брать эти понятія въ статической неподвижности, застывшими въ логическіе кристаллы, то основное понятіе религіи, идея Божества, есть вообще лишь явное недоразумѣніе, очевидное для всякаго, обладающаго логической грамотностью, это—горячій ледь, круглый квадратъ, горькій медь. Однако разсудочная невозможность и противорѣчивость не есть гарантія реальной невозможности (вѣра въ нее была подорвана еще греческой философіей: Платономъ, Зенономъ,—а въ новое время Гегелемъ, который въ своей *Логикѣ*, какъ бы ни были велики ея заблужденія, навсегда показалъ невозможность остановиться на любомъ изъ разсудочныхъ опредѣленій и проявилъ при этомъ даже своеобразный паеосъ противорѣчій: *der Widerspruch ist Fortleitend!*). И если религіозное самосознаніе при первыхъ же шагахъ своихъ явно сталкивается съ разсудочнымъ, то это никоимъ образомъ не является еще для него окончательнымъ приговоромъ, напротивъ это значитъ только, что антиномія религіознаго сознанія должна быть раскрыта и осознана до конца въ сво-

¹⁾ Проблема антиномизма въ мышленіи наиболѣе радикально поставлена въ книгѣ свящ. П. А. Флоренскаго. *Столпъ и утверждение истины*. Москва. 1914. *Путь*.

ихъ послѣдствійхъ. Крупнѣйшею заслугой Канта въ теоретической философіи было констатированіе антиноміи разсудка, благодаря которымъ онъ неизбѣжно запутывается въ свои собственныя сѣти. Имманентный разсудокъ, который не знаетъ никакого соприкосновенія съ міромъ трансцендентнымъ, вдругъ становится трансцендентенъ для самого себя, ибо оказывается, что въ центрѣ его имѣется щель, черезъ которую высыпается его содержаніе. Правда, эти антиноміи у Канта „разъясняются“ разумомъ, однако компетенція этого послѣдняго, послѣ того, какъ обнаружена антиномичность его структуры, можетъ считаться для этого тоже сомнительной и, что самое важное здѣсь, этимъ нисколько не умаляется самый фактъ рокового антиномизма въ мышленіи, который явно показываетъ неадекватность мышленія своему собственному предмету. Разсудокъ оказывается неспособенъ сдѣлать вполне для себя имманентнымъ бытіе, подчинивъ его законамъ своего мышленія,— между нимъ и послѣдними обнаруживается несоотвѣтствие, которое и находитъ свое выраженіе въ антиноміяхъ. Антиномія есть явный знакъ извѣстной трансцендентности предмета мысли для мышленія, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, крушеніе разсудочнаго, гносеологическаго имманентизма. Антиномическое мышленіе овладѣваетъ своимъ предметомъ, дѣлаетъ его себѣ имманентнымъ только отчасти, лишь до извѣстнаго предѣла, который и обнаруживается въ антиноміи. Полная трансцендентность предмета мышленію дѣлала бы его вполне невозможнымъ какъ объектъ мышленія, или окончательно невысказаннымъ; полная же его адекватность мышленію свидѣтельствовала бы о полной его имманентности: въ божественномъ разумѣ, въ которомъ мышленіе и бытіе совпадаютъ въ единомъ актѣ, нѣтъ и не можетъ быть антиноміи, болѣзненныхъ разрывовъ и hiatus'овъ, составляющихъ естественное свойство разума челоѣческаго. Отсюда, между прочимъ, выясняется разница между антиноміей и противорѣчьемъ. *Противорѣчье логическое* проистекаетъ отъ ошибки въ мышленіи, отъ несоотвѣтствія мышле-

нія своимъ собственнымъ нормамъ, оно имманентно въ своемъ происхожденіи и объясняется недостаточнымъ овладѣніемъ предметомъ мысли со стороны логической формы. *Диалектическое противорѣчіе* въ смыслѣ Гегеля проистекаетъ изъ общаго свойства дискурсивнаго мышленія, которое, находясь въ дискурсіи, въ непрерывномъ движеніи, все время мѣняетъ положеніе и переходитъ отъ одной точки пути къ другой; вмѣстѣ съ тѣмъ оно, хотя на мгновеніе, становится твердой ногой въ каждой изъ такихъ точекъ и тѣмъ самымъ свой бѣгъ разлагаетъ на отдѣльные миги, на моменты неподвижности (Зенонъ). Разумѣется, при всякой такой задержкѣ въ дискурсивномъ бѣгѣ обнаруживается вся произвольность каждой остановки, а вмѣстѣ и необходимость „снятія“ ея или дальнѣйшаго движенія къ новой точкѣ, опять для новаго „снятія“. Диалектика есть дискурсія дискурсіи, и только Гегель могъ увидать въ ней преодолѣніе дискурсивности, нѣчто абсолютное и сверхдискурсивное, между тѣмъ какъ и логика Гегеля есть рабство дискурсіи, отличающееся даже воинствующимъ характеромъ. Поэтому противорѣчіе диалектическое отличается отъ противорѣчія логическаго тѣмъ, что оно проистекаетъ не изъ ошибки, но изъ критическаго самосознанія формальной мысли, причемъ диалектика ошибочно считаетъ себя тѣмъ самымъ и преодолѣвающей эти противорѣчія. Совсѣмъ иное представляетъ собой *антиномія*. Она порождается осознанной неадекватностью мышленія своему предмету или своимъ заданіямъ, она обнаруживаетъ *недостаточность* силъ человѣческаго разума, который на извѣстной точкѣ принужденъ останавливаться, ибо приходитъ къ обрыву и пропасти, а вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ не идти до этой точки. Но скажутъ: развѣ предметъ мышленія можетъ быть неадекватенъ мышленію? Вѣдь предметъ мышленія есть мысль, онъ „порождается“ мышленіемъ и поэтому не можетъ быть ему неадекватенъ, въ этомъ весь паѳосъ имманентизма отъ Гегеля до Шуппе и Когена. Мы считаемъ такое пониманіе весьма одностороннимъ, за него была покарана еще

философія Гегеля, притязавшая философски дедуцировать все эмпирическое бытіе и обанкротившаяся на этомъ притязаніи (отъ него былъ свободенъ до извѣстной степени даже философскій отецъ имманентизма Кантъ, утверждавшій непознаваемую Ding an sich, которая есть нечто иное, какъ объектъ мышленія, ему неадекватный). Притязаніе неокантіанцевъ на всецѣлое порожденіе мышленіемъ объекта мысли (reiner Ursprung) есть самообманъ, ибо условно методологическія операци мысли, служащія лишь для ассимилированія мыслью ея объекта, здѣсь смѣшиваются съ самимъ объектомъ. Мысль логически расщепляетъ и приспособляетъ себѣ этотъ объектъ, но онъ существуетъ до мышленія и отъ него независимо, поэтому онъ заданъ мышленію, онъ задача задачъ, къ которой ведутъ всѣ отдѣльныя усилія мысли. Мысль рождается не изъ пустоты самопорожденія, ибо человѣкъ не Богъ и ничего сотворить не можетъ, она рефлектируется изъ массы переживаній, изъ *опыта*, который есть отнюдь не свободно полагаемый, но принудительно данный объектъ мысли. Гносеологическому опыту (въ кантовскомъ смыслѣ) предшествуетъ жизненный, алогическій или сверхлогическій опытъ, въ которомъ, непостижимо для мышленія, зарождается и порождающая мышленіе матерія; и эта сѣрая масса опыта постепенно преодолѣвается и ассимилируется мышленіемъ. Мышленіе „порождаетъ“ свои частные объекты путемъ логическаго преодолѣнія жизненно даннаго ей объекта, не ею порожденнаго, но ей властно повелѣвающаго. Такъ математикъ можетъ разбить данную площадь въ цѣляхъ ея измѣренія на какія угодно фигуры и примѣнить при этомъ какія угодно формулы, — въ этомъ заключается свобода „порожденія“ для его мышленія, но онъ все-таки имѣетъ передъ собой опредѣленную, ему данную проблему, которая можетъ при томъ оказаться и не вполне разрѣшимой. Антиномія не означаетъ ошибки въ мышленіи или же общей ложности проблемы, гносеологическаго *недо-разумѣнія*, которое можетъ быть разъяснено и тѣмъ са-

мысль, устранено. Разуму присущи вполне закономерныя антиномии.

Поэтому могутъ быть случаи, въ которыхъ мышление роковымъ образомъ запутывается въ противорѣчяхъ и впадаетъ въ антиномию, и вполне естественно, что къ таковымъ областямъ принадлежитъ, даже *должна* принадлежать религія. Если бы религіозныхъ антиномій не оказывалось въ наличности, то это значило бы, что ихъ надо усиленно искать. Ибо, если есть область, въ которой неадекватность мышления своему предмету ясна уже въ самой проблемѣ, то это, конечно, религія, опирающаяся на единство трансцендентнаго и имманентнаго. Поэтому богословіе „*more geometrico*“, въ которомъ бы все было приведено къ разумному единству и ясности, напередъ возбуждаетъ къ себѣ подозрительность,—не даромъ такіа рациональныя построения свойственны нерелигіозному вѣку деизма и просвѣтительства.

Итакъ, къ антиноміи приводитъ насъ уже самое общее опредѣленіе объекта религіи — въ немъ содержится *coincidentia oppositorum*, заложено основаніе для двухъ рядовъ мыслей, разбѣгающихся въ противоположныхъ направленіяхъ. Трансцендентный Богъ есть навѣки невѣдомая, недоступная, непостижимая, неизрѣченная Тайна, къ которой не существуетъ никакого приближенія. Всякая попытка выразить эту тайну въ понятіяхъ бытія, измѣрить неизмѣримую пучину Божества — роковымъ образомъ безнадежна, какъ безсильна волна своимъ порывомъ подняться къ небу, какъ бы она къ нему ни вздымалась. Всѣ свойства, всѣ слова, всѣ качества, всѣ мысли, заимствованныя изъ этого мира, какъ бы мы ихъ ни потенцировали и ни усиливали, абсолютно непригодны для характеристики того, что стоитъ за предѣлами этого мира. Безусловное отрицаніе всѣхъ опредѣленій, всякаго *да*, вѣчное и абсолютное НЕ ко всему, ко всякому *что*, полагается Абсолютнымъ, какъ единственное его опредѣленіе: Богъ есть НЕ-что (и НЕ-какъ, и НЕ-идъ, и НЕ-когда, и НЕ-почему). Оно не есть даже *ничто*,

поскольку и съ нимъ еще связано отношеніе къ какому-либо *что* (ибо небытіе есть лишь спутникъ бытія, и ничто—тѣнь что, а какъ самостоятельное понятіе, вовсе не существуетъ); оно есть *Сверхъ-что*. НЕ-что не имѣетъ никакихъ опредѣлений *что*, является безкачественнымъ ¹⁾ или, точнѣе, сверхкачественнымъ.

Трансцендентность Божества можно выражать одинаково какъ чрезъ НЕ-что, такъ и чрезъ НЕ-кто; поскольку *что* есть выраженіе окачественности бытія, а *кто* его субъектности или субстанціальности,—вся область бытія есть *кто*, или *что*, или же то и другое вмѣстѣ. И такъ какъ всякая субъектность, всякое *кто*, сопрягается съ объектностью, или *что*, и раздѣленіе бытія на субъектъ и объектъ, *кто* и *что*, прорѣзаетъ его до самой глубины, то, очевидно, въ пониманіи трансцендентности Божества слѣдуетъ отрицать не только, всякое *что* или *кто*, но и самое отношеніе, *связь* между ними, вытекающую изъ раздвоенія на *кто* и *что*. Кто *есть* что, нѣкто *есть* нѣчто (или же болѣе частныя сужденія: нѣкто *x* есть опредѣленный нѣкто А, или нѣчто *y* есть опредѣленное нѣчто В),—таковы самыя общія положенія бытія. Отсюда слѣдуетъ, что и само *бытіе* необходимо есть нѣкоторая ктойность или чтойность, имъ соотносительно. Потому про Божество въ Его трансцендентномъ аспектѣ невозможно даже сказать, что Оно *есть*, ибо, говоря это, мы тѣмъ самымъ превращаемъ Его въ нѣкоторое *кто* и *что*, въ нѣкто и нѣчто, между тѣмъ какъ Оно есть НЕ-кто и НЕ-что. Приходится признать, что о трансцендентномъ нельзя утверждать даже бытія. Находится ли что поверхъ или внѣ бытія, мы не можемъ знать имманентнымъ сознаниемъ, ибо бытіе есть самое общее опредѣленіе имманентности, недаромъ имманентизмъ разныхъ оттѣнковъ одинаково провозглашаетъ формулу идеализма: *esse=percipi, sein=Bewusstsein*. Потому тѣ изъ представителей „отрицательнаго бого-

¹⁾ Такъ опредѣляетъ Бога (ἄπορος) уже Филонъ Александрійскій: Leg. Alleg. I, 13. ἄπορος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπίνωσιν (Цит. у кн. С. Н. Трубецкого. Ученіе о Логосѣ, собр. соч. т. IV, 123, прим.).

слова", которые, отрицая въ примѣненіи къ Божеству всякое кто или что, тѣмъ не менѣе оставляютъ въ качествѣ единственнаго его атрибута бытіе, взятое въ его противоположности къ небытію, неправомѣрно вводятъ въ трансцендентную идею Божества опредѣленіе, заимствованное изъ области имманентнаго ¹⁾: Божеству не свойственно бытіе (хотя это не значить, что Его нѣтъ въ смыслѣ имманентнаго самосознанія), Оно есть НЕ-бытіе, Сверхъ-бытіе. Про Абсолютное нельзя сказать, что Оно есть, какъ и нельзя сказать, что Его нѣтъ: здѣсь умолкаетъ въ безсиліи человѣческое слово, остается только молчаливый философско-мистическій жестъ, одно отрицаніе, чистое НЕ. О немъ „въ душѣ нѣтъ другого познанія, кромѣ знанія, какимъ образомъ она не знаетъ Его“ (блаж. Августинъ).

Абсолютное НЕ отрицательнаго богословія поэтому не содержитъ никакой отрицательной утвержденности, которая всегда есть соотносительность: это и не *οὐκ*, и не *μη*, (два оттѣнка греческаго отрицанія, одной наличностью своею уже предполагающіе цѣлую философію и свидѣтельствующіе о философскомъ гениі эллиновъ). Скорѣе это НЕ есть отрицающее всякое выказываніе *α*: *ἀριστος*, *ἀπειρος*, *ἄμορφος*,—не столько отрицаніе того или иного опредѣленія, сколько его отсутствіе, выраженіе невыразимаго, жестъ трансцендентнаго въ имманентномъ, предѣлъ для мысли и для сознанія, за которымъ оно гаснетъ и погружается въ ночь. А отрицательнаго богословія находится поэтому въ иной логической плоскости, нежели *μη* *ἔν* или *οὐκ* *ἔν* (а также и Гегелевское Nichts или ничто, соответствующее лишь мѣоническому состоянію бытія, его чистой потенціальности). Ибо какъ *μη*, такъ и *οὐ* для *α* отрицательнаго богословія

¹⁾ Такъ, напр., Филонъ Александрійскій, утверждая безкачественность Бога, въ то же время приписываетъ ему, въ качествѣ единственнаго опредѣленія, бытіе: *ὁ ἄν* (Vita Mos. 1 (14) 75. IV. 115) Цит. у *Loofs*. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 1906, стр. 63. Ср. кн. С. Н. Трубецкой, лит. соч. 123. См. также М. Муретовъ. Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ. Москва. 1885. Стр. 12—13.

являются уже нѣкоторыми положительными высказываніями о бытіи, и тѣмъ самымъ относятся къ имманентному, дневному, космическому сознанію, различающему свѣтъ бытія и тѣни небытія, выявленность формъ и сумерки потенціальности. А—это жестъ, порывъ, движеніе, но не мысль, не слово. Это—музыка, невыразимая въ словѣ, недомыслимое переживаніе, выходъ (*transcensus*) за самого себя.

Поэтому продумать трансцендентное, выходящее за предѣлы мысли, очевидно, невозможно. Мышленіе уподобляется здѣсь змѣѣ, ловящей себя за хвостъ, или стремящейся настичь свою тѣнь; оно можетъ дѣлать все новыя и новыя усилія освободиться отъ всякаго даннаго содержанія, трансцендировать себя, истощать свою энергію въ отрицаніи всякой данности. Въ этомъ смыслѣ НЕ, какъ символъ трансцендентнаго, неизмѣримо энергичнѣе и радикальнѣе всякаго частнаго, предметнаго *μη*. Религіозная трансцендентность шире и глубже гносеологической, мыслительной трансцендентности. Эта трансцендентность требуетъ полнѣйшей отрѣшенности, смерти для всего жизненнаго, однако же при отсутствіи смерти. Въ религіозной философіи ученіе о Божествѣ, какъ трансцендентномъ, получило выраженіе въ такъ называемомъ „отрицательномъ богословіи“ (*θεολογία ἀποφατική*, *theologia negativa*).

Богъ въ трансцендентности своей безконечно удаленъ отъ человѣка, уходитъ отъ него въ запредѣльную тайну, оставляя въ религіозномъ сознаніи одно НЕ, одно СВЕРХЪ, одну пустоту. Но религіозное самосознаніе не можетъ жить, дышать и питаться одной этой пустотой,—богообщеніе, богопереживаніе, богобытіе составляетъ его жизненную основу. Религія возможна лишь постольку, поскольку трансцендентное Божество, неизрѣченная и недомыслимая тайна, *открывается* человѣку, и для человѣка абсолютное становится Богомъ (ибо, по выраженію Ньютона, *Deus est vocatio aequivoca*, Богъ есть понятіе соотносительное тому, для кого Онъ является Богомъ). Иначе говоря, Абсолютное трансцендентное полагаетъ Себя Богомъ, а, слѣдо-

ваительно, принимаетъ въ Себя различие Бога и мира, а въ немъ человѣка. Богъ есть и Кто, и Что для человѣка, Онъ есть Субъектъ откровения и вмѣстѣ его Объектъ. Богу при-
 -еуше постольку и бытие (хотя бы и въ самой высочайшей стелени), про Бога можно сказать: *Онъ есть*, Онъ есть "Онъ, Сущий, Явве, какъ Онъ открылъ о Себѣ Моисею; про Абсолютное же сказать этого нельзя, ибо бытие есть понятие соотносительное Богъ есть для человѣка или, шире, для мира. Для того, чтобы могъ быть Богъ, долженъ существовать миръ, онъ также обуславливаетъ собой бытие Божие. Только Богъ есть основа религии, изъ одного самозамкнутого Абсолютнаго, навѣки сокрытой тайны, не было бы религии. То, что сообщаетъ религии чувство безконечной глубины, неизмѣримости и незрѣченной тайны, *трансцендентный фонъ Бога*, безъ этого условия казалось бы такою же пустотой, „пограничнымъ понятіемъ“, какъ Ding an sich въ системѣ Канта. Моста *логическаго* между трансцендентнымъ или Абсолютнымъ и имманентнымъ или Богомъ нѣтъ никакого: здѣсь абсолютный hiatus, бездонная бездна. Это приходится просто принять, какъ фактъ, во всей его побѣдной очевидности, но и окончательной непостижимости: такъ есть. Абсолютное въ сотворении мира или, лучше сказать, самымъ актомъ этого сотворения порождаетъ и Бога ¹⁾. Богъ рождается съ миромъ и въ мирѣ, *in spirit religio*. Отсюда начинается возможность опредѣлений Бога, какъ имманентно-трансцендентнаго, выступившаго изъ своей трансцендентности и абсолютнаго своего монизма въ имманентность и дуализмъ. Здѣсь начинается возможность богопознания и богообщения; открывается область „положительнаго богословія“ (*theologia cataphatica*); появляется необходимость догмата и мифа; наконецъ, возникаетъ, какъ религиозно-философская проблема, критическое установление философскаго понятія Бога. Можно, однако, поставить вопросъ, не разрывается-ли этой антиномией единство сознания? Не есть-ли это его раз-

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ въ главѣ „Творецъ и творене“.

двоеніе, угрожающее человѣку духовной гибелью? Это было бы такъ, если бы сознание было только разсудочно-логическимъ, и религиозная антиномия имѣла бы чисто разсудочное значеніе: тогда горе разсудку и его обладателю! Къ счастью, дѣло обстоитъ наоборотъ: религия не утверждаетъ на разсудочномъ постиженіи, она стоитъ въ самой себѣ, и, напротивъ, для нея указанная антиномия какъ разъ есть постоянный и незамѣнимый стимуль, нервъ религии, она придаетъ ей глубину и движеніе и, хотя и неразрѣшимая, она постоянно разрѣшаема въ религиозной жизни, вновь и вновь переживаясь, какъ источникъ религиозныхъ озареній въ пламени вѣры. Для вѣры и не должно быть понятнаго до конца, вѣра есть дитя тайны, подвигъ любви и свободы, она не должна убоиться разсудочнаго абсурда, ибо здѣсь открывается вѣчная жизнь, безбрежность Божества. Итакъ, основной антиномией религиознаго сознания въ немъ намѣчаются два пути: путь отрицательнаго и положительнаго богословія. Слѣдуетъ осмотрѣться на обоихъ.

§ 2. Отрицательное (апофатическое) богословіе: историческій очеркъ.

*Deus melius scitur nesciendo
Augustini de ordine, II, 16.*

Общею особенностью отрицательнаго богословія въ сферѣ мышления является его безусловно отрицательный характеръ, все его содержаніе исчерпывается однимъ *НЕ* или *СВЕРХЪ*, которое оно приставляетъ безразлично ко всѣмъ возможнымъ опредѣленіямъ Божества. Все оно есть нѣмой отрицательный жестъ, направленный къ небу. Это *НЕ* проводится въ разныхъ ученияхъ то болѣе, то менѣе послѣдовательно, отъ чего зависитъ и степень внутренней согласованности системъ. Слѣдуетъ отмѣтить, какъ общую черту отрицательнаго богословія, что въ большинствѣ случаевъ оно вырастаетъ на почвѣ повышеннаго мистическаго чувства, неразрывно связано съ мистикой. Дѣйствительно,

сплошное НЕ апофатического богословия оставляло бы лишь зияющую пустоту, если бы она не заполнялась неизреченнымъ и сверхразумнымъ, почти сверхсознательнымъ переживаниемъ трансцендентнаго въ мистическомъ экстазѣ, которое въ НЕ отрицательнаго богословия вкладываетъ свое мистическое ДА. Отрицательное богословіе мистиковъ ничѣмъ не отличалось бы отъ самаго плоскаго агностицизма и атеизма, самодовольно и побѣдоносно выставляющихъ свое НЕ, если бы оно также не обосновывалось положительно на своемъ мистическомъ ДА, если бы дню разсудочнаго отрицанія здѣсь не предшествовала ночь, полная голосовъ и переживаній иного міра. Идея отрицательнаго богословия присутствуетъ, какъ діалектический моментъ въ религиозной философіи, также и у многихъ спекулятивныхъ мыслителей. Настоящій историческій очеркъ не притязаетъ на полноту и ограничивается европейской религиозной философией (къ сожалѣнію, въ немъ отсутствуютъ ученія будійскаго востока, столь богатая мотивами отрицательнаго богословия).

I. Отрицательное богословіе у Платона и Аристотеля.

Ученіе Платона объ идеяхъ, вершиной которыхъ является идея Блага, само Божество, необходимо имѣетъ два аспекта, вверхъ и внизъ: идеи имѣютъ самосущее бытіе въ „умномъ мѣстѣ“, представляя собой нѣчто трансцендентное мировому бытію, какъ быванію, но онѣ же его собой обосновываютъ, бытіе причастно имъ, а онѣ бытію, между двумя мірами существуетъ неразрывная связь,—причины и слѣдствія, основы и произведенія, эроса и его предмета и т. д. Въ разныхъ діалогахъ Платона подчеркивается и раскрывается по преимуществу то одна, то другая сторона идеализма,—трансцендентность идей міру или ихъ имманентность. Поскольку Платонъ раскрываетъ первую сторону, онъ, естественно, приближается къ кругу идей отрицательнаго богословия и вынуждается прибѣгать къ характеристикамъ преимущественно отрицательнымъ. Такъ уже въ *Федръ*

„наднебесная область“ описывается какъ „безкрасочная и безформенная и неосязаемая, подлинно сущая сущность души, зримая одному лишь царственному уму“¹⁾. Но особенно характерно въ этомъ отношеніи извѣстное мѣсто б-ой книги *Государства* о благѣ: „такъ это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, называясь идеей блага, причиной знанія и истины, поскольку она познается умомъ. Вѣдь какъ ни прекрасно то и другое, знаніе и истина, но ты справедливо разсудишь, почитая иное и еще прекраснѣйшимъ: природу блага надо почитать еще выше. Солнце, думается мнѣ, скажешь ты, доставляетъ видимымъ предметамъ не только способность быть видимыми, но и рожденіе, и возрастаніе, и пищу, само же не есть рождаемое... Такъ и благо, надо сказать, доставляетъ познаваемому не только способность познаваться, но и получать бытіе и имѣть отъ него сущность, тогда какъ благо не есть сущность, но по достоинству и силѣ стоитъ выше (трансцендентно—ἐπέκεινα) сущности“²⁾.

Этотъ же мотивъ можно прослѣдить и въ другихъ діалогахъ Платона³⁾.

Аристотель подвергаетъ критикѣ платоновское ученіе объ идеяхъ, какъ трансцендентныхъ сущностяхъ, въ нихъ онъ

¹⁾ Ἡ γὰρ ἀυρώματις τε καὶ ἀουρημάτιστος καὶ ἀναγίς οὐσία ὄντως φύσις οὐσα κινεργητὴ μόνῃ θεατῇ ὑφ' (Phaedrus, 247 C).

²⁾ Καὶ τοὺς γυγνώσκοντοὺς τοῖνον μὴ μόνον τὸ γυγνώσκειναι εἶναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας οὐτος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προεβεία καὶ δύναται ὑπερέχοντος (Respubl., VI, 509 B).

³⁾ Сюда относятся, напр., и нѣкоторые мотивы удивительной діалектики *Пармениды* (какъ на это справедливо указываетъ русскій переводчикъ Платона проф. Карповъ: ч. III, 341, прим.), именно діалектики понятія *единого*, τὸ ἓν, которое въ одномъ смыслѣ является совершенно трансцендентнымъ бытію и есть въ этомъ смыслѣ ничто, напротивъ, въ другомъ смыслѣ оно содержитъ въ себѣ все и принимаетъ въ себя все разнообразіе формъ. Если о первомъ ἓν говорится, что „для него нѣтъ ни имени, ни слова, ни какогolibо знанія, ни чувства, ни мнѣнія... оно не именуется и не высказывается, и не мыслится, и не познается, и ничто изъ его существенностей не чувствуется“, то о второмъ ἓν устанавливается, что „для него можетъ быть и знаніе, и мнѣніе, и чувство... есть для него и имя и слово,—оно и именуется, и высказывается“ (Парменида, 142 A, 155 D, рус. пер. Карпова, ч. VI, стр. 276, 303).

видитъ лишь идеологическое удвоеніе дѣйствительности, которое не пользуется ни мало для ея пониманія, ибо платоновскія идеи отдѣлены непроходимой пропастью отъ дѣйствительности и лишены движущей силы, энергии. Ученію Платона объ идеяхъ Аристотель противопоставляетъ свое ученіе о формахъ (*μορφή*), осуществляющихся въ нѣкоемъ субстратѣ (*ὑποκείμενον*), матеріи (*ἕλη*), причемъ форма есть движущій принципъ, ведущій развитіе къ своему полнѣйшему осуществленію: она является и данностью, и заданностью для своего вида, а вмѣстѣ и закономъ ея развитія, цѣлепричиной, дѣлающей вещь воплощеніемъ своей идеи (*ἐντελέχεια*). Такимъ образомъ, по смыслу ученія Аристотеля, формы существуютъ не „въ умномъ мѣстѣ“ Платона, а только въ вещахъ. Однако имъ принадлежитъ самостоятельное бытіе въ томъ смыслѣ, что онѣ являются онтологическимъ *prins* вещей, въ силу котораго возможность (*δυνάμις ὄν*) переходитъ въ дѣйствительность (*ἐνεργεία ὄν*), причемъ каждая форма имѣетъ пребывающее, вѣчное существованіе, а совокупность формъ образуетъ ихъ іерархію или организмъ. Въ ученіи Аристотеля о формахъ мы имѣемъ только иную (въ одномъ смыслѣ улучшенную, а въ другомъ и ухудшенную) редакцію платоновскаго же ученія объ идеяхъ, безъ котораго и не могъ обойтись мыслитель, понимавшій науку, какъ познаніе общаго (*τὸ καθόλου*) и, слѣдовательно, нуждавшійся въ теоріи этого „общаго“, т.-е. въ теоріи идей-понятій. Какъ покоющіяся въ матеріи, или ее оформляющія, аристотелевскія формы имманентны міру, но какъ движущія цѣли, какъ онтологическій *prins*, онѣ ему трансцендентны. Однако вѣдь и платоновскія идеи никоимъ образомъ нельзя разсматривать какъ вполнѣ трансцендентныя дѣйствительности, ее бесполезно лишь удвояющія, напротивъ, міръ только и существуетъ черезъ причастность (*μέθεξις*) идеямъ, составляющимъ подлинно, вѣчно сущее (*τὸ ὄντως, αἰεὶ ὄν*) въ бывающемъ и становящемся (*γυρόμενον*). Ученію Платона и Аристотеля въ интересующемъ насъ отношеніи противопологаются лишь какъ два различныхъ вида

одного и того же рода, не въ своемъ *что*, но по своему *какъ*. Міровоззрѣніе Платона, если можно такъ выразиться, софійнѣе, Аристотеля же теистичнѣе. Міръ идей у Платона образуетъ самостоятельную софійную фотосферу, одновременно и закрывающую и открывающую то, что за и надъ этой сферой, само Божество, идеи у Платона остаются въ неустроенной и неорганизованной множественности, такъ что и относительно верховной идеи блага, идеи идей, не устранена двусмысленность, есть ли она Идея въ собственномъ и единственномъ смыслѣ или же одна изъ многихъ идей, хотя бы и наивысшая (особое мѣсто въ этомъ вопросѣ занимаетъ, конечно, только *Тимей* съ его ученіемъ о Деміургѣ). Напротивъ, Аристотель, восходя по лѣстницѣ формъ въ ихъ естественной іерархіи, приходитъ къ формѣ всѣхъ формъ, имѣющей содержаніемъ только себя, мышленье мышлєнія (*νόησις τῆς νόησεως*), первое движущее (*πρῶτον κινῶν*), составляющее и источникъ всякаго движенія и его предметъ, какъ всеобщее стремленіе и любовь (*ὅτι κινούμενον κινεῖ... κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον*); эта Форма вообще и есть Божество. Аристотель чрезмѣрно сливаетъ его съ міромъ, изображая его въ качествѣ космическаго агента, перваго двигателя (который самъ однако остается неподвиженъ), у него какъ бы отсутствуетъ умопостигаемый міръ идей (Софія), помѣщающійся между Богомъ и міромъ въ системѣ платонизма, поэтому для Аристотеля возникаетъ опасность полнаго религіознаго имманентизма, растворенія Бога въ міръ, міробожія. Однако для этого Аристотель слишкомъ серьезно и возвышенно понимаетъ идею Божества и старается утвердить свой теизмъ, подчеркивая сверхмірный, трансцендентный характеръ Божества, и именно при развитіи этой идеи онъ естественно вступаетъ на путь отрицательнаго богословія. Аристотель не разъ повторяетъ, что слѣдуетъ отказаться отъ пониманія Божества, ибо всякая попытка въ этомъ направленіи неизбѣжно потерпитъ неудачу ¹⁾. Въ XII книгѣ

¹⁾ Ср. Фот., 1245 b 17 сл. (цит. у O. Gilbert. Griechische Religionsphilosophie, 1911, стр. 381, прим. 2).

Метафизики (гл. VII), давая опредѣленіе Божества, какъ мышленія, жизни, вѣчности, полноты и совершенства, Аристотель продолжаетъ уже въ тонахъ „апофатическаго“ богословія: „ясно, что существуетъ вѣчная, неподвижная, отдѣльно отъ чувственнаго и самостоятельно существующая сущность (*οὐσία*). Но также доказано, что эта сущность не можетъ имѣть величины, а недѣлима и нераздѣльна. Ибо она приводитъ въ движеніе безконечное время, а ничто ограниченное не имѣетъ неограниченной силы. Но такъ какъ всякая величина должна быть ограниченной или неограниченной, на данномъ основаніи она не можетъ имѣть ограниченную величину, неограниченной же величины она не имѣетъ потому, что неограниченной величины вообще не существуетъ. Далѣе доказано, что она не подвержена никакому аффекту или качественному измѣненію; всѣ же остальные движенія слѣдуютъ лишь за перемѣной мѣста“ (1073а). Вопросъ объ отношеніи Бога къ міру Аристотель поясняетъ слѣдующимъ сравненіемъ: „Слѣдуетъ взвѣсить (говоритъ онъ), какимъ изъ двухъ способовъ поддержитъ природа всего блага или наилучшее: какъ вѣчно отдѣленное, самостоятельно по себѣ существующее, или же какъ строй его частей. Конечно, одновременно тѣмъ и другимъ способомъ, какъ это имѣетъ мѣсто относительно войска, ибо для послѣдняго благо лежитъ какъ въ строѣ, такъ и въ полководцѣ, и болѣе еще въ послѣднемъ. Ибо не онъ существуетъ благодаря строю, но строй черезъ него“ (гл. X, 1075а). Ближайшаго изслѣдованія этого вопроса, который скорѣе ставится, чѣмъ разрѣшается этимъ сравненіемъ, у Аристотеля мы не находимъ, и все его ученіе о Богѣ грѣшитъ неясностью и двусмысленностью ¹⁾.

II. Плотинъ (III в. по Р. X.).

Плотинъ, глава неоплатонической школы, представляющій собой вершину метафизической спекуляціи Греціи, въ ос-

¹⁾ На это справедливо указываетъ, напр., Schwarz. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, I Theil. 1913, стр. 58—9.

нову своего сложнаго и далеко неяснаго въ подробностяхъ міровоззрѣнія полагаетъ ученіе объ абсолютномъ Первоначалѣ, которое чаще всего называетъ Единымъ („*Εν*“), иногда Благомъ („*Αγαθόν*“). Эта божественная Первооснова міра и бытія есть общая субстанція міра, ибо все обосновывается въ Единомъ, имѣетъ въ немъ и причину, и цѣль, существуетъ только его животворящей силой. Міръ не создается актомъ творенія, онъ происходитъ изъ Единаго, какъ бы изливаясь изъ божественной полноты подобно свѣту изъ солнца; онъ есть эманация божества, подчиненная „закону убывающаго совершенства“ (Целлеръ). Такъ какъ все представляетъ собой энергію Единаго абсолютнаго, лишь на разныхъ ступеняхъ совершенства, то по отношенію къ міру эта система, по справедливой характеристикѣ Целлера ¹⁾, должна быть опредѣлена какъ „динамическій пантеизмъ“. Въ системѣ Плотина посредствующую роль между Единымъ и міромъ играетъ *νοῦς*, образующій второе и не столь уже чистое единство—мышленія и бытія, а непосредственнымъ воспріемникомъ вліяній *νοῦς* служитъ Мировая Душа, имѣющая высшій и низшій аспектъ, и она изливается уже въ не имѣющую подлиннаго бытія, мѣоническую (*μὴ ὄν*) и потому злую матерію. Единое—Умъ—Мировая Душа составляютъ трехступенную градацію сушаго (но эта трехступенность не есть тріупостасность, какъ иногда ошибочно думаютъ ²⁾), смѣшивая неоплатонизмъ съ христіанствомъ).

Единое у Плотина неизбѣжно получаетъ двойственную характеристику: будучи первоосновой, имманентной всякому бытію, оно, въ то же время остается выше всякаго бытія, какъ трансцендентное міру и простое Единое. Это единство имѣетъ значеніе, конечно, не нумерическаго единства, опредѣляющагося въ противоположность множественности, но простого единства, вѣрнѣе, сверхъ-единства и

¹⁾ Zeller. Philosophie der Griechen. 4 Aufl. В. III. Агр. 2, стр. 561.

²⁾ Такое смѣшеніе (притомъ тенденціозное) дѣлаетъ Дреусъ въ своемъ изслѣдованіи о Плотинѣ: A. Drews. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. 1906.

2787

Институт
Переводов
и
Имята

сверхъчисла. Можно справедливо сомнѣваться въ томъ, насколько трансцендентный ликъ Единого соединимъ съ единымъ, первоначаломъ, всему имманентнымъ. Въ этомъ роковая двойственность динамическаго пантеизма, благодаря которой система Плотина разсѣдается изнутри ¹⁾. Но насъ интересуетъ здѣсь не эта особенность мировоззрѣнія Плотина, о которой намъ еще предстоитъ рѣчь впереди, а та характеристика Единого, какъ трансцендентнаго, которая ставитъ Плотина въ ряды представителей отрицательнаго богословья.

Приведемъ эту характеристику въ словахъ самого Плотина (Enneadis VI, Lib. IX, 5—6): переходъ къ безусловному единству, стоящему выше ума, является для Плотина непостижимымъ, какъ бы „чудомъ“ (θαύμα τὸ εἶν). „Это чудо есть единое, которое есть не существующее (μὴ εἶν), чтобы не получить опредѣленія отъ другого, ибо для него истиннѣе не существуетъ соответствующаго имени; если же нужно его наименовать, обычно именуется Единымъ... оно трудно познаваемо, оно познается преимущественно чрезъ порождаемую имъ сущность (οὐσία); умъ ведетъ къ сущности, и его природа такова, что она есть источникъ наилучшаго и сила породившая сущее, но пребывающая въ себѣ и не уменьшающаяся и не сушая въ происходящемъ отъ нея; по отношению къ такому мы по необходимости называемъ его единымъ, чтобы обозначить для себя недѣлимую его природу и желая привести къ единству (εἰς ἓν) душу, но употребляемъ выражение: „единое и недѣлимое“ не такъ, какъ мы говоримъ о символѣ и единицѣ, ибо единица въ этомъ смыслѣ есть начало количества (πρὸς ἀρχαί), какового не существовало бы, если бы впереди не существовала сущность и то, что предшествуетъ сущности. Поэтому мы не должны устремлять свое размышление въ эту сторону, но должны трактовать его по аналогии съ простымъ, избѣгая отношенія къ множественности и дѣлению“.

¹⁾ На эту особенность системы Плотина обращаетъ внимание г. А Кубицкий Учение Плотина о мысли и бытіи („Вопр. Фил. и Псих“, кн. 97).

„Какъ же говоримъ мы объ единомъ? и какъ можно приспособить его къ мысли? тѣмъ, что во все большей степени полагаемъ его единымъ, подобно тому, какъ полагается единымъ (ἐνίςεται) единица или точка. Именно здѣсь душа, уменьшая количество и величину, постепенно останавливается на наименьшемъ и такимъ образомъ остается на чемъ-то такомъ, что, хотя и недѣлимо, но было въ дѣлимомъ и существуетъ въ другомъ. И само единое не остается ни въ другомъ, ни въ дѣлимомъ, ни недѣлимо какъ наименьшее. Оно является наибольшимъ другого не величиною, но силою (δυνάμει), такъ что и не имѣющее величины существуетъ какъ сила, по немъ существующее и недѣлимо и нераздѣльно какъ сила, а не величина. Его нужно считать безконечнымъ не какъ неизмѣримое величиной или числомъ, но какъ необъятно по силѣ. Ибо если ты станешь мыслить его, какъ Бога или умъ, то оно больше; если ты въ своемъ мышлении приводишь его къ единству, оно и въ этомъ отношеніи болѣе; оно болѣе едино (τὸ ἐνιχώτερον), въ отношеніи къ твоему мышлению, чѣмъ ты можешь представлять себѣ самого Бога ибо оно само по себѣ безъ всякой акциденціи (σμιζερήματος). Но нельзя ли мыслить единое какъ таковое, въ качествѣ самодовлѣющаго? Ибо оно должно быть прежде всего другого самодовлѣющимъ, самодовлетвореннымъ, чуждымъ всякой потребности; все же многое и неединое имѣетъ нужду, ибо произошло изъ многого. Такимъ образомъ его существо требуетъ единства, а это послѣднее его не требуетъ, ибо есть оно само... Если нѣчто должно быть вполне самоудовлетворено, то оно должно быть единымъ, именно не испытывать нужды ни въ отношеніи себя самого, ни въ отношеніи другого. Вѣдь оно не ищетъ ничего, чтобы существовать или благополучно существовать или вообще имѣть почву, ибо, разъ оно является основаніемъ другого, то бытіе свое и благосостояніе оно имѣетъ не отъ другого, что могло бы имѣть такое значеніе для него внѣ его самого? Отсюда благо (τὸ εἶν) для него не есть акциденція, это есть оно само. Оно не

имѣть мѣста, ибо не нуждается въ помѣщеніи, какъ будто бы не могло носить само себя; то, что должно быть поддерживаемо, неодушевлено и есть падающая масса, если она не имѣетъ твердой опоры. Это есть основаніе, почему другое имѣетъ твердую опору чрезъ него, оно достигаетъ существованія и получаетъ мѣсто, на которое оно должно быть поставлено по ряду... Все то, что зовется нуждающимся въ благѣ, нуждается и въ поддерживающемъ, слѣдовательно, единое не есть и благо. Поэтому оно ничего и не хочетъ, но есть сверхблага (*ὑπεράγαθον*) и благо не для самого себя, а для другихъ вещей, если что-либо способно принять въ немъ участіе. Оно и не мышленіе, поскольку чуждо измѣненія и движенья, ибо оно выше движенья и мышленія. Что оно стало бы мыслить? самого себя? но тогда оно будетъ ранѣе мышленія невѣдающимъ и нуждающимся въ мышленіи, для того чтобы познать самого себя, будучи въ то-же время самодовлѣющимъ (*αὐτάρκης*). Поэтому, хотя оно само не знаетъ себя и не мыслить себя, не будетъ у него незнанія; ибо незнаніе возникаетъ при наличности другого, когда одно не знаетъ другого. Единственное (*μόνον*) же не знаетъ ничего, и не имѣетъ ничего, чего не знаетъ, и такъ какъ единое есть въ общеніи самого себя, то оно и не нуждается въ мышленіи самого себя. Ибо и общенія (*συνέβαιναι*) не слѣдуетъ присоединять для понятія Единого, но и мышленіе и общеніе слѣдуетъ устранить такъ же, какъ мышленіе самого себя и другого, ибо не нужно полагать его какъ мыслящее, но какъ мышленіе. Мышленіе (*νόησις*) не мыслить, но есть причина мышленія для другого; причина же нетождественна съ причиненнымъ, именно причина не есть что либо изъ всего причиненнаго. Поэтому не надо и называть благимъ (*ἀγαθόν*) то, что оно представляетъ собой, но скорѣе самимъ благомъ (*τἀγαθόν*), превъше разныхъ благъ“.

Такими чертами изображается Единое въ своей отрицательной характеристикѣ. Но тутъ же звучитъ и основной мистическій мотивъ этого ученія. Плотинъ учитъ „умному

дѣланію“ (по выраженію аскетовъ), показуя путь мистическаго постиженія того, что столь блѣдными и схематическими чертами изображаетъ философствующій разумъ. Этому посвященъ конецъ 9-ой книги VI Эннеады. „Если ты колеблешься въ своемъ мнѣнн, что ничто изъ этого не существуетъ, поставь самого себя въ это (*στησον σαυτόν ἐς ταῦτα*) и смотри отсюда; но смотри такъ, чтобы не направлять своей мысли наружу; ибо это не лежитъ уже идѣ-либо, послѣ того какъ ты освободишься отъ другого, но оно присуще тому, кто можетъ его охватить, тому же, кто не можетъ этого, не присуще (*οὐ πάρεστι*). Какъ и въ прочемъ невозможно мыслить что-либо, если думать о чуждомъ и заниматься другимъ, и ничего нельзя присоединять къ предмету мысли, чтобы получился самый этотъ предметъ,—такъ же слѣдуетъ поступать и здѣсь, ибо, имѣя представленіе другого въ душѣ, нельзя этого мыслить вслѣдствіе дѣйствія представленія, и душа, охваченная и связанная другимъ, не можетъ получить впечатлѣнія отъ представленія противоположнаго; но, какъ говорится о материи, она должна быть безкачественна, если должна воспринимать образы (*τύπος*) всѣхъ вещей, также и душа должна быть въ еще большей степени безформенна, разъ въ ней не должно быть препятствія для ея наполненія и просвѣщенія высшей (*τῆς πρῶτης*) природой. Если это такъ, то должно, отвлекаясь отъ всего внѣшняго, обращаться преимущественно къ внутреннему, не склоняясь ни къ чему внѣшнему, и ничего не знать обо всемъ, а, прежде всего, о своемъ состоянн, затѣмъ и объ идеяхъ, ничего не знать о себѣ самомъ и такимъ образомъ погрузиться въ созерцаніе (*θεᾶν*) того, съ чѣмъ дѣлаешься единымъ. Затѣмъ послѣ достаточнаго общенія какъ бы возвращаешься, чтобы по возможности дать вѣсть и другимъ о таковомъ общенн; таковое общеніе имѣль, быть можетъ, Мѣность, почему преданіе обозначаетъ его какъ общнника Зевса, въ воспоминаніе онъ далъ отображенія этого въ видѣ закона, отъ соприкосновенія съ Божествомъ вполне вооруженный для законодательства. Можно и не цѣнить поли-

тику ради нея самой и, при желаніи, оставаться вверху, что случается съ тѣми именно, кто много видѣлъ. Такимъ образомъ Богъ,—говоритъ Платонъ, не далеко отъ каждаго, но близокъ всѣмъ, помимо ихъ вѣдома. Но они сами убѣгаютъ (φευγῶσι) отъ него, точнѣе они избѣгаютъ самихъ себя. Они не могутъ поэтому овладѣть тѣмъ, чего они избѣгаютъ, и не могутъ искать ничего другого, ибо уничтожили сами себя. Вѣдь и дитя, вышедшее внѣ себя въ безуміи, не узнаетъ своего отца; кто же научился узнавать самого себя, будетъ знать и откуда онъ“. „Созерцающій не созерцаетъ и не противопоставляетъ созерцаемое какъ другое, но словно самъ становится другимъ и самъ болѣе уже не принадлежитъ себѣ, весь онъ принадлежитъ тому и становится едино съ нимъ, соединенный съ нимъ какъ центръ къ центру; и здѣсь сложныя вещи составляютъ едино, а двойственность имѣетъ мѣсто лишь въ томъ случаѣ, если они раздѣлены,—въ такомъ случаѣ говоримъ мы о различенномъ. Потому такое созерцаніе и трудно описуемо. Какъ можетъ кто-либо описывать нѣчто какъ другое, когда онъ то, что созерцаетъ, видѣлъ не какъ другое, но какъ единое съ самимъ собой? Это, очевидно, хотеть сказать правило такихъ мистерій—ничего не сообщать непосвященнымъ. Такъ какъ это не сообщимо, то и запрещалась открывать божественное тому, кому самому не дано было созерцать. Такъ какъ тогда было не два, но созерцающій и созерцаемое были едино, какъ будто это было не созерцаемое, но соединенное, то тотъ, кто соединяясь съ тѣмъ, становился единымъ съ нимъ, вспоминая объ этомъ имѣетъ въ себѣ образъ того. Но то было само единымъ, не имѣя никакого различія ни въ себѣ, ни съ другимъ, ибо ничто не двигалось въ немъ, никакая похоть (φυσις), никакое желаніе чего-либо иного не было по его восхожденіи (τῷ ἀναβιβῆναι), такъ же, какъ никакое понятіе, никакая мысль, вообще не онъ самъ, если можно такъ выразиться. Но какъ бы восхищенный и въ энтузіазмѣ покоится онъ въ уединеніи, никуда не склоняясь и даже не обращаясь вокругъ

себя, стоя твердо и какъ бы сдѣлавшись неподвижностью (στέσις); и о прекрасномъ не думаетъ онъ, находясь уже выше прекраснаго, выше хора добродѣтелей, подобный челоуѣку, который проникъ въ самое внутреннее святилище и оставилъ позади себя въ храмѣ изображенія боговъ, и, лишь выходя изъ святилища, впервые встрѣчаетъ ихъ, послѣ внутренняго созерцанія и обращенія съ тѣмъ, что не есть ни образъ, ни видъ, но сама божественная сущность; образы же, слѣдовательно, были бы предметами созерцанія второго порядка. Но это въ сущности не созерцаніе, но особый родъ видѣнія, экстазъ (ἔκστασις), опрощеніе (ἀπλοσις) и отдача самага себя...

И самъ тотъ становится при этомъ не сущностью, но выше (трансцендентнымъ) сущности (ἐπέκεινα οὐσίας), насколько онъ входитъ въ общеніе съ тѣмъ“. (Епп. IX, 10—11).

Эту характеристику можно было бы восполнить и другими мѣстами изъ *Энеадъ* Плотина, но для насъ довольно приведеннаго ¹⁾. Ясно, что Единое остается трансцендентнымъ раздѣльному, дискурсивному сознанию: оно ἐπέκεινα знанію, добру, красотѣ, добродѣтели, оно чуждо всякихъ предикатовъ, ибо они являются слѣдствиемъ различенія, свойствами „другого“, а Единое стоитъ по ту сторону всякихъ различеній. Къ переживанію его, соединенію съ нимъ душа поднимается въ экстазѣ, когда видитъ божественный свѣтъ, изливается въ божество какъ капля въ море. По словамъ Порфирія, биографа Плотина, въ теченіе ихъ совмѣстной жизни, продолжавшейся 6 лѣтъ, Плотинъ пережилъ такое состояніе 4 раза, при чемъ всякій разъ оно достигалось безъ всякаго напряженія силъ, „неописуемымъ актомъ“. Плотинъ зналъ по опыту то, о чемъ говорилъ.

III. Филонъ Александрійскій (I вѣкъ).

Филонъ Александрійскій, согласно характеристикѣ одного изъ лучшихъ его изслѣдователей проф. Мурето-

¹⁾ Критическія замѣчанія о Плотинѣ см. въ слѣдующемъ параграфѣ.

ова¹⁾, соединяетъ въ своемъ богословствованіи тенденции эллинскаго философскаго пантеизма и панлогизма и иудейско-раввинскаго пониманія Божества, какъ трансцендентнаго миру. Въ силу послѣдней тенденции Филонъ и оказывается представителемъ отрицательнаго богословія въ довольно рѣшительной формѣ²⁾

„Всякая качественная опредѣленность вносила бы ограничение въ Божество, и поэтому Филонъ называетъ Бога τὸ ἄποιον—безкачественнымъ³⁾, чистымъ и не имѣющимъ никакого опредѣленнаго признака бытіемъ (φιλῶν ἄνευ χαρακτήρος ὑπαρξίν)⁴⁾; Божеству,—говоритъ Филонъ, невозможно приписать никакихъ свойствъ, ибо оно, будучи нерожденнымъ и само приведшимъ все въ бытіе, не имѣетъ нужды ни въ чемъ, что свойственно существамъ тварнымъ и конечнымъ“ (Муретовъ, Учение о Логосѣ, 110—11).

„Какъ φιλῶν ἄνευ χαρακτήρος ὑπαρξίν, Богъ не можетъ быть

1) Митрофанъ Муретовъ. Учение о Логосѣ у Филона Александрийскаго и Иоанна Богослова. Москва, 1885. *Его же* Философія Филона Александрийскаго въ отношеніи къ учению Иоанна Богослова. Москва, 1885.

2) „Was Philo nach seinem ganzen Standpunkt zunächst lag, sind die verneinenden Aussagen über Gott, welche ihn als den bestimmungslosen erscheinen lassen, denn der Gegensatz des Gottes und der Welt ist der Punkt, von dem er ausgeht“ (Eduard Zeller. Die Philosophie der Griechen, 3-er Th., 2-te Abth., 4-te Aufl., Leipzig, 1903, стр. 401). Ср. здѣсь сопоставленія мѣстъ изъ Филона (въ примѣчаніяхъ).

3) Leg. alleg. Pf. I, 142: „ἄποιος ὁ Θεὸς οὐ μόνον ἀνθρωπόμορφος“ (безкачественъ Богъ, а не только челоѣкообразенъ). Ibid., 148: „ὅτι ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχει τον Θεὸν ἢ μὴ εἶναι, ἢ μὴ ἀγνώστον καὶ ἀφθαρτόν ἢ μὴ ἀτρέπτον, ἑαυτὸν ἀδικεῖ, οὐ Θεὸν... δὲ γὰρ ἰχέσθαι καὶ ἄποιον αὐτὸν εἶναι καὶ ἀφθαρτόν καὶ ἀτρέπτον“ (кто мыслитъ, что Богъ или имѣетъ качества, или не является единымъ, или нерожденнымъ, или безсмертнымъ или неизмѣннымъ, себя обижаетъ, а не Бога... ибо надо думать, что Онъ и безкачественъ, и безсмертенъ, и неизмѣненъ).

4) Quod D. s. immut. Pf. II, 412: „οὐδὲ μὲν τῶν γεγονότων ἰδέα παραβήλοισι τὸ ἐν Ἄλλ' ἐκβρίσσαντες αὐτὸ πῶτος ποιότητος—ἐν γὰρ τῶν εἰς τὴν μακαριότητα αὐτοῦ καὶ τὴν ἀκραν εὐδαιμονίαν τὴν τὸ φιλῶν ἄνευ χαρακτήρος τὴν ὑπαρξίν καταλαμβάνεσθαι—τὴν κατὰ τὸ εἶναι μόνον φαντασίαν ἐνεδεξάμετο, μὴ μορφώσαντες αὐτό“ (сущее не сравниваютъ ни съ какой идеей о происшедшемъ, но, освободивъ его отъ всякаго качества,—ибо одно только соотвѣтствовало бы высшему его блаженству и предѣльнѣму счастью,—принимаютъ его какъ новое бытіе безо всякаго качества,—допускаютъ относительно его только представление о бытіи, совершенно его не опредѣляя).

мыслимъ ни безусловнымъ благомъ и любовью, ни абсолютной красотой, ни совершеннѣйшимъ разумомъ; по своему существу Богъ выше всѣхъ этихъ атрибутовъ личнаго бытія,—лучше чѣмъ само благо и любовь, совершеннѣе чѣмъ сама добродѣтель, прекраснѣе, чѣмъ сама красота; его нельзя назвать и разумомъ въ собственномъ смыслѣ, ибо онъ выше всякой разумной природы (ἀμείνων ἢ λογικῆ φύσις); онъ не есть даже и монада въ строгомъ смыслѣ, но чище, чѣмъ сама монада, и проще чѣмъ сама простота¹⁾; его нельзя, наконецъ, назвать и жизнью, онъ больше и выше чѣмъ жизнь, онъ есть вѣчный и неизсякаемый источникъ жизни“²⁾.

Въ связи съ этимъ стоитъ учение Филона о совершенной непознаваемости и безыменности Божества, которое Филонъ называетъ ἀκατάληπτον, ἀπερινόητον, ἀπερίγραφον, ἀρρήτον, ἀκατονομαστοῦ и под. „Не думаю,—говоритъ Филонъ, чтобы Сущее, каково оно есть въ своемъ существѣ, могло быть познано какимъ-либо челоѣкомъ. Какъ нашъ умъ неизвѣстенъ намъ, такъ и Сущее недоступно познанію людей... Посему и собственнаго имени ему дать невозможно никакого“³⁾.

Установивъ полную безкачественность Божества, Филонъ оставляетъ однако за нимъ самое общее опредѣленіе, именно бытіе. „Богъ недоступенъ нашему познанію, развѣ только по бытію (κατὰ τὸ εἶναι); ибо одно только существо-

1) Legat. ad Cajum Fr. 992, C. „τὸ πρῶτον ἀγαθόν (ὁ Θεός) καὶ καλὸν καὶ εὐδαιμόνα καὶ μακάριον, εἰ δὲ τίληθές εἶπαι, τὸ κρείττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ καὶ μακαρίου μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονοστέρον“ (высшее благо—Богъ—и прекрасно, и счастливо, и блаженно, если же сказать правду, то оно лучше блага, прекраснѣе красоты и блаженнѣе блаженства, счастливѣе самаго счастья). De m. op. Pf. I, 6 „κρείττων (ὁ Θεός) ἢ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν, κρείττων τε καὶ ἢ ἀρετῆ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη“. De vita contempl. Fr. 890, A „τὸ ἐν καὶ ἀγαθοῦ κρείττον ἐστὶ καὶ ἕνος εἰλικρινεστέρον καὶ μοναδος ἀρεγωνώτερον“ (сущее лучше блага, чище единого и изначальнѣе монады).

2) De profug. Pl. IV, 310: „ὁ Θεός πλεον τι τῷ ζωῆ, πληρῆ τοῦ ζῆν, ὡς αὐτὸς εἶπεν, ἀειναός“ (Богъ больше жизни, источникъ жизни, какъ самъ говорить, присно текущий).

3) De nomn. mut., Pf. IV, 322—338.

ваніе (ἄσπαρξίς) вотъ то, что мы знаемъ о немъ, кромѣ же существованія—ничего“¹⁾. „Человѣкъ можетъ знать о Богѣ не то, каковъ онъ есть, но только, что онъ *есть* (οὐχ οἶός ἐστι διὰ ὅτι ἐστὶ)“²⁾. (См. Муретовъ, цит. соч., 113—115.)

Эта Филоновская идея, получившая большое распространение и въ христіанскомъ богословіи, съ точки зрѣнія отрицательнаго богословія является, очевидно, чистѣйшимъ недоразумѣніемъ: если отрицательное богословіе ничего не можетъ утверждать о Богѣ, то, явнымъ образомъ, не можетъ утверждать и Его бытія.

IV. Идеи отрицательнаго богословія въ Александрійской школѣ христіанскаго богословія (III вѣкъ по Р. Хр.).

а) Климентъ Александрійскій.

Знаменитый основатель Александрійской школы, воспитанный на эллинизмѣ и поднявшій столь высоко авторитетъ эллинской философіи въ церковномъ сознании, вполне воспринялъ учение о непознаваемости Божества разумомъ. Развитію этой идеи посвящена глава 12 книги пятой „Строматы“³⁾, начинающая словами Платона: „Богъ не можетъ быть разумомъ постигнутъ, и словами понятіе о немъ не можетъ быть выражено“. Здѣсь, ссылаясь на классическіе авторитеты: Платона, Орфея, Солона, Эмпедокла, а также и на тексты свящ. писанія, Климентъ выясняетъ, что „вопросъ о Богѣ соединенъ съ затрудненіями“. „Въ самомъ дѣлѣ, какимъ именемъ назвать Того, который не рожденъ, не имѣетъ различій въ себѣ, ни вида опредѣленнаго, ни индиви-

¹⁾ Quod D. s. immut. Pf. II, 416: „ὁ δὲ Θεός οὐδὲ τῶ νῶ καταληπτός ἐτι μὴ κατὰ τοῦ εἶναι μόνον, ἄσπαρξίς γάρ ἐστὶ ὁ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, χωρὶς δὲ ὑπάρξεως οὐδεν“.

²⁾ De praem. et poen. Fr. 916, B.—917, A. Ср. Quod. pot. ms. sol. Pf. II, 202: „τὴν ἀκατάληπτον θεοῦ φύσιν, ἐτι μὴ πρὸς τὸ εἶναι μόνον καταλεβεῖν οὐ δύναται“ (непостижимую природу Бога нельзя постигнуть, кромѣ лишь Его бытія).

³⁾ Въ серіи Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, изданіи комиссіи прусской академіи наукъ, Stromata Климента Александрійскаго занимаютъ II и часть III тома. Κλέμεντος τῶν γὰρ τὴν ἀληθινὰ φιλοσοφίαν ἠρώτων ἰσχυρῶν στρωμάτων Leipzig. 1906. Цитируемыя мѣста см. 377—381.

дуальности, ни числа, но есть существо такое, которое никакихъ акциденцій въ себѣ не имѣетъ, а равнымъ образомъ и акцидентальному ничему не подлежитъ? Скажете ли вы, что Богъ есть цѣлое? Опредѣленіе несовершенное, потому что цѣлое собой представляетъ количество все-таки соизмѣримое, а Богъ есть Отецъ вообще всего существующаго. Захотите ли вы надѣлать его разными частями? Но этого вы не въ состояніи сдѣлать, ибо въ существѣ своемъ сіе Единое недѣлимо. Вотъ почему Богъ безпредѣленъ, безконеченъ вовсе не въ томъ смыслѣ, какъ намъ представляется это,—какъ если бы мы не могли Его обнять своей мыслью, а въ томъ, что Богъ и не подлежитъ измѣренію и нѣтъ предѣловъ, границъ въ Его существѣ. Нѣтъ также въ Немъ и формъ, а также не можетъ Онъ быть и наименованъ. А если иногда мы и именуемъ Его иногда такими выраженіями какъ: Единый, Благій, Духъ, Сушій, Отецъ, Богъ, Творецъ, Господь, мы употребляемъ ихъ не въ качествѣ Его имени. Мы прибѣгаемъ къ помощи этихъ прекрасныхъ словъ лишь вслѣдствіе затруднительнаго положенія (ἀπορίᾳς), дабы остережся отъ другихъ наименованій, коими могъ бы быть униженъ Вѣчный. Ни одно изъ этихъ реченій, взятое въ отдѣльности, не даетъ понятія о Богѣ; всѣ же вмѣстѣ сказываютъ о Немъ какъ о Вседержителѣ. Вещи познаются или по ихъ собственной природѣ или по взаимнымъ отношеніямъ ихъ между собою; къ Богу же ничто изъ этого непримѣнимо. Не можетъ быть Онъ также открытъ и доказательствами, потому что они основываются на началахъ предшествующихъ и понятіяхъ высшихъ, но ничто не можетъ существовать ранѣ Существа несотвореннаго. Для постиженія Существа неизслѣдимаго ничего не остается, слѣдовательно, кромѣ собственной Его благодати и откровения Его чрезъ посредство пребывающаго въ Его нѣдрахъ Логоса“¹⁾. Такимъ образомъ, признаніе непознаваемости

¹⁾ Климентъ Александрійскій. Строматы. (Цитировано, съ сильными измѣненіями, по русскому переводу, напечатанному въ Ярославскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ, годъ 1891, № 36, часть неофициальная, стр. 565—7).

Божества приводитъ Климентъ Александрійскаго къ утверждению откровения, какъ единственнаго источника положительнаго знанія о Божествѣ.

б) Оригенъ.

Въ ученіи Оригена идеямъ отрицательнаго богословія принадлежитъ свое опредѣленное мѣсто, причемъ нельзя не видѣть близости его въ этомъ отношеніи къ Плотину. Въ книгѣ первой сочиненія „О началахъ“, содержащей общее ученіе о Богѣ, рѣзко утверждается Его трансцендентность и непостижимость. „Опровергнуши, по возможности, всякую мысль о тѣлесности Бога, мы утверждаемъ, сообразно съ истиной, что Богъ непостижимъ (incomprehensibilis) и неоцѣнимъ (inaestimabilis). Даже и въ томъ случаѣ, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Богѣ, мы все равно, по необходимости, должны вѣрить, что Онъ несравненно лучше того, что мы узнали о Немъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы мы увидѣли человѣка, который едва только можетъ видѣть искру свѣта или свѣтъ самой короткой свѣчи, и если бы этому человѣку мы захотѣли дать понятіе о ясности и блескѣ солнца, то, безъ сомнѣнія, мы должны были бы сказать ему, что блескъ солнца несказанно и несравненно лучше и прекраснѣе всякаго свѣта, видимаго имъ. Такъ и нашъ умъ. Хотя онъ и считается гораздо выше тѣлесной природы, однако, стремясь къ безтѣлесному и углубляясь въ созерцаніе его, онъ едва равняется какой-либо искрѣ или свѣчѣ,—и это до тѣхъ поръ, пока онъ заключенъ въ узы плоти и крови и, вслѣдствіе участія въ такой матеріи, остается относительно неподвижнымъ и тупымъ. А между всѣми духовными (intellectualibus), т.-е. безтѣлесными существами, какое же существо столь невыразимо и несравнимо превосходитъ всѣ прочія, какъ не Богъ? Дѣйствительно, природу его не можетъ созерцать и постигать сила человѣческаго ума, хотя бы это былъ чистѣйшій и свѣтлѣйшій умъ“¹⁾.

¹⁾ *Оригенъ. О началахъ.* Изд. Каз. Дух. Ак. Казань, 1899. Книга I, гл. I, § 5.

„Нѣтъ такой природы (по свидѣтельству ап. Іоанна), для которой Богъ былъ бы видимъ; апостоль не говоритъ, что Богъ, будучи видимъ по своей природѣ, недоступенъ только зрѣнію слабѣйшей твари, но что, по самой своей природѣ, Онъ не можетъ быть видимъ“¹⁾. „Нашъ умъ своими силами (per se ipsam) не можетъ созерцать Самого Бога, какъ Онъ есть, но познаетъ Отца всѣхъ тварей изъ красоты дѣлъ и великолѣпія вселенной. Итакъ, Бога не должно считать какимъ-либо тѣломъ или пребывающимъ въ тѣлѣ, но простою духовною природою (intellectualis natura), не допускающей въ себѣ никакой сложности. Онъ не имѣетъ въ себѣ ничего большаго или низшаго, но есть—съ какой угодно стороны—*μονάς* и такъ сказать *ἐνάς*... сложностью до нѣкоторой степени ограничивалась бы и нарушалась бы простота божественной природы“²⁾. Однимъ словомъ, „Богъ выше всего мыслимаго“ (*ἐπέκεινα τῶν νοητῶν*)³⁾.

V. Отцы церкви: св. Василій Великій, св. Григорій Богословъ, св. Григорій Нисскій (IV вѣкъ).

Отцы церкви (т. наз. каппадокійцы) выражаютъ собой, такъ сказать, среднюю линію богословскаго мышленія по вопросу о постижимости и непостижимости Божіей. Не подвергая вопроса философскому углубленію и разсматривая его преимущественно со стороны религіозно-практической, они считаютъ какъ бы само собою разумѣющеюся идею отрицательнаго богословія. Св. *Василій Великій* развиваетъ свои взгляды на этотъ вопросъ въ полемикѣ съ Евноміемъ, утверждавшимъ полную познаваемость сущности Божества въ понятіяхъ или, какъ они обычно выражаются въ этомъ спорѣ, въ именахъ Божіихъ, соответствующихъ этимъ по-

¹⁾ *Ibid.*, § 8.

²⁾ *Ibid.*, § 6.

³⁾ Увѣщ. къ мученичеству, 43. Ср. *А. А. Спасскій. Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ.* Т. I. Серг. Посадъ, 1906. Стр. 90—1.

нятіямъ ¹⁾. Такимъ опредѣленіемъ сущности Божіей Евномій считаетъ наименование *ἀγενεσία*, нерожденность, примѣняя его только къ первой ипостаси (отсюда арианские выводы Евномія относительно второй ипостаси, какъ не имѣющей этого свойства). Споря съ ученіемъ Евномія, св. Василий В. выставляетъ общее положеніе, что „нѣтъ ни одного имени, которое, объявъ все естество Божіе, достаточно было бы его выразить... Изъ именъ, сказуемыхъ о Богѣ, одни показываютъ, чтѣ въ Богѣ есть, а другіе напротивъ, чего въ Немъ нѣтъ. Ибо сими двумя способами, то-есть отрицаніемъ того, чего нѣтъ, и исповѣданіемъ того, что есть, образуется въ насъ какъ бы нѣкоторое отпечатаніе Бога“. „Сущность Божія для природы человѣческой недомыслима и совершенно неизреченна“ ²⁾. „Какая же гордость и надменность думать, что найдена самая сущность Бога всяческихъ!“ „Постиженіе сущности Божіей выше не только человѣковъ, но и всякой разумной природы“. „Самая сущность никому неудобозрима, кромѣ Единороднаго и Духа Св., а мы, возводимые дѣлами Божіими и изъ твореній уразумѣвая Творца, приобретаемъ познаніе о Его благодати и сущности“ ³⁾. Отвѣчая (въ письмѣ къ Амфилохію) на ухищренный вопросъ аномеевъ: „чему поклоняешься,—тому ли, что знаешь, или тому, чего не знаешь?“ Св. Василий Великій говоритъ: „кто утверждаетъ, что не знаетъ сущности, тотъ еще не признается, что не знаетъ Бога... Мы утверждаемъ, что познаемъ Бога нашего дѣйствованіемъ, но не даемъ общанія приблизиться къ самой сущности. Ибо, хотя дѣйствованія Его и до

¹⁾ По словамъ Сократа (*Socrati hist. eccles. lib. IV, стр. 7, цит. у Виктора Несмѣлова. Догматическая система Григорія Нисскаго. Казань, 1887, стр. 130*), Евномій считалъ себя въ правѣ сказать: „я знаю Бога такъ же, какъ и Онъ самъ Себя знаетъ“. Аэгій, ученикъ Арія, по словамъ Епифанія Кипрскаго, говорилъ: „я знаю Бога такъ же хорошо, какъ и самого себя“. (*Несмѣловъ, 129*).

²⁾ Творенія иже во святыхъ отца нашего св. Василия Великаго, изд. Моск. Дух. Акад., часть III, стр. 28, 36 (противъ Евномія).

³⁾ *Ibid.*, 31, 34, 35

насъ нисходятъ, однако же сущность Его остается неприступной“ ¹⁾. „Я знаю, что Богъ есть. Но чтѣ такое есть сущность Его, поставляю сіе выше разумнія. Поелику какъ спастись? чрезъ вѣру. А вѣра довольствуется знаніемъ, яко есть Богъ... Слѣдовательно, сознание непостижимости Божіей есть познаніе Божіей сущности, и поклоняемся достигнутому не въ томъ отношеніи, какая это сущность, но въ томъ, что есть сія сущность“ ²⁾.

Евномій не согласился однако съ толкованіемъ отрицательныхъ именъ Божіихъ у св. Василия В. и, не безъ нѣкотораго основанія, возражалъ: „я не знаю, какъ чрезъ отрицаніе того, что несвойственно Богу, Онъ будетъ превосходить творенія!.. Всякому разумному существу должно быть ясно, что одно существо не можетъ превосходить другое тѣмъ, чего оно не имѣетъ“ ³⁾. Вопросъ о значеніи отрицательнаго богословія въ его отношеніи къ положительному такъ и остался у св. Василия мало разъясненнымъ.

Св. Григорій Богословъ въ „словѣ о богословіи“ 2-мъ говоритъ: „Я шель съ тѣмъ, чтобы постигнуть Бога; съ этой мыслью, отрѣшившись отъ вещества и вещественнаго, собравшись, сколько могъ, самъ въ себя, восходилъ я на гору. Но когда простеръ взоръ, едва увидѣлъ задняя Божія (Исх. 33, 22—3) и то покрытый Камнемъ (I Кор. 10, 4), то-есть, воплотившимся ради насъ Словомъ. И приникнувъ нѣсколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Имъ самимъ, то-есть самою Троицею, созерцаю не то, что пребываетъ внутри первой завѣсы и закрывается херувимами, но одно крайнее и къ намъ простирающееся. А это, насколько знаю, есть то величіе, или, какъ называетъ божественный Давидъ, то *великолѣпіе* (Псал. 8, 2), которое видимо въ тваряхъ, Богомъ и созданныхъ и управляемыхъ. Ибо все то

¹⁾ Часть VII, стр. 139.

²⁾ Часть VII, 190. Въ письмѣ 190 къ Амфилохію, св. Василий Великій указываетъ, что мы не знаемъ и „что такое школа“, не знаемъ и сущности „Тимоея“, такъ и самихъ себя въ томъ же разумѣ и знаемъ, и не знаемъ.

³⁾ Несмѣловъ, 135.

есть задняя Божия, что послѣ Бога доставляетъ намъ познание о Немъ; подобно тому, какъ отраженіе и изображеніе солнца въ водахъ показываетъ солнцу слабымъ взорамъ, которые не могутъ смотрѣть на него, потому что живость свѣта поражаетъ чувство... „Уразумѣть Бога трудно, а изречь невозможно“,—такъ лобомудрствоваль одинъ изъ Эминскихъ богослововъ (Платонъ въ Тимей)... „Но какъ я разсуждаю, изречь невозможно, а уразумѣть еще болѣе невозможно. Ибо что постигнуто разумомъ, то имѣющему не вовсе поврежденный слухъ и тупой умъ объяснить можетъ быть и слово, если не вполне достаточно, то, по крайней мѣрѣ, слабо. Но обнять мысль столь великій предметъ совершенно не имѣютъ ни силъ, ни средствъ не только люди оцѣпенѣвшіе и преклоненные долу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые, равно какъ и всякое рожденное естество, для котораго этотъ мракъ,—эта грубая плоть, служить препятствіемъ къ уразумѣнію истины. Не знаю, возможно ли сіе природамъ высшимъ и духовнымъ, которыя, будучи ближе къ Богу и озаряясь всецѣлымъ свѣтомъ, можетъ быть, видятъ Его, если не вполне, то совершеннѣе и опредѣленнѣе насъ и притомъ, по мѣрѣ своего чина, одни другихъ больше и меньше“¹⁾.

Подобно св. Василию В., и св. Григорій говоритъ: „непостижимымъ же называю не то, что Богъ существуетъ, но то, что Онъ такое... Весьма большая разность—быть увѣрену въ бытіи чего-нибудь, и знать, что оно такое. Есть Богъ—творческая и содержательная причина всего; въ этомъ для насъ учителя—и зрѣніе, и естественный законъ... Для насъ явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью“²⁾. „Божество пребываетъ непостижимымъ не по зависти. Ибо зависть далека отъ Божия естества, безстрастного, единого благого и господственного, особливо

¹⁾ Творения иже во святыхъ отца нашего Григорія Богослова, Архиепископа Константинопольскаго, изд. 3-е, часть III, Москва, 1889 г., стр. 14—15.

²⁾ Ib., 16

зависть къ твари, которая для Бога драгоценнѣе другихъ, потому что для Слова что предпочтительнѣе словесныхъ тварей? Притомъ и самое сотвореніе наше есть верхъ благодати“¹⁾. „Поелику всякая разумная природа, хотя стремится къ Богу и къ первой причинѣ, однако же не можетъ постигнуть ее, по изъясненному мною; то, истаявая желаніемъ, находясь какъ бы въ предсмертныхъ мукахъ и не терпя сихъ мученій, пускается она въ новое плаваніе, чтобы или обратить взоръ на видимое и изъ этого сдѣлать что-нибудь богомъ, или изъ красоты и благоустройства видимаго познать Бога, употребить зрѣніе руководителемъ къ незримому, но въ великолѣпії видимаго не потерять изъ виду Бога. Отъ сего-то стали поклоняться, кто солнцу, кто лунѣ, кто множеству звѣздъ, кто самому небу вмѣстѣ съ свѣтилами, которымъ дали править въ мірѣ и качествомъ, и количествомъ движения, а кто стихіямъ: землѣ, водѣ, воздуху, огню“²⁾. Происхожденіе язычества св. Григорій объясняетъ здѣсь какъ „одно изъ ухищреній лукаваго, который самое добро обратилъ во зло, какъ есть много и другихъ примѣровъ его злотворности. Онъ, чтобы привлечь людей подъ власть свою, воспользовался ихъ невѣрно направленнымъ стремленіемъ найти Бога и, обманувъ въ желаемомъ, вода какъ слѣпца, ищущаго себѣ пути, разсѣялъ ихъ по разнымъ стремнинамъ и низринулъ въ одну бездну смерти и гибели“³⁾. Общая мысль о непостижимости Божией выражается и въ религиозной поэзіи св. Григорія. Такъ, первая „Пѣснь къ Богу“ читается такъ:

„О, Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мнѣ изречь о Тебѣ? какъ воспѣснословить Тебя слово? ибо Ты неизрѣкаемъ никакимъ словомъ. Какъ воззрѣть на Тебя умъ? ибо ты непостижимъ никакимъ умомъ. Ты единъ неизглаголанъ, потому что произвелъ все, изрекаемое словомъ! Ты единъ недовѣдомъ, потому что произвелъ

¹⁾ Ib., 21.

²⁾ Ib., 23—4.

³⁾ Ib., 25.

все; объемлемое мыслью. Тебѣ воздастъ честь все и одаренное и неодаренное разумомъ!.. Ты конецъ всего; Ты единъ все; Ты ни единъ, ни единое, ни все. О Всеименуемый! Какъ наименую Тебя, единого неизменнаго? Да и какой небесный умъ проникаетъ сквозь заоблачные покровы? Будь милосердъ, о Ты, Который превыше всего! ибо что иное позволено мнѣ изречь о Тебѣ¹⁾?

Главнымъ поводомъ для выраженія идеи апофатическаго богословія у св. Григорія Нисскаго является полемика его съ рационалистическимъ гностицизмомъ Евномія, которую онъ продолжалъ послѣ смерти своего друга, св. Василия Великаго²⁾. Для Евномія, какъ мы уже знаемъ, не представлялось сомнѣнія въ возможности адекватнаго, исчерпывающаго познанія божественной сущности помощью понятій („именъ“), и главнымъ такимъ понятіемъ являлась „нерожденность“³⁾. Въ спорѣ съ Евноміемъ св. Григорій занимаетъ вообще несвойственную ему позицію скептическаго номинализма въ теоріи познанія (въ ученіи объ „именахъ“): для того, чтобы отвергнуть неправомѣрное преувеличеніе, или, лучше сказать, ложное пониманіе соотношенія, существующаго между именемъ Божиимъ и существомъ Божиимъ у Евномія, св. Григорій отрицаетъ всякій реализмъ понятій — именъ и превращаетъ ихъ (подобно теперешнимъ „имеборцамъ“) въ простые знаки, придуманные человѣкомъ. Есть опасность, что съ этимъ ученіемъ подрывается основа и собственной величественной системы богословія св. Григорія Нисскаго, и потому въ гносеоло-

¹⁾ Часть 5, стр. 5.

²⁾ Общефилософскую характеристику этого спора см. въ моемъ очеркѣ „Смыслъ ученія св. Григорія Нисскаго объ именахъ Божіихъ“ (*Запросы Жизни*, Москва, 1914, пасхальный номеръ).

³⁾ „Подобно малолѣтнимъ и по-дѣтски, попусту занимаясь невозможнымъ, какъ бы въ какой-нибудь дѣтской ладони, заключаютъ непостижимое естество Божіе въ немногихъ слогахъ слова: нерожденность, защищаютъ эту глупость и думаютъ, что Божество только и таково, что можетъ быть объята человеческимъ разумомъ чрезъ одно наименованіе“ (Творенія иже во святыхъ отца нашего св. Григорія Нисскаго, т. VI. М., 1864, стр. 299. Опроверженіе Евномія, кн. XII).

гической теоріи именъ, выдвинутой имъ противъ Евномія, нельзя не видѣть полемическаго увлеченія и даже самопротиворѣчія²⁾. Однако независимо отъ номиналистическихъ преувеличеній въ гносеологіи, основная точка зрѣнія относительно недоступности Божества рациональному познанію и у св. Григорія совершенно совпадаетъ съ общимъ направленіемъ отрицательнаго богословія у другихъ св. отцовъ. „Богъ не можетъ быть объятъ ни именемъ, ни мыслию, ни какою-либо другою постигающею силою ума; Онъ пребываетъ выше не только человѣческаго, но и ангельскаго и всякаго премірнаго постиженія, — неизглаголанъ (*ἀρραστον*), неизречененъ (*ἀνεκφώνητον*), превыше всякаго означенія словами; имѣетъ одно только¹⁾ имя, служащее къ познанію Его собственной природы, именно что Онъ одинъ выше всякаго имени“¹⁾. „Въ человѣческой природѣ нѣтъ силы точно познать существо Божіе, а, можетъ быть, еще и мало это будетъ сказать объ одной человѣческой силѣ, но, если кто скажетъ, что и безтѣлесная тварь ниже того, чтобы вмѣстить и объять вѣдѣніемъ безконечное естество, конечно, не погрѣшитъ совершенно... и сила ангеловъ не далеко отстоятъ отъ нашей малости... Ибо велико и непреходимо разстояніе, которымъ несозданное естество отдѣлено отъ созданной сущности. Одно ограничено, другое не имѣетъ границъ; одно объемлетъ своей

¹⁾ Эта двойственность ученія св. Григорія справедливо отмѣчена въ изслѣдованіи В. Несмѣлова: *Догматическая система св. Григорія Нисскаго*. Казань, 1887, стр. 153: „внимательное чтеніе его (св. Григорія) твореній ясно показываетъ, что на самомъ дѣлѣ онъ мыслилъ нѣсколько иначе, чѣмъ говорилъ въ полемикѣ съ Евноміемъ. Всѣ его историческія сужденія имѣютъ свой надлежащій смыслъ только по отношенію къ такому же сужденію Евномія относительно полной постижимости сущности Божіей; безотносительно же къ этому сужденію, онѣ должны быть приняты съ большимъ ограниченіемъ“. Poleмика св. Григорія съ Евноміемъ содержится главнымъ образомъ въ 12 книгахъ „Опроверженія Евномія“, въ русскомъ изданіи его твореній, занимающихъ V и VI томы (особенное значеніе имѣютъ книга II и XII) Отчетливое и компетентное изложеніе спора Евномія съ свв. Василиемъ В. и Григоріемъ Н. см. въ цит. соч. В. Несмѣлова, I, гл. II—III.

²⁾ Опроверженіе Евномія, II (Несмѣловъ, 153), р. п. т. V, 271.

мѣрой, какъ того восхотѣла Премудрость Создателя, другое не знаетъ мѣры; одно связано нѣкоторымъ протяженіемъ разстоянія, замкнуто мѣстомъ и временемъ; другое выше всякаго понятія о разстояніи; сколько бы кто ни напрягалъ ума, столько же оно избѣгаетъ любознательности¹⁾. Вообще „Божество, по отношенію къ его естеству, остается недоступнымъ, недомыслимымъ, превышающимъ всякое разумѣніе, получаемое посредствомъ умозаключеній“²⁾.

Основной мотивъ апофатическаго богословія,—трансцендентность Бога твари и недоступность Его тварному сознанию, въ дальнѣйшемъ своеобразно вилетается въ положительное богословіе св. Григорія Нисскаго, въ его собственную догматическую систему.

VI. Areopagitica.

Настоящимъ отцомъ отрицательнаго богословія въ христіанской философіи и мистикѣ является таинственный авторъ (какъ обычно полагаютъ, начала V вѣка), творенія коего преданіе приписываетъ *Діонисію Ареопагиту*, мужу апостольскому, обращенному въ христіанство ап. Павломъ въ Афинахъ. Особенное значеніе здѣсь имѣетъ сочиненіе „О божественныхъ именахъ“, представляющее собой одну изъ вершинъ мистической спекуляціи. Подъ непосредственнымъ влияніемъ Ареопагита находится такой мыслитель, какъ св. Максимъ Исповѣдникъ (VII в.), написавшій и комментарий—*Scholia*³⁾—къ его сочиненіямъ. Вліяніе Ареопагита замѣтно на I Ск. Эриугенѣ, на Себ. Франкѣ, Эккегартѣ и его школѣ и др.⁴⁾ Сочиненія Ареопагита написаны съ большимъ подѣ-

¹⁾ Опров. Евн., XII, р. п. VI, 291—2

²⁾ *Ib.*, 319.

³⁾ См. въ патрологии Миня, сери греческихъ авторовъ, т. IV. Подлинныя сочиненія Діонисія Ареопагита, вмѣстѣ съ парафразами Пахимера, помѣщены въ III томѣ той же сери.

⁴⁾ Св. Діонисій Ареопагитъ оказывалъ вліяніе и на склонное къ чрезмѣрной рационалистической ясности католическое богословіе, даже въ лицѣ главы его — Томы Аквинскаго, объ этомъ можно судить — правда, не

емомъ, хотя и не свободны отъ нѣкоторой реторики. Излюбленнымъ его литературнымъ приемомъ является гипербола: богословствованіе всегда опредѣляется какъ *ὄμνησις*, понятія постоянно комбинируются съ *ὑπέρ*, *ἀ*—privativum, *αὐτο*—(ἢ *ὑπεροβικός* *ὑπάρξας*, ἢ *ὑπέρθεος* *θεότης*, ἢ *ὑπεράγαθος* *ἀγαθότης*, *ἀναγίσις* *αὐτοθεότης* и под.). Основная мысль, развиваемая въ сочиненіи „О божественныхъ именахъ“, состоитъ въ абсолютной трансцендентности и непознаваемости для насъ Божества. Разумъ, предоставленный своимъ силамъ, можетъ и долженъ итти только апофатическимъ путемъ, положительныя же опредѣленія Божества могутъ составлять только предметъ откровенія и содержатся въ Словѣ Божіемъ, гдѣ сообщаются различныя имена Божіи; анализу значенія этихъ именъ и посвященъ трактатъ. Поэтому моментъ апофатическій выраженъ у Діонисія съ непревзойденной силой и сосредоточенностью. „Вообще не слѣдуетъ ни думать, ни говорить о преестественномъ и таинственномъ божествѣ (*τῆς ὑπεροβίας καὶ κρυφίας θεότητος*) ничего, кромѣ того, что божественно открыто намъ въ словѣ Божіемъ“ (*De div. nom.*, I, 1, Migne, III, col. 583). Божество

по основному строенію его богословской системы, *Summa theologiae* (общедоступное изложеніе ученія Томы см. у *Sertillanges. Saint Thomas. I—II Pars* 1912), но по отдѣльнымъ его положеніямъ. Приводимъ для примѣра:

„Нужно пользоваться путемъ исключенія, въ особенности при разсмотрѣніи божественной сущности. Ибо божественная сущность своею безмѣрностью превосходитъ всякую форму, постигаемую нашимъ умомъ; такимъ образомъ мы не можемъ постигнуть ее чрезъ познаніе того, что она есть, но имѣемъ о ней лишь нѣкоторое понятіе чрезъ познаніе того, что она не есть“ (*Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam, quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit, et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus. notitiam cognoscendo quod non est*) (*Contra Gentes*, lib I, cap. XIV). Цит. у Леруа. Догматы и критика, стр. 29. Изд. „Пути“.

„О Богѣ мы не можемъ постигнуть то, что Онъ есть, а лишь что Онъ не есть, и какъ все остальное къ Нему относится“ (*non enim de Deo capere possumus, quid est, sed quid non est et qualiter alia se habeant ad ipsum*). (*Op. cit.*, I, I, с. XXX. Цит. у Леруа, 129. Здѣсь же см. сопоставленіе и другихъ мѣстъ изъ Томы Аквинскаго и ссылки его на Діонисія).

по благодати открывается чело́вѣку въ мѣру каждаго отдѣльнаго духа, но сама „пресущественная безпредѣльность лежитъ выше сущности (трансцендентна ей); выше умовъ превышающее умъ единство; недоступно всякому разсужденію единое, превосходящее разсужденіе; неизреченное для всякаго слова благо превыше слова; единство, единящее всякое единство, и пресущественная сущность, и умъ, недоступный уму, и слово неизрекаемое, безсловность, безразумность и безымянность, не соотвѣтствующая ничему изъ сущаго; виновное въ бытіи всего, само не будучи сущимъ, какъ трансцендентное всякой сущности“ (ib.). Для выраженія своихъ мыслей о божественномъ мы пользуемся символами (σμβόλοις) и аналогіями (ἀναλόγως). „Единое, непознаваемое, пресущественное (ὑπερούσιον), самоблагодное (αὐτοτάγαθον), именуемое тройственнымъ единствомъ, единобожественное (δμόθεον) и единоблагодное (δμοαγαθόν) невозможно ни высказать словомъ, ни понять умомъ,“ и приближеніе къ познанію должно совершаться путемъ абстрагирования ¹⁾ отъ всего сущаго (διὰ τῆς πάντων ὄντων ἀφαιρέσεως). Идя этимъ путемъ, мы неизбежно приходимъ къ апофатическому опредѣленію, что на языкѣ сущаго Божество есть „подлинное ничто“ ²⁾, αὐτὸ δὲ οὐδὲν (и именно οὐδὲν, а не μηδὲν), какъ

¹⁾ Св. Максимъ Исповѣдникъ слѣдующимъ образомъ комментируетъ понятие ὑπερουσίτης (S. Maximi scholia in lib. de div. nom., см. *Migne partologiae curs. compl. ser. graeca*, т. IV, col. 186—8). „Если οὐσία происходитъ отъ слова εἶναι, а εἶναι предполагаетъ нѣкоторое выведение, то οὐσία не можетъ быть въ настоящемъ смыслѣ приложимо къ Богу. Ибо Богъ превышаетъ (ὑπερκεῖται) всякую сущность, самъ не будучи чѣмъ-либо изъ сущаго, но превыше сущаго, и изъ Него же все сущее; ибо только для всѣхъ скрытое божество одного Бога есть изначальная божественная (θεαρχική) сила, которая управляетъ и т. наз. богами, и ангелами, и святыми людьми, а также она творитъ (δημιουργός) тѣхъ, кто чрезъ сопричастность становится богами, дѣйствительно, сама происходя изъ себя самой и безпричинно имѣя божество“ (ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀναίτιος αὐτοθεότης οὐσα).

²⁾ Св. Максимъ комментируетъ понятие αὐτὸ τὸ οὐδὲν: „что Богъ есть ничто (οὐδὲν), надо понимать въ томъ смыслѣ, что Онъ ничто (μηδὲν) изъ сущаго, ибо выше всего виновникъ всего, почему богословы говорятъ, что Богъ вездѣ и нигдѣ. Хотя Онъ нигдѣ, но все чрезъ Него, а въ Немъ, какъ не существующемъ, ничто (ὡς μὴ ὄντι μηδενί) изъ всего, и напротивъ все

изъятое изъ всего сущаго (ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένον), ибо оно выше всякаго качества, движенія, жизни, воображенія, представленія, имени, словъ, разума, размышленія, сущности, состоянія, положенія, единенія, границы, безграничности и всего существующаго“ (ib.) ¹⁾. Діонисій съ логической послѣдовательностью констатируетъ проистекающую отсюда антиномію религіознаго сознанія. „Богословы славятъ (ὑμνοῦσι) Божество какъ безымянное (ἀνόμιον) и всеимянное (ἐκ παντὸς ὀνόματος) (de d. n. I, 6, col. 596). „Какъ мы можемъ познавать Бога не мыслимаго, не воспринимаемаго чувствами и вообще не составляющаго чего-либо изъ сущаго? Мы познаемъ Бога, восходя отъ установленнаго имъ порядка мірозданія, представляющаго образы и подобія божественныхъ первообразовъ, восходя къ тому, что находится выше (ἐπέκεινα) всего путемъ отвлеченія отъ всего (ἀφαιρέσει) и возвышенія надъ всѣмъ (ὑπερουχῆ). Потому Богъ познается во всемъ и помимо всего; и въ видѣннйи познается Богъ, и въ невѣдѣннйи, и Ему присуши и мышленіе, и разумъ, и знаніе, и осязаніе, и ощущение, и представленіе, и фантазія, и имя, и все прочее, а вмѣстѣ Онъ не мыслится, не высказывается, не именуется, и не есть что-либо изъ сущаго, и не познается въ чѣмъ-либо сущемъ; и во всемъ есть все, и въ ничемъ ничто (ἐν οὐδενί οὐδὲν), и во всемъ познается всѣми, и ни въ чѣмъ никѣмъ“ (ἐξ οὐδενός οὐδενί) (de d. n., VII, 3, с. 872). „Онъ есть не то, но не есть и то, не есть въ одномъ мѣстѣ, но не есть и гдѣ-либо

въ Немъ, какъ вездѣ сущемъ; съ другой стороны чрезъ Него все, потому что Онъ самъ нигдѣ и наполняетъ все какъ всюду сущій“ (S. Maximi Scholia in l. de d. n., col. 204—5).

¹⁾ Св. Максимъ комментируетъ эту мысль такъ: „Онъ самъ есть виновникъ и ничто (μηδὲν), ибо все, какъ послѣдствие вытекаетъ изъ Него, согласно причинамъ какъ бытія, такъ и небытія; вѣдь само ничто есть лишнее (στέρησις), ибо оно имѣетъ бытіе чрезъ то, что оно есть ничто изъ сущаго, а не сущій (μὴ ὄν) существуетъ чрезъ бытіе и сверхбытіе (ὑπερεῖναι), будучи всѣмъ, какъ Творецъ, и ничто, какъ превышающій все (ὑπερβεβηκώς), а еще болѣе будучи трансцендентнымъ и сверхбытнмъ“ (ὑπεραβεβηκώς καὶ ὑπερουσίως ὄν) (S. Maximi Scholia in l. de d. n., col. 260—1).

въ другомъ. Но Онъ есть все, будучи виновникомъ всего... и выше всего, какъ пресущественно превосходящій (ὑπερουσίως ὑπερῶν) все. Потому все о немъ одновременно и высказывается (κατηγορεῖται), и Онъ есть ничто (οὐδέν) изъ всего... (De d. n., V, 8, с. 824.)

Познание Божества для человѣка, такъ же, какъ и для чиновъ ангельскихъ и для всякой твари, возможно лишь путемъ снисхождения Божества и отвѣтнаго восхождения твари, только черезъ сопричастіе (ταῖς μετοχαῖς μόνον), „само же Оно, насколько Оно есть въ себѣ, по своему собственному началу и свойству, выше ума, сущности и знанія“ (de d. n., II, 4, с. 641). Хотя св. Троица „сама находится во всемъ, но не все въ ней (καὶ γὰρ αὐτὴ μὲν ἅπασι παρέστι, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ παρέστι)“ (de d. n., III, 2, с. 680). Когда мы ее призываемъ священной молитвою и несквернымъ умомъ, готовымъ къ единенію съ божествомъ, тогда и мы въ ней присутствуемъ, ибо она не находится въ пространствѣ, чтобы быть вдали отъ чего-либо или переходить отъ одного къ другому“ (ib.). Діонисій говоритъ о любовномъ или эротическомъ влеченіи къ Богу и красотѣ (сознательно отождествляя ἀγάπη и ἔρως): „божественный эрость блага, благой, существуетъ черезъ благо. Самъ эрость сущаго, благотворящій, прегосподствуетъ въ благѣ преизбыточно“ (de d. n., IV, 7, с. 704). Божественная любовь выражается въ экстазѣ, любящіе не принадлежать самимъ себѣ, но любимымъ“ („Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, οὐκ ἐστὶ τοῦ εἶναι ἑαυτῶν ἐραστὰς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων“) (de d. n., IV, 13, с. 712). На крыльяхъ эроса, въ порывѣ экстаза совершается богопричастіе и богопознание, — удивительно смѣлая мысль у авторитетнаго церковнаго писателя, — такова основа эротической гносеологии у Діонисія.

Въ положительномъ богословіи, именно при анализѣ значенія и смысла именъ Божіихъ, Діонисій неизмѣнно указываетъ на трансцендентную, превышающую всякую сущность, природу Божества; поскольку она раскрывается въ данномъ имени Божіемъ, ἄ — privativum здѣсь уступаетъ мѣсто ὑπέρ, методъ отрицанія методу трансцендирования и

гиберболированія (per emendationem). Такъ, основное опредѣленіе Божества, какъ блага, сопровождается слѣдующимъ разъясненіемъ: „будучи только въ себѣ, оно не имѣетъ сущности и далеко превосходить сущность, будучи неживымъ, превосходить жизнь, и будучи неразумнымъ, превосходить мудрость“ (καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβαλῆ· καὶ τὸ ἄζῳον ὑπερέχουσα ζωῆ· καὶ τὸ ἄνοον ὑπερέχουσα σοφία) (de d. n., IV, 3, с. 647). Равнымъ образомъ и какъ красота, Божество „въ качествѣ всекрасоты есть и сверхкрасота“ (ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπερχαλόν) (IV, 7, с. 701). „Богъ имѣетъ въ избыткѣ пребываніе и сверхбытіе, превосходя всякое бытіе“ (καὶ γὰρ τὸ προεῖναι καὶ ὑπερεῖναι προέχων καὶ ὑπερέχων τὸ εἶναι πάν) (de d. n., V, 5, col. 820), изъ „αὐτοπεραγαθότης“ изливается все бытіе какъ таковое (V, 6).

Послѣднія главы *Мистическаго Богословія* (другого трактата Діонисія) даютъ какъ бы сводку отрицательнаго богословія. „Итакъ, мы говоримъ, что причина всего, будучи выше всего, не является лишенной ни сущности (ἀνούσιος), ни жизни, ни слова, ни разума“... Съ другой стороны „она не имѣетъ ни тѣла, ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни массы; она не имѣетъ мѣста, не видится, не доступна чувственному воспріятію; не чувствуется и не ошутима, не имѣетъ нестройности и смятенія вслѣдствіе матеріальныхъ влеченій, не немощна вслѣдствіе чувственныхъ порывовъ, не нуждается въ свѣтѣ, не знаетъ перемѣнъ, разрушенія, раздѣленія, лишенія, растяженія, ничего другого изъ области чувственныхъ вещей.

Разсуждая же въ восходящемъ направленіи (ἀνιόντες) скажемъ, что она не есть душа, или умъ, не имѣетъ ни фантазіи, ни представленія, ни слова, ни разумѣнія; не высказывается и не мыслится; не есть число, или строй, или величина, или малость, или равенство, или неравенство, или сходство, или несходство; она не стоитъ и не движется, не покоится и не имѣетъ силы, не есть сила или свѣтъ; не живетъ и не есть жизнь; не сущность, не вѣчность и не время; не можетъ быть доступна мышленію; не вѣдѣніе, не

истина; не царство и не мудрость; не единое, не единство (*ἐνότης*), не божество, не благодать, не духъ, какъ мы понимаемъ; не отцовство, не сыновство, вообще ничто изъ вѣдомага намъ или другимъ сущаго, не есть что-либо изъ не сущаго или сущаго, и сущее не знаетъ ея какъ такового (*οὐδὲ τὰ ὄντα γινώσκει αὐτὸν ἢ αὐτὴ ἐστίν*), и она не знаетъ сущаго какъ такового; и она не имѣетъ слова (*οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστίν*), ни имени, ни знания; ни тьма, ни свѣтъ; ни заблуждение, ни истина; вообще не есть ни утверждение (*θεῖος*), ни отрицаніе (*ἀφαιρέσις*); дѣлая относительно нея положительныя и отрицательныя высказыванія (*τῶν μετ' αὐτὴν θεσεῖς καὶ ἀφαιρέσεις ποιῶντες*), мы не полагаемъ и не отрицаемъ ея самой; ибо совершенная единая причина выше всякаго положенія, и начало, превосходящее совершенно отрѣшенное отъ всего (абсолютное) и для всего недоступное, остается превыше всякаго отрицанія“ (*καὶ ὑπὲρ πάσαν ἀφαιρέσιν ἢ ὑπεροχὴ τῶν πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων*) (*de mystica theologia*, cap. IV, V, Migne, ser. gr. III, col. 1045—8).

Единое, вселикое, безусловное *НЕ*,—абсолютное *НЕ*,—такое содержание отрицательнаго (апофатическаго) богословія Дюнисія Ареопагита. И, несмотря на явную близость съ неоплатонизмомъ, онъ идетъ дальше и судить радикальнѣй Плотина. Ибо, какъ мы уже знаемъ, Плотинъ, иля апофатическимъ путемъ, все еще оставляетъ понятіе единаго, какъ опредѣленіе абсолютнаго, между тѣмъ у Дюнисія, въ апофатическомъ аспектѣ, оно не есть ни единое, ни единство, но есть полное и окончательное *НЕ*—кто и *НЕ*—что.

VII. Св. Максимъ Исповѣдникъ (VII вѣкъ).

Въ возрѣвнѣяхъ этого глубокаго богослова восточной церкви, который все еще ждетъ оцѣнки и изученія ¹⁾, моментъ апофатическій играетъ первостепенную роль, отрицательное богословіе образуетъ подоснову положительна-

¹⁾ Краткій очеркъ ученія св. Максима Исповѣдника см. въ цѣнномъ изслѣдованіи *Александра Бриллиантова*. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. Спб., 1898, стр. 191—219.

го. Мы познаемъ Бога, лишь поскольку Онъ открывается намъ, но само существо Божіе остается за предѣлами человѣческаго постиженія. Этотъ мотивъ повторяется въ разныхъ произведеніяхъ св. Максима, и исчерпывающей перечень подобныхъ мѣстъ могъ бы составить задачу лишь спеціального изслѣдованія объ ученіи св. Максима. Не ставя предъ собой этой задачи, мы приведемъ его отдѣльныя сужденія ¹⁾.

„Богъ есть все, и ничто, и превыше всего: *ὁ μὲν ὦν τῶν ὄντων ἀληθῶς, καὶ πάντα χωρῶς ὦν καὶ ὑπὲρ πάντα ὁ θεός*“ ²⁾ „Единый, безначальный, непостижимый, вполне имѣющий всю мощь бытія, исключаетъ всякую мысль о времени и образѣ, какъ недоступный ни для кого и непознаваемый ничѣмъ изъ сущаго въ природныхъ представленіяхъ. Намъ невозможно познать бытіе Бога въ себѣ: Онъ ни есть ни начало, ни середина, ни конецъ, ничто другое изъ того, что познается естественно какъ слѣдующее изъ Него. Ибо Онъ неограниченъ, и недвиженъ, и безпредѣленъ, будучи безмѣрно выше (= абсолютно трансцендентенъ для) всякой сущности, мощи (потенци) и дѣйственности (энергии)... Богъ не есть сущность (субстанція—*οὐσία*); какъ разумѣется она просто или въ томъ смыслѣ, что она есть и начало; и не есть потенція, какъ разумѣется потенція просто или въ томъ смыслѣ, чтобы быть посредствующей (срединой, *μεσότης*); и не есть энергія, какъ разумѣется она просто или въ томъ смыслѣ, что она есть цѣль преднамѣчаемаго сообразно потенціи и вытекающаго изъ сущности движенія. Онъ есть бытіе, имѣющее сущность и остающееся превыше сущности (*ὄσιτοποιός καὶ ὑπερούσιος ὄνότης*), имѣющее мощь и остающееся превыше мощи, преисполненъ всякой дѣйственности и неисчерпаемости, словомъ, есть дѣйственный источникъ всякой сущности, мощи, дѣйственности, начала, середины и конца.

¹⁾ Всѣ цитаты изъ твореній св. Максима Исповѣдника дѣлаются по изданію Migne томы 90 и 91: S. P. N. Maximi Confessoris opera omnia (по изданію Комбефиса).

²⁾ Migne, 91, col. 1257 (Ambiguorum liber).

Все существующее называется мыслимымъ (νοούμενα), ибо имѣть принципы для своего объясненія, Богъ же зовется не мыслимымъ (οὐ νοούμενος), но лишь вѣруютъ въ него на основаніи (ἐκ) мыслимаго; поэтому ничто изъ того, что мыслится, не можетъ ни въ какомъ отношеніи итти въ сравненіе съ Нимъ“¹⁾.

Всякое мышленіе, рассуждаетъ св. Максимъ, предполагаетъ множественность (πληθος) или точнѣе двойственность (δυάς): мыслящее, которому соотвѣтствуетъ извѣстная энергія мысли и сущность (οὐσία); и предметъ мысли (ὕποκειμενον). Въ Богѣ же не можетъ быть мѣста этому раздвоенію, онъ есть „μονάς“, абсолютная единица, въ Немъ субъектъ и объектъ мышленія совпадаютъ. „Богъ по сущности своей (κατ' οὐσίαν) есть мышленіе (νόησις), притомъ цѣлостное (ὅλος) мышленіе, и только оно (μόνον); и самъ Онъ сущность, соотвѣтствующая этому мышленію (κατὰ τὴν νόησιν οὐσία), и цѣлостная сущность, и только она; и весь Онъ выше сущности, и весь Онъ выше мышленія, ибо есть и монада недѣлимая, неразложимая и простая“²⁾.

1) Migne, 90, col. 1084 α', β', δ', η' (Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia).

α'. Εἰς Θεός, ἀναρχος, ἀκατάληπτος, ὅλην ἔχων τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν διόλου· τὴν, τότε καὶ πῶς εἶναι παντάπασιν ἀποδοῦμενος ἔνοιαν, ὡς πᾶσιν ἄβατος, καὶ μηδενὶ τῶν ὄντων ἐ φυσικῆς ἐμράσεως διεγνωσμένος.

β'. Ὁ Θεός, οὐκ ἔστι δι' ἑαυτὸν, ὡς ἡμᾶς εἰδῆναι δυνατόν· οὐτε ἀρχῆ, οὐτε μεσότης, οὐτε τέλος, οὐτε τι σύνολον, ὑπερὸν τῶν τοῖς μετ' αὐτὸν φυσικῶς ἐνθεωρουμένων ἀρίστον γάρ ἔστι καὶ ἀνύλητος καὶ ἀπειρος, ὡς πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ὑπερέκεινα ἀπειρῶς ὄν.

δ'. Οὐκ ἔστιν ὁ Θεός οὐσία, κατὰ τὴν ἀπλῶς ἢ πῶς λεγομένην οὐσίαν, ἵνα καὶ ἀρχῆ· οὐτε δύναμιν κατὰ τὴν ἀπλῶς ἢ πῶς λεγομένην δύναμιν, ἵνα καὶ μεσότης· οὐτε ἐνέργεια, κατὰ τὴν ἀπλῶς ἢ πῶς λεγομένην ἐνέργειαν, ἵνα καὶ τέλος ἔσθι τῆς κατὰ δύναμιν προεπισσομένης οὐσιώδους κινήσεως· ἀλλ' οὐσιοποιεὶς καὶ ὑπερούσιος ὄνότης καὶ δυναμοποιεὶς καὶ ὑπερδύναμος ἴδρυσις· καὶ πάσης ἐνεργείας δραστηκὴ καὶ ἀτελε' ἔτης ἔστι· καὶ συντόμως εἰπεῖν πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας, ἀρχῆς τε καὶ μεσότητος· καὶ τελους ποιητικῆς.

η'. Πάντα τὰ ὄντα, νοούμενα λέγεται· τῶν ἐπ' αὐτὰ γνώσεων ἀναποδείκτους ἔχοντα τὰς ἀρχάς· ὁ δὲ Θεός, οὐ νοούμενος ὀνομάζεται· ἀλλ' ἐκ τῶν νοουμένων μόνον εἶναι πιστεύεται· διόπερ οὐδὲν τῶν νοουμένων αὐτῷ καθ' ὅτιον παραβάλλεται.

2) Ibid., col. 1167—17, πβ': αὐτός κατ' οὐσίαν νόησις ἔστιν ὁ Θεός καὶ ὅλος νόησις, καὶ μόνον· καὶ αὐτός κατὰ τὴν νόησιν οὐσία, καὶ ὅλος οὐσία καὶ μόνον· καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ὅλος, καὶ ὑπὲρ νόησιν ὅλος, διότι καὶ μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ἀμερῆς καὶ ἀπλῆ.

„То, что подлинно есть благо по сущности своей, не есть ни начало, ни цѣль, ни причина бытія, и не имѣть отношенія къ тому, что является источникомъ движенія къ причинѣ бытія“¹⁾. Богъ является вполне трансцендентнымъ міру—ὑπερούσιος, по часто повторяющемуся опредѣленію св. Максима. „Ὁ δὲ θεός ἀπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστὶ—Богъ просто и безпредѣльно выше всего сущаго“. Только вѣра и любовь открываютъ сердце воздѣйствию благодати, приобщающей челоуѣка къ жизни божественной. „Тотъ, кто мудро позналъ, какъ надо любить (ἐρᾶν) Бога, который превыше слова и знанія и всяческаго отношенія въ какомъ бы то ни было смыслѣ и свободенъ отъ природы (ἐξηρημένον καὶ φύσεως), кто оставитъ все чувственное и мыслимое, всякое время и вѣчность (αἰῶνα) и мѣсто, и вполне освободится наконецъ отъ всякой дѣйственности (ἐνεργείας), возбуждаемой чувствами, или словомъ, или умомъ, тотъ достигнетъ несказаннымъ и непостижимымъ образомъ божественной сладости, превосходящей слово и умъ; этотъ путь и слово вѣдомы только подающему такую благодать Богу и удостоившимся ее получить отъ Бога, здѣсь не привносится ничего природнаго или книжнаго, разъ уже все, что можетъ быть сказано или познано, совершенно преодолено и покрыто молчаніемъ“²⁾.

Недомыслимость и неизреченность содержанія религиозно-

1) Migne, 90, col. 1177 (Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute ac vitio, β'). Τὸ κατ' οὐσίαν κυρίως ἐν ἀγαθόν, ἐστὶ τὸ μῆτε ῥητὴν, μῆτε τέλος, μῆτε αἰτίαν τοῦ εἶναι, μῆτε τὴν οἰανόν κατὰ τὸ εἶναι πρὸς αἰτίαν τινὰ κίνησιν ἔχον.

2) Migne, 91, col. 1153 (Ambiguorum liber). ὁ δὲ Θεός ἀπλῶς καὶ ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστὶ, τὰ περιέχοντά τε καὶ περιεχόμενα... ἄρα σωφρόνως ὁ διαγνούς πῶς ἐρᾶν τοῦ Θεοῦ δεῖ, τοῦ ὑπὲρ λόγον καὶ γνῶσιν καὶ πάσης ὀπλῶς τῆς οἰασθήποτε παντάπασιν σγέσεως, ἐξηρημένου καὶ φύσεως, πάντα τὰ αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα χρόνον καὶ αἰῶνα καὶ τόπον ἀσχετῶς παρελεύσεται καὶ πάσης τελευταίον ὄλης τῆς κατ' αἰσθησιν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐνεργείας ἑαυτὸν ὑπερφωῶς ἀπογομνῶσας ἀρρήτως τε καὶ ἀγνώστως τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν θείας τερπνότητος ἐπιτεύεται, καθ' ἕν οἶδε τρόπον τε καὶ λόγον ἔ τὴν τοιαύτην δωρούμενος χάριν Θεός καὶ οἰαύτην παρὰ Θεοῦ λαβεῖν ἀξιωθέντες, οὐκέτι οὐδὲν φυσικόν ἢ γραπτὸν ἑαυτῷ συνεπικουζόμενος, πάντων αὐτῷ τῶν λεγθῆναι ἢ γνωσθῆναι υναμένων παντελῶς ὑπερβαθέντων καὶ κατασιγασθέντων.

мистическаго опыта — таковъ положительный итогъ отрицательнаго богословія и у св. Максима Исповѣдника. Конечно, онъ напоминаетъ и Плотина, и другихъ христіанскихъ и нехристіанскихъ мистиковъ. Погруженіе въ трансцендентное даетъ алогическую мистику, и это даже у столь сильнаго догматиста, столь яркаго представителя именно положительнаго, катафатическаго, догматическаго богословія, какимъ былъ св. Максимъ. Адогматическая мистика, по ученію св. Максима, однако, никоимъ образомъ не исчерпываетъ религіознаго опыта. Тому *НЕ*, къ которому ведетъ его отрицательное богословіе и мистика, сопутствуетъ *ДА* религіи, Слово, изрекаемое Божествомъ и громомъ своимъ исполняющее вселенную.

VIII. Св. Іоаннъ Дамаскинъ (VIII вѣкъ).

„Точное изложеніе православной вѣры“¹⁾, авторомъ коего обычно считается св. Іоаннъ Дамаскинъ, въ ученіи о богопознаніи находится въ явной связи съ творениями св. Діонисія Ареопагита и св. Максима Исповѣдника. Оно открывается (кн. I, гл. I) ученіемъ и неизреченности и непостижимости Божества. „Послѣ первой и блаженной природы (Божества) никто—не изъ людей только, но даже и изъ премірныхъ силъ, и самихъ, говорю, Херувимовъ и Серафимовъ—никогда не позналъ Бога, если кому не открылъ Онъ самъ“ (1—2). „Изъ относящагося къ ученію о Богѣ и воплощеніи какъ не все неизреченно, такъ и не все можетъ быть выражено рѣчью; и не все недоступно познанію, и не все доступно ему“ (3). „Что Богъ *есть*, ясно. А *что* Онъ по существу и природѣ, это совершенно непостижимо и неизвѣстно“ (7). Такія опредѣленія, какъ, напр., безтѣлесность, „не показываютъ существа Его, подобно тому, какъ не показываютъ и (выраженія): нерожденное и безначальное, и неизмѣняемое и нетлѣнное, и то, что го-

ворится о Богѣ или о бытіи Божіемъ, ибо это обозначаетъ не то, *что* Онъ *есть*, но то, *что* Онъ *не есть*. Однако сказать о Богѣ, *что* Онъ *есть* по существу, невозможно. Скорѣе болѣе свойственно говорить (о Немъ) чрезъ удаленіе всего. Ибо Онъ не *есть* что-либо изъ сушаго: не какъ не сущій, но какъ сущій выше всего, что существуетъ, и выше самого бытія. Ибо, если знанія (относятся къ) тому, что существуетъ, то что превышаетъ знаніе во всякомъ случаѣ будетъ выше и дѣйствительности. И, наоборотъ, то, что превышаетъ дѣйствительность, выше и знанія. Итакъ, Божество безпредѣльно и непостижимо.

И только это одно: безпредѣльность и непостижимость въ Немъ, постижимо. А что говоримъ о Богѣ утвердительно, показываетъ не природу Его, а то, что—около природы. Назовешь ли ты Его благимъ или праведнымъ или мудрымъ, или чѣмъ бы то ни было другимъ, ты скажешь не о природѣ Бога, но о томъ, что—около природы. Также нѣкоторое, что о Богѣ говорится утвердительно, имѣетъ значеніе превосходнаго отрицанія, какъ, напр., говоря о *мракѣ* въ отношеніи къ Богу, мы разумѣемъ не *мракъ*, но то, что не *есть* свѣтъ, а выше свѣта; и говоря о свѣтѣ, разумѣемъ то, что не *есть* *мракъ*. (9) „Божество—просто и несложно. То же, что состоитъ изъ многаго и различнаго, сложно. Итакъ, если несозданность, и безначальность, и безтѣлесность, и безсмертіе, и вѣчность, и благость, и творческую силу, и подобное мы назовемъ существенными различіями въ Богѣ, то состоящее изъ столь многаго не будетъ просто, но сложно, что (говорить о Божествѣ) дѣло крайняго нечестія. Поэтому должно думать, что каждое въ отдѣльности изъ того, что говорится о Богѣ, означаетъ не то, *что* Онъ *есть* по существу, но показываетъ или то, *что* Онъ не *есть*, или нѣкоторое отношеніе къ чему-либо изъ того, что Ему противопоставляется, или что-либо изъ сопровождающихъ Его природу или дѣятельность“ (27—8).

Особой оригинальности или философской ясности сужденія автора „Изложенія православной вѣры“ не имѣютъ,

¹⁾ См. русский переводъ Александра Бронзова. Спб., 1894, съ предисловіемъ и примѣчаніями. Всѣ цитаты сдѣланы по этому переводу.

сравнительно съ учениями свв. Діонисія Ареопагита и Максима Исповѣдника, однако высокій вѣроучительный авторитетъ этого произведенія заставляеть съ особеннымъ вниманіемъ относиться къ его идеямъ, въ частности и по вопросу объ „апофатическомъ“ богословіи. Приведенныя сужденія даже текстуально близки къ соотвѣтственнымъ мѣстамъ изъ сочиненій Ареопагита, свв. Максима, Василія Великаго и др.

IX. Св. Григорій Палама (XIV вѣкъ).

Въ твореніяхъ св. Григорія Паламы ¹⁾ мы наблюдаемъ дальнѣйшее развитіе идей отрицательнаго богословія, въ связи съ знаменитыми спорами о *Θαωρскомъ свѣтѣ*, которые велись между сторонниками св. Григорія съ одной стороны (такъ назыв. исихастами), и послѣдователями Варлаама и Акиндина съ другой, и окончились церковнымъ осужденіемъ послѣднихъ. Вопросъ поставленъ былъ такъ: представляетъ ли свѣтъ, осіявшій Христа на *Θαωρѣ* и видѣнный апостолами, прямое *δυνάμει* Божіе, Его „энергію“ (*ἐνέργεια*), несозданную и вѣчную, или же онъ есть только чувственное знаменіе въ доступной для грубаго пониманія учениковъ формѣ? (Теперь сказали бы: имѣеть ли онъ онтологическое значеніе или же есть лишь „психологизмъ“?)

Этимъ поставленъ былъ и болѣе общій вопросъ: существуетъ ли несозданная, слѣдовательно, вѣчная божественная энергія, которою Богъ открывается людямъ, единая, но многообразная и многолика, нераздѣльная, но раздѣляющаяся для приобщающихся ея благодатному воздѣйствію, или же Богъ непосредственно открывается людямъ, употребляя для этого тварныя, во времени созидаемыя

¹⁾ Сочиненія св. Григорія Паламы, см. Migne's Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 150 (по этому изданію дѣлаются всѣ ссылки). Ср. *Еп. Алексій*. Византійскіе церковные мистики XIV вѣка. Казань, 1906. Исторію исихастовъ и паламитскихъ споровъ (вмѣстѣ съ документами) см. у *Еп. Порфирія (Успенскаго)*. Исторія Аѳона. Часть III. Отд. I, 1, отд. III, 1—2. Спб., 1892.

средства? Св. Григорій Палама развивалъ въ своихъ сочиненіяхъ, опираясь на труды своихъ предшественниковъ, ученіе о *трансцендентной сущности* Божіей, Его *ουσία*, и раскрывающейся въ мірѣ Его мощи—*δύναμις* и дѣйственности—*ἐνέργεια*. Богъ осуществляетъ Себя какъ Богъ въ своей энергіи или энергіяхъ, ученіе же объ Его *ουσία* характеризуется чертами отрицательнаго богословія, ибо *ουσία* остается вполне недоступна, трансцендентна для тварей, не только для человѣка, но и для ангеловъ. „Пресущественность Божія (*τὴν ὑπερουσιότητα τὴν θεϊαν*) не можетъ быть ни названа словомъ, ни понимаема, ни созерцаема какимъ бы то ни было образомъ, она превосходитъ все и выше познанія (*ὑπεράνωστον*), она пребываетъ недосыгаема и для необъятной силы выше небесныхъ умовъ, для всѣхъ оставаясь совершенно и навсегда непостижимой и неизреченной. И никакимъ именемъ не можетъ быть она названа ни на языкѣ (*κατά*) нынѣшняго вѣка, ни будущаго; не можетъ ее выразить никакое слово (*λόγος*), рождающееся въ душѣ или произносимое устами; не достигаетъ ея никакое чувство или помысленіе (*ἐπαφή τις αἰσθητῆ ἢ νοερά*); не можетъ быть она выражена никакимъ образомъ (*φαντασία*). Развѣ только кто назоветъ ее непостижимѣйшею совокупностью отрицаній (*ἐξ ἀποφάσεων τελεωτάτην ἀκαταληψίαν*), какъ самое высшее абстрагированіе отъ (*ὑπερουχικῶς ἀφαιρουμένην*) всего, что есть, и всего, что говорится. Поэтому и нельзя, собственно говоря (*χωρίως*), назвать по-настоящему ни самую сущность (*ουσίαν*), ни ея природу, сознавая эту истину превыше всякой истины. Хотя въ то же время она есть причина всего, и все существуетъ отъ нея и ради нея, и сама она, существуя раньше всего и просто и неограниченно (*ἀπλῶς καὶ ἀπεριορίστως*), предназначила въ себѣ все, она должна именоваться во всемъ (*ἐκ πάντων*), однако не въ собственномъ смыслѣ“ (*χωρίως*). ¹⁾

„Сущность (*ουσία*) Бога совершенно именуема, такъ

¹⁾ *Gregori Palamae dialogus qui inscribitur Theophanes Sive de divinitatis et rerum divinarum communicabilitate et incommunicabilitate*. Migne, 150, col. 937.

какъ и совершенно непостижима... Какъ неименуемая, она имѣетъ ти недоступна причастности (*ἀμέθεκτος*), ибо пребываетъ прѣвыше причастности“ (*ὐπὲρ μέθεξιν*)¹⁾. И самое бытіе Божіе познается относительно не сущности, но лишь энергій: „не изъ сущности энергія, но изъ энергіи познается сущность, что она *есть*, но не *что* она есть. Поэтому и Богъ не изъ сущности, но изъ провидѣнія Своего познается въ Своемъ бытіи. На основаніи этого различается и отъ сущности энергія, ибо она есть показуемое, сущность же есть показуемое чрезъ нее въ своемъ бытіи“²⁾.

„Всякая природа какъ нельзя болѣе далека и совершенно чужда божественной природѣ. Если же Богъ природа, то все другое не есть природа; если же все другое есть природа, то Онъ не природа, такъ же какъ не есть и сущее (*ὄν*), если другое есть сущее. Если же Онъ есть сущій, то другое не сущее... Хотя Богъ есть и называется природой всего сущаго, ибо все Ему причастно, и существуетъ въ силу этой причастности, но не причастности (*μεθέξει*) къ Его природѣ, а къ Его энергіямъ. Такимъ образомъ Онъ есть и сущность сущаго (*ἀυτότης τῶν ὄντων*), и форма въ формахъ, какъ основа формъ (*εἰδεάρχης*), и мудрость мудрствующихъ, и вообще все во всемъ (*ἀπλῶς τὰ πάντα πάντων*); и не есть природа, ибо выше всякой природы, не есть сущій, ибо выше всего сущаго; и не есть сущій и не имѣетъ формы, ибо есть выше формы“³⁾.

Различіе между *οὐσία* и *ἐνέργεια* совпадаетъ съ границами между отрицательнымъ и положительнымъ богословіемъ: *οὐσία* соотвѣтствуетъ трансцендентному существу Божію, *ἐνέργεια* есть Его проявленіе въ мірѣ. „*Θεοτιμῆ*. Ты говоришь, что энергіей Богъ сообщается сообщающимся съ Нимъ (*μετέχεσθαι παρὰ τῶν μετέχόντων*). *Θεοφανῆ*. Насколько возможно. *Θεοτιμῆ*. А въ отношеніи сущности тотъ же самый

¹⁾ *Eiusdem Gregorii physica, theologica, moralia et practica capita* CL. Migne, 150, col. 1221.

²⁾ *Ibid.*, 1220.

³⁾ *Ibid.*, 1176.

Богъ недоступенъ общенію (*ἀμέθεκτος*)? *Θεοφανῆ*. Разумѣется“¹⁾. На этомъ основаніи, какъ понятіе, строго говоря, отрицательное или предѣльное, *οὐσία* оказывается единой, нераздѣльной и простой, „божественныя же энергіи множественны и разнообразны“ (*ποικίλαι*). Энергія оказывается средствомъ сообщенія *οὐσία*, при чемъ ея многоликость подобна многимъ лампадамъ, возжигаемымъ отъ огня, она „не тріпостасна въ этомъ смыслѣ, но тысячепостасна“²⁾. И однако вслѣдствіе недѣлимости Божества въ Его *οὐσία*, каждый образъ божественной энергіи, каждый ея лучъ общается *всѣ* Божество: „несообщимость сущности (*οὐσία*) нисколько не препятствуетъ тому, что чрезъ каждую изъ энергій сообщается весь Богъ... ибо нетѣлесное не дѣлится тѣлесно... Поэтому тѣ, кто способны сдѣлались къ воспріятію божественной и боготворящей энергіи, сдѣлались способны къ воспріятію самого Бога“³⁾. Это опредѣленіе приводитъ, такимъ образомъ, къ чистой антиноміи: „сверхсущностная сущность оказывается совершенно недѣлимой, а божественная энергія Бога нераздѣльно дѣлящею (*ἀμερίστος δὲ μερίζουσα*)“⁴⁾. При этомъ божественныя энергіи не могутъ быть приурочиваемы къ отдѣльнымъ вѣпостасямъ св. Троицы, но являются общи для всѣхъ. „Мощь (*δύναμις*) и энергія общи тріпостасной природѣ и дѣйствуютъ во внѣ и дѣлятся на тысячи. Ибо всемошно (*πανταδύναμον*) Божество“⁵⁾. Такимъ образомъ, рѣзкая граница проводится

¹⁾ *Ibid.*, 929.

²⁾ *Ibid.*, 941.

³⁾ *Ibid.*, 936. Ср. изложеніе ученія св. Григорія Паламы въ цит. соч. еп. Порфирія Успенскаго. *Исторія Авоны*, ч. III, отд. 2-е, стр. 234—7.

⁴⁾ *Ibid.*, 941.

⁵⁾ *Ibid.*, 941. Ср. цит. у еп. Порфирія (цит. соч. 266—70). „Сказаніе о томъ, какъ недугуютъ послѣдователи Варлаама и Акиндина“: „мы говоримъ согласно ученію святыхъ, что и божеское существо, какъ несообщимое и невидимое, превыспреннѣе посылаемыхъ изъ него озареній и дѣйствій и дарованій, кои даетъ и сообщаетъ святымъ св. Троица: Отецъ и Сынъ и св. Духъ, ибо всѣ божескія энергіи и дары общи тремъ поклоняемымъ вѣпостасямъ... Существо божественное превыспреннѣе сообщаемыхъ изъ него энергій и даровъ, яко причина (*αἰτία*) ихъ и источникъ. То-есть причина, а эти по-

между понятіемъ *ousia* и понятіемъ св. Троицы, какъ сущаго въ Себѣ Бога, и между божественными энергіями, но, въ свою очередь, не менѣе глубокая граница существуетъ между этими несозданными (*ἀχριστος*) энергіями и тварнымъ, созданнымъ бытіемъ, къ которому приравнивали ихъ валамиты. Энергія есть Божество, цѣлое и единое въ каждомъ лучѣ своемъ, Божество, дѣйствующее, открывающееся *ad extra*. Ученіемъ о божественныхъ энергіяхъ ставится рядъ принципиальныхъ вопросовъ, съ которыми намъ еще придется имѣть дѣло въ дальнѣйшемъ изложеніи, здѣсь мы ограничиваемся пока указаніемъ мотива отрицательнаго богословія, въ немъ заключающагося.

Х. Іоаннъ Скотъ Эригена (IX вѣкъ).

I. Ск. Эригена, этотъ глубокой мыслитель IX вѣка, который представляетъ огромный религиозно-философскій интересъ и для нашего времени ¹⁾, въ вопросѣ объ отрицательномъ богословіи сознательно примыкаетъ къ св. Максиму Исповѣднику и Діонисию Ареопагиту, оказавшимъ на него особенное вліяніе. Ссылаясь на обоихъ этихъ мыслителей, онъ и самъ различаетъ „апофатическое и катафатическое богословіе“ ²⁾. „Всѣ обозначенія, помощью которыхъ путемъ утвержденій одѣваютъ Божество, путемъ отрицанія могутъ быть снова сняты... Какъ говорится въ первомъ

слѣдствія (*ἐξ ἐκείνης αἰτίας*) (sic)... Подобно думай и о божескомъ существѣ и о божескихъ энергіяхъ. Какowymi назовешь ихъ, таковыми наречешь и существо Божье. Если несозданны энергіи, то несоздано и это существо, а ежели созданны, то создано и оно, такъ какъ энергіи неотдѣлимы отъ существа“ (греческій текстъ приведенъ въ приложеніяхъ къ цит. соч., см. стр. 823).

¹⁾ На русскомъ языкѣ см. монографію объ Эригенѣ: *Александръ Бриллиантовъ*. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригена. Спб., 1898.

²⁾ *De divisione naturae*, lib. II, cap. 30; col. 599. Сочиненія Эригена, собранныя Флоссомъ, см. въ коллекціи Migne, *scriptores latini*, 122 томъ, по которому дѣлаются всѣ ссылки. Существуетъ нѣмецкій переводъ Л. Ноака *L. Sc. Erigena. Ueber die Eintheilung der Natur. Philosophische Bibliothek*, B-de 86—87.

случаѣ, можно такимъ образомъ называть Бога, не говоря, что это собственно совершается, напротивъ, во второмъ случаѣ говорится, что это не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, хотя и можно такъ называть Бога“ ¹⁾. Общее содержаніе отрицательнаго богословія, развиваемаго преимущественно въ первой и отчасти во второй книгѣ *De divisione naturae*, основнаго трактата Эригена, послѣдній опредѣляетъ такъ: въ немъ выясняется, что „Бога *Ничто* изъ всего, что существуетъ и чего не существуетъ, не выражаетъ въ Его сущности, что и самъ Онъ совершенно не знаетъ, что Онъ есть, ибо Онъ никоимъ образомъ не можетъ быть опредѣляемъ по величинѣ или свойству, ибо ничто не подходитъ къ Нему и самъ Онъ ничѣмъ не постигается, и что самъ Онъ въ томъ, что существуетъ и не существуетъ, собственно говоря не выражается въ самомъ себѣ,—родъ незнанія, превосходящій всякое знаніе и пониманіе“ ²⁾.

Слѣдуя уже знакомымъ намъ путемъ мысли отрицательнаго богословія, Эригена показываетъ недостаточность всѣхъ опредѣленій Божества. „Богъ называется сущностью, но собственно Онъ не есть сущность, потому что послѣдней противостоитъ ничто, Онъ же выше сущности. Также называется Онъ благомъ, но и этимъ Онъ не является въ собственномъ смыслѣ, ибо благу противостоитъ зло, а Онъ болѣе чѣмъ благо или сверхблаго... Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ истиной, ибо и послѣдней противостоитъ ложь, и потому Богъ не есть истина, но болѣе, чѣмъ истина и сверх-истина. Такое же положеніе вещей имѣемъ мы и относительно остальныхъ божественныхъ

¹⁾ *De div. nat.*, l. I, c. 14, col. 459. *Op. lib. I, cap. 76, c. 522 A.*

²⁾ *De div. nat.*, l. II, c. 30, col. 599. *Ipsum Deum. nullum eorum, quae sunt, et quae non sunt, in sua essentia intelligere diximus, quia omnem superat essentiam, ipsumque, quid ipse sit, quoniam nullo modo definitur, et quantus et qualis sit, quia nihil ei accidit, et in nullo intelligitur, omnino ignorare, ac per hoc seipsum in his quae sunt, et quae non sunt, comprehendi penitus negare, quae species ignorantiae omnem scientiam superat et intellectum.*

именъ. Въдъ не въ собственномъ смыслѣ называется Онъ и вѣчностью, ибо послѣдней противостоитъ временность, но Онъ болѣе, чѣмъ вѣченъ, и есть сверхвѣчность. Подобный же случай имѣемъ мы и относительно мудрости, которая потому не можетъ быть приложима къ Богу въ собственномъ смыслѣ, что мудрости и мудрому противостоитъ глупость и глупецъ; слѣдовательно, правильнѣе и вѣрнѣе Онъ будетъ именоваться болѣе, чѣмъ мудрымъ, или сверхмудростию. Также Онъ больше чѣмъ жизнь, ибо жизни противостоитъ смерть. Такъ же стоитъ дѣло и съ свѣтомъ, которому противостоитъ тьма¹⁾.

Но и такія опредѣленія Божества, какъ *сверхсущность*, *сверхмудрость*, разныя словосочетанія съ ὑπέρ, излюбленныя столь ими злоупотребляющимъ Ареопагитомъ, очевидно, суть тоже лишь замаскированныя отрицанія, „по звуку это утвержденія, а по смыслу они имѣютъ отрицательное значеніе“. Напримѣръ, „если кто говоритъ, что нѣчто выше сущности, разумѣетъ не то, что оно есть, но что не есть“²⁾.

На этомъ основаніи понятно, почему Богъ въ богословіи обозначается иногда именемъ *Ничто*. „Я полагаю, что этимъ именемъ обозначается невыразимая и недоступная ясность невѣдомой божественной Благости, которая понимается сверхсущностно и сверхприродно въ себѣ самой, ни есть,

¹⁾ De div. nat., lib. I, cap. 14, col. 459—60. „Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil; ὑπερούσιος igitur est, id est superessentialis. Item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est; bonitati enim malitia opponitur; ὑπερόρατος igitur, plusquam bonus, et ὑπεραγαθότης, id est, plusquam bonitas... Veritati etenim falsitas opponitur, ac per hoc veritas proprie veritas non est; ὑπεραληθής igitur est, et ὑπεραλήθεια, plusquam verus, et plusquam veritas. Eadem ratio in omnibus divinis nominibus observanda est. Non enim proprie dicitur aeternitas, quoniam aeternitati temporalitas opponitur; ὑπεραιώνιος igitur est, et ὑπεραιωνία, plusquam aeternus et plusquam aeternitas. De sapientia quoque nulla alia occurrit ratio, ideoque proprie de Deo praedicari non est arbitrandum, quoniam sapientiae et sapienti insipientis et insipientia oppugnant; proinde ὑπερσοφός, id est, plusquam sapiens, et ὑπερσοφία, plusquam sapientia, recte vereque dicitur. Similiter plusquam vita est, siquidem vitae mors opponitur. Eodem modo de luce intelligendum est; nam luci tenebrae obstant“.

²⁾ De div. nat., lib. I, cap. 14, col. 462.

ни была, ни будетъ быть. Она не познается ни въ какой существующей сущности, ибо она превосходитъ все. Только чрезъ то, что она несказаннымъ образомъ нисходитъ въ сущее, становится она постижима для духовнаго ока какъ таковая, и она же одна обрѣтается во всемъ какъ бытіе, есть, была и будетъ быть. Мыслимая какъ непостижимая, она не безъ основанія называется въ особенномъ смыслѣ Ничто. Насколько же она въ своихъ богоявленіяхъ начинаетъ становиться видимой, говорится, что она изъ ничто переходитъ въ нѣчто. Именно, насколько она должна считаться превосходящей всякую сущность, она будетъ познаваться во всякой сущности, а потому всякая видимая и невидимая тварь можетъ быть названа божественнымъ явленіемъ. Ибо сверху до низу, т.-е. отъ небесныхъ сущностей до низшихъ тѣлъ этого міра всякій порядокъ природы постольку приближается къ божественной ясности, проникаетъ какъ пониманіе въ сокровище¹⁾. Потому недоступная ясность силъ небесныхъ часто называется въ богословіи тьмою, чему не надо удивляться, ибо и высшая мудрость сама, которой близки эти силы, часто обозначается тьмою“ (III, сар. 19).

Въ дальнѣйшемъ развитіи той же мысли Эриугена подробно (въ книгахъ I и II) останавливается на выясненіи того, что къ Божеству совершенно не приложимы категоріи мышленія (которыхъ, вслѣдъ за Аристотелемъ, онъ насчитываетъ десять: сущность, количество, качество, отношеніе, положеніе, состояніе (habitus), мѣсто, время, дѣйствіе, страданіе). „Для такой природы, которая не можетъ быть ни высказана, ни мыслима, для насъ бесполезны категоріи... Если бы онѣ были приложимы къ Божеству, Богъ долженъ бы необходимо подпасть подъ родовое понятіе, между тѣмъ какъ Онъ не есть ни родъ, ни видъ, ни нѣчто случайное“²⁾.

¹⁾ Впрочемъ, по Эриугену, „и небесныя силы необходимо несвободны отъ незнанія, и имъ остаются невѣдомы тайны божественной мудрости“ (II, сар. 28).

²⁾ De div. nat., lib. I, 33, cap. 15, col. 463. (Cf. lib. II, cap. 28, col. 585). „Clare conspicio, nulla ratione categorias de natura ineffabili proprie posse prae-

„Если, напримѣръ, спрашиваютъ о Богѣ, что Онъ есть, развѣ тогда не ищутъ свойственнаго Ему опредѣленнаго состоянія? И если отвѣчаютъ, что Онъ есть то или то, развѣ тѣмъ не останавливаются на опредѣленномъ и ограниченномъ состояніи?“ „Вѣдь все, о чемъ можно высказать или помыслить, что оно есть, не можетъ превзойти области сущаго, но должно по праву разсматриваться или какъ часть въ цѣломъ, или какъ наличное въ своихъ частяхъ цѣлое, или какъ форма въ родѣ, или какъ наличный въ своихъ формахъ родъ, или какъ видъ въ частностяхъ, или какъ все охватывающее это единство. Между тѣмъ, это далеко отстоитъ отъ простой и неопредѣлимой истины божественной природы, которой не соотвѣтствуетъ ничто изъ всего сущаго. Ибо она не есть ни цѣлое, ни часть, потому одинаково называется и частью и цѣлымъ, ибо ею создано каждое цѣлое и всякая часть всѣми путями. Такъ же не существуетъ божественная природа ни какъ родъ, ни какъ форма, ни какъ видъ, ни какъ частность, ни какъ всеобщая или особенная сущность, но въ то же время о ней высказывается все это, ибо лишь отъ нея это получаетъ способность существованія. Также будетъ, если назвать ее совокупностью всего этого, хотя она превосходитъ сумму сотворенныхъ вещей своимъ безграничнымъ величіемъ, ибо все это создано ею. Какъ же можно понять саму божественную природу, что она есть, если она есть Ничто?“¹⁾ (Quomodo igitur divina natura seipsum potest intelligere, quid sit cum nihil sit?) Изъ этого уже знакомаго намъ опредѣленія апофатическаго богословія о томъ, что Богъ есть Ничто, не въ смыслѣ отрицанія, не въ смыслѣ недостаточности всякаго утверждения, Эриугена дѣлаетъ смѣлый и парадоксальный выводъ, что Богъ не знаетъ самою себя. „Богъ не знаетъ, что Онъ такое, ибо Онъ не есть нѣчто; Онъ не-

dicari. Nam si aliqua categoriarum de Deo proprie praedicaretur, necessario genus esse Deus sequeretur. Deus autem nec genus, nec species, nec accidens est. Nulla igitur categoria proprie Deum significare potest“.

¹⁾ De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 589.

понятенъ во всякомъ нѣчто, какъ для самого себя, такъ и для всякаго разума... Богъ самъ въ себѣ самомъ совершенно не знаетъ, что Онъ не есть, но такъ же не знаетъ себя и какъ сущаго. Такимъ образомъ Онъ не знаетъ, что есть Онъ самъ, т.-е. Онъ не знаетъ, что Онъ есть нѣчто, ибо Онъ познаетъ, что Онъ вовсе не принадлежитъ къ той области, которая въ какомъ-либо смыслѣ можетъ быть познана и о которой можно высказать или помыслить, что она есть“¹⁾. Ни одна изъ 10 категорій, устанавливающихъ „нѣчто“ познаваемое, неприложима къ Богу. „Ты видишь поэтому, съ какимъ основаніемъ говорится о Богѣ: Онъ не знаетъ, что все, включающееся въ 10 категорій, существуетъ въ Его природѣ, ибо послѣдняя, очевидно, существуетъ единственно своею исключительно возвышенною и неограниченною силою. Ибо то, что является неограниченнымъ во всѣхъ направленіяхъ, неограниченно по сущности, силѣ и дѣйствию, сверху и снизу, т.-е. съ начала и съ конца. Ибо по существу оно непостижимо, по силѣ непонятно, по дѣятельности неограниченно, безъ начала сверху и безъ конца снизу, словомъ, коротко говоря, во всѣхъ направленіяхъ неограниченно“²⁾.

Но въ то же время ясно, что „подъ божественнымъ незнаніемъ слѣдуетъ разумѣть ничто иное, какъ непонятное и безконечное знаніе самого Бога“³⁾. „Въ Богѣ нѣтъ невѣдѣнія, ибо Его невѣдѣніе, напротивъ, есть неизрѣченное пониманіе... Если мы говоримъ, что Богъ не знаетъ, что Онъ есть, не хотимъ ли мы намекнуть на то, что Онъ не-

¹⁾ De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 589. „Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi, et omni intellectui... Nescit igitur, quid ipse est, hoc est, nescit se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt, omnino esse“.

²⁾ De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 593. „Quod enim infinitum est omni ratione et modo, infinitum est per essentiam, per virtutem, per operationem, per utrosque fines, sursum dico et deorsum, et infinitum, et simpliciter dicendum ac verius, per omnia infinitum“.

³⁾ De div. nat., lib. II, cap. 29, col. 598.

понимаетъ себя ни въ чемъ изъ всего, что есть? Ибо какъ бы могъ Онъ познать въ себѣ самомъ нѣчто такое, что не можетъ быть въ Немъ самомъ? Однако основы всего того, что Богъ создалъ въ себѣ самомъ, т.-е. Отецъ въ Сынѣ, составляютъ въ Немъ нераздѣльно единое; онѣ не позволяютъ опредѣленія своеобразныхъ составныхъ частей своеобразными различіями или случайными опредѣленіями, ибо онѣ допускаютъ ихъ только въ дѣйствіяхъ, а не въ себѣ самихъ. Что же нужно думать о неизреченной и непонятной природѣ ихъ самихъ? Кто могъ бы мыслить здѣсь нѣчто, опредѣленное границей, протяженное въ пространствѣ, раздѣленное на части, составленное изъ элементовъ и случайныхъ признаковъ? Божественное невѣдѣніе есть поэтому высшая и истинная мудрость¹⁾. (Ipsa itaque ignorantia summa ac vera est sapientia.) Отъ апофатическаго богословія Эриугена дѣлаетъ переходъ къ катафатическому; съ основными его идеями мы еще встрѣтимся ниже.

XI. Николай Кузанскій²⁾ (XV вѣкъ).

Въ ученіи этого гениальнаго мыслителя XV вѣка, еще ждущаго надлежащаго изученія, идея трансцендентности Бога, составляющая сущность отрицательнаго богословія, положена въ основу его системы, и даже положительное

¹⁾ De div. nat., lib. II, cap. 28, col. 594.

²⁾ Новаго полнаго изданія сочиненій Николая Кузанскаго не существуетъ (только недавно въ 1913 г. появилась въ Италіи De docta ignorantia, изд. Paolo Rotta) и единственнымъ остается изданіе XVI вѣка, представляющее, конечно, библиографическую рѣдкость (оно имѣется въ московской библиотекѣ Румянцевскаго музея). Существующій нѣмецкій переводъ „важнѣйшихъ сочиненій“ Николая К. также не имѣется въ продажѣ: Des Cardinal und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung von F. A. Scharpff. Freiburg i. Br. 1862. Ср. его же монографію: Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des XV Jahrh. Tübingen, 1871. Ср. еще K. P. Hasse. Nicolaus von Cusa. 1913 (въ серіи Die Religion der Klassiker). Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. 1913 (Kapitel III, § 24). Литература о Николаѣ Кузанскомъ не богата и незначительна. Готовится изданіе перевода его сочиненій въ Philosophische Bibliothek.

его ученіе о Богѣ понятно только въ свѣтѣ этой центральной идеи. Богъ есть безразличіе противоположностей (indifferentia oppositorum), ихъ совпадѣніе. Онъ выше противорѣчій. По неоднократно повторяемому у Николая К. сравненію, coincidentia oppositorum есть ограда рая, охраняемая Ангеломъ и скрывающая отъ твари Бога¹⁾ (de Visione Dei, 10). Какъ наименѣ кривая линия совпадаетъ съ наиболѣе прямой, такъ въ Богѣ совпадаютъ самое великое и самое малое (de docta ignorantia I, 4), бытіе и небытіе (ibid., с. 6, de Possess.), реальное и идеальное, прошлое, настоящее и будущее въ абсолютномъ *нынѣ*. вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ есть абсолютное самотождество (non aliud), въ Немъ нѣтъ различій, каждое такъ наз. божественное свойство есть положеніе того же божественнаго существа. Онъ есть единство, но не въ нумерическомъ, а въ сверхнумерическомъ смыслѣ.

Трансцендентность и непознаваемость Бога составляетъ музыку всей системы кардинала Николая Кузанскаго, который свой основной трактатъ выразительно озаглавилъ *de docta ignorantia* и съ энтузіазмомъ говоритъ о *sacra ignorantia*, неоднократно ссылаясь при этомъ на Діонисія Ареопагита. „Отрицательное богословіе есть столь необходимое восполненіе положительнаго,—говоритъ Николай К. (de docta ign. I, 26), что безъ него Богъ былъ бы почитаемъ, но какъ тварь... Наша священная наука невѣдѣнія (*sacra ignorantia*) научила насъ, что Богъ неизречененъ, ибо Онъ болѣе чѣмъ все, что можетъ быть названо... Согласно этому негативному богословію Богъ есть не Отецъ, не Сынъ, не св. Духъ, но только безконеченъ. Безконечность, какъ таковая, не рождается, не рождаетъ, не исходитъ... Какъ безконечность, разсматриваемая какъ таковая, Богъ не есть ни единое, ни множественное, съ точки зрѣнія отрицательной теологіи мы находимъ въ Богѣ ничто иное какъ безконечность...“

¹⁾ Unde in ostio coincidentiae oppositorum, quod Angelus custodit, in ingressu Paradisi constitutus“ (op. cit. 190)... tu es intra murum in Paradiso. Murus autem est coincidentia illa... (ib. 191).

Согласно ей Онъ поэтому не познаваемъ ни въ этомъ, ни въ будущемъ вѣкѣ, ибо всякая тварь, не будучи въ состояніи воспринять безконечный свѣтъ, темнѣетъ въ сравненіи съ нимъ. Богъ вѣдомъ лишь самому себѣ. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что въ богопознаніи отрицанія истинны, утвержденія неудовлетворительны¹⁾.

„Господь и Богъ мой! помоги Тебя ищущему! я вижу Тебя въ началѣ рая и не знаю, что вижу, ибо Я не вижу ничего видимаго; я знаю только одно: я знаю, что не знаю, что вижу, и никогда не смогу узнать; я не умѣю назвать Тебя, ибо не знаю, что Ты еси. И если скажутъ мнѣ кто-либо: то или иное есть Твое имя, то потому уже, что онъ даетъ имя, я знаю уже, что это не Твое имя. Ибо всякое наименованіе есть стѣна, выше которой я Тебя вижу. Если даетъ кто-либо понятіе, которымъ Ты можешь быть понять, я знаю, что это не есть понятіе о Тебѣ, ибо всякое понятіе находить свою границу въ предѣлахъ ограды рая. И о всякомъ образѣ и сравненіи, помощью котораго стали бы мыслить Тебя, я знаю, что это не есть соответствующій Тебѣ образъ. И всякій умъ (intellectus) далеко отстоитъ отъ Тебя. Высокая стѣна отдѣляетъ Тебя отъ всего этого. И если я поднимаюсь ввысь насколько лишь можно, то вижу я Тебя только какъ безконечность. По-

¹⁾ De docta ignorantia, lib. II, cap. XXVI, стр. 21 (цит. по Базельскому изданію 1565 года): „Et ita Theologia negationis adeo necessaria est, quo ad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura... Docuit nos sacra ignorantia Deum, ineffabilem, et verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicut et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem, nec intellectum, nec lucem, nec quicquam eorum quae dici possunt, esse voluit... Unde nec pater est, nec filius, nec spiritus sanctus, secundum hanc negativam Theologiam, secundum quam est infinitus tantum. Infinitas vero ut infinitas, nec generans est, nec genita, nec procedens... Secundum considerationem infinitatis, Deus nec unum est, nec plura, et non reperitur in Deo secundum Theologiam negationis, aliud quam infinitas. Quare secundum illam, nec cognoscibilis est in hoc seculo, nec in futuro, quoniam omnis [creatura, ut quae infinitum lumen comprahendere nequit, et respectu obtenebratur, sed sibi soli notus est. Et ex his manifestum est, quomodo negationes sunt verae, affirmationes insufficientes in theologicis“...

этому Ты недоступенъ, непостижимъ, именуемъ, невидимъ. Кто хочетъ приблизиться къ Тебѣ, долженъ подняться надъ всѣми понятіями, границами и ограниченностью. Духъ долженъ сдѣлаться невѣдущимъ (ignorantem) и погрузиться во тьму, если хочетъ видѣть Тебя. Но что же есть это невѣдѣніе Духа? не есть ли это мудрое невѣдѣніе (docta ignorantia)? Поэтому, о Богъ мой, который есть безконечность, къ Тебѣ можетъ приближаться лишь тотъ, который знаетъ, что онъ не вѣдаетъ Тебя“ (qui scit se ignorantem tui) (De vis. Dei, 13)¹⁾.

„Такъ какъ наибольшее есть наибольшее какъ таковое, недопускающее противоположности, то ясно, что къ нему неприменимо никакое имя. Ибо всѣ имена возникаютъ изъ извѣстной единичной дѣятельности разума, чрезъ которую одно отличается отъ другого. Но гдѣ все есть едино, не можетъ существовать отдѣльныхъ именъ. Справедливо говорить поэтому Гермесь Трисмегистъ: такъ какъ Богъ есть цѣлокупность вещей (universitas rerum), Онъ не имѣетъ особаго имени, ибо нужно было бы или называть Бога вся-

¹⁾ Domine Deus, adiutor te quaerentium, video te in ortu Paradisi, et nescio quod video, quia nihil visibilium video, et hoc scio solum, quia scio me nescire quod video, et nunquam scire posse, et nescio te nominare: quia nescio quid sis, et si quis mihi dixerit, quod nomineris hoc vel illo nomine, eo ipso quod nominat, scio quod non est nomen tui. Terminus enim modi significationis nomen, est murus, ultra quem te video. Et si quis expresserit conceptum aliquem, quo concipi possis, scio illorum conceptum, non esse conceptum tui: omnis enim conceptus terminatur in muro Paradisi. Et si quis expresserit aliquam similitudinem, et dixerit, secundum illam te concipiendum: scio similiter, illam similitudinem esse tuam. Sic si intellectum tui quis enarraverit, volens modum dare, ut intelligaris, hic longe a te abest. Separaris enim per altissimum murum, ab omnibus his. Separat enim murus, omnia quae dici aut cogitari possunt, a te: quia tu es ab his omnibus absolutus, quae cadere possunt per conceptum cujuscunque. Unde dum altissime elevor, infinitatem te video. Ob hoc es inaccessibleis, incomprehensibilis, innominabilis, immultiplicabilis et invisibilis. Et ideo oportet ad te accedentem super omnem terminum et finem et finitum ascendere... Oportet igitur intellectum ignorantem fieri, et in umbra constitui, si te videre velit. Sed quid est Deus meus, haec intellectus ignorantia, nonne docta ignorantia? Non igitur accedi potes Deus, qui es infinitas, nisi per illum, cuius intellectus est, in ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui“ (ib., 192—3).

кимъ, именемъ, ибо Онъ въ простотѣ своей объемлетъ въ себѣ цѣлокупность вещей, потому имя, собственно свойственное Богу, должно быть переведено: одинъ и все (*unus et omnia*), или лучше: все въ единомъ (*omnia uniter*)... Но единство есть имя Бога не въ томъ смыслѣ, какъ мы понимаемъ единство. Единству противостоитъ множество. Таковое единство не соотвѣтствуетъ Богу, соотвѣтствуетъ же Ему лишь таковое, которому не противостоитъ инобытіе, множественность. Таково величайшее имя, которое совокупляетъ все въ простотѣ единства, таково неизреченное имя, превосходящее всякій разумъ. Ибо кто могъ бы понять неизменное единство, которое безконечно предшествуетъ всякому противорѣчію, гдѣ все безъ сложности совокуплено въ простотѣ единства, безъ другого и противоположности, гдѣ человѣкъ не отличается отъ льва, а небо не отличается отъ земли, и тѣмъ не менѣе каждое существуетъ самымъ подвижнымъ образомъ, не въ своей конечности, но какъ само величайшее единство! Кто могъ бы постигнуть или наименовать это единство, которое, какъ единство, есть все и, какъ наименьшее, есть наибольшее, тотъ открылъ бы имя Божіе. Но такъ какъ имя Божіе есть самъ Богъ, то никто не знаетъ Бога, кромѣ того самаго духа, который и есть само величайшее и это величайшее Имя... Отсюда слѣдуетъ, что утвердительныя имена Божіи свойственны Ему лишь въ безконечно малой степени (*per infinitum diminute*), ибо они прилагаются Ему лишь въ соотвѣтствіи какимъ-либо свойствамъ тварей... Это имѣетъ силу до такой степени, что и имя Троицы и лицъ Отца, Сына и Св. Духа прилагается лишь въ отношеніи къ тварямъ" (*De docta ignor.*, I, 24) ¹⁾. Даже на вопросъ о бы-

¹⁾ Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire, omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio sit unius ab alio, imposita sunt, ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest. Unde recte ait Hermes Trismegistus: quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius quoniam aut necesse esset omni nomine Deum, aut omnia eius nomine nuncupari: cum ipse in sua simplicitate, complicitet omnium

тіи Божіемъ слѣдуетъ отвѣчать такъ: „Онъ ни существуетъ, ни не существуетъ, Онъ *не*—есть и не есть“ (*De consuetudinis*, 7). Абсолютное „выше всякаго утвержденія и отрицанія“, „противоположности имѣютъ мѣсто лишь въ конкретномъ“, (*de docta ignor.*, I, 4), но не въ абсолютномъ. „Богъ не есть это и то, Онъ не есть тамъ и тутъ, Онъ есть какъ бы все, но вмѣстѣ и ничто изъ всего“ (I, 16). „Великій Діонисій говоритъ, что богопознаніе приводитъ болѣе къ ничто, чѣмъ къ нѣчто. Священное невѣдѣніе учитъ насъ, что то, что для разума кажется ничто, именно и есть величайшее непостижимое“ (I, 17) ¹⁾.

Ничто,—абсолютное, положительное *НЕ*, таковъ итогъ, къ которому приводитъ путь отрицательнаго богословія у кардинала Николая Кузанскаго. Но, кромѣ этого негативно-

*rerum universitatem. Unde secundum ipsum proprium nomen interpretari debet: unus et omnia, sive omnia uniter, quod melius est... Non est autem unitas nomen Dei, eo modo quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem: quoniam sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen, nomina quidem per motum rationis qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur, quoniam autem ratio, contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen cui aliud non opponatur secundum motum rationis. Quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Haec unitas Deo non convenit, sed unitas cui non opponitur, aut alteritas, aut pluralitas, aut multitudo. Hoc est nomen maximum, omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum. Quis enim intelligere posset, unitatem infinitam per infinitum omnem oppositionem antecedentem, ubi omnia absque compositione sunt in simplicitate unitatis complicata, ubi non est aliud vel diversum, ubi homo non differt a leone, et coelum non differt a terra, et tamen verissime ibi sunt, non secundum finitatem suam, sed complicitate ipsamet unitas maxima. Unde si quis posset intelligere aut nominare talem unitatem, quae cum sit unitas est omnia, et cum sit minimum est maximum, ille nomen Dei attingeret. Sed cum nomen Dei sit Deus, tunc ejus nomen non est cognitum, nisi per intellectum, qui est ipsum maximum, et nomen maximum... Est itaque ex hoc manifestum, nomina affirmativa quae Deo attribuiamus, per infinitum diminute ei convenire, nam talia secundum aliquid quod in creaturis reperitur, ipsi attribuuntur... Et in tantum hoc est verum de affirmativis omnibus, quod etiam nomen trinitatis et personarum, sc. patris et filii, et spiritus sancti, in habitudine creaturarum ipsi imponantur“ (*ib.* 19).*

¹⁾ Et propterea magnus Dionysius dicit, intellectu Dei, magis accedere ad nihil, quam ad aliquid. Sacra autem ignorantia me instruit, hoc quod intellectui nihil videtur, esse maximum incomprehensibile“ (*ib.*, 13).

трансцендентнаго аспекта, его богословие имѣть и аффирмативно-имманентный, и здѣсь-то, при диалектическомъ анализѣ основныхъ понятій, при изслѣдованіи соотношенія мира и твари и обнаруживается поразительная мощь и оригинальность этого мыслителя. Отдѣльныя стороны этого учения настоятельно требуютъ монографическаго изученія.

Къ Николаю К. примыкаетъ и его почитатель Джордано Бруно. Нѣсколько неожиданно встѣтитъ имя *Дж. Бруно*, имѣющаго репутацію пантеиста, въ ряду представителей отрицательнаго богословія. Хотя исторія мысли подчеркнула въ мировоззрѣніи Бруно сторону именно пантеистическую, въ немъ самомъ пантеизмъ далеко не одержалъ еще окончательную побѣду, и борются разныя теченія. Станнымъ образомъ Бруно находится и въ явной зависимости отъ идей Николая Кузанскаго, котораго былъ усерднымъ почитателемъ; поэтому въ своемъ трактатѣ *De la causa, principio e uno*, излагая учение объ абсолютномъ, сильно напоминающее взгляды Николая К. о *coincidentia oppositorum* и о *possest*, Дж. Бруно говоритъ слѣдующее: „то, что въ другомъ случаѣ было бы противоположно и противорѣчиво, въ немъ (въ абсолютномъ) есть одно и то же, и каждая вещь есть въ немъ одно и то же. Стало быть, надо выйти за различія временъ и эпохъ, какъ и дѣйствительностей или возможностей, ибо для него не существуетъ ничего ни стараго, ни новаго, и превосходно называется онъ въ Откровеніи первый и послѣдній—Эта абсолютнѣйшая дѣйствительность, которая тождественна съ абсолютнѣйшей способностью, можетъ быть на языкѣ разума понимаема только путемъ отрицаній, т. е. она не доступна постиженію, ни какъ она можетъ быть всѣмъ, ни какъ она есть. Ибо разумъ, если онъ хочетъ понять, долженъ образовать себѣ сообразное съ разсудкомъ представленіе, приспособиться къ нему, примѣрить его къ себѣ, выравниться съ нимъ. Все это здѣсь невозможно. Ибо разумъ никогда не бываетъ такъ великъ, чтобы не могъ быть еще болѣе;

то же, будучи со всѣхъ сторонъ и во всякомъ смыслѣ недоступно, не можетъ быть больше. Не существуетъ стало быть такого глаза, который могъ бы приблизиться къ этому всевысочайшему свѣту и этой всеглубочайшей безднѣ или найти доступъ къ ней“¹⁾.

XII. Еврейская мистика: Каббала.

Идеи отрицательнаго богословія входятъ въ составъ каббалистическаго ученія объ абсолютномъ Ничто (*en-soph*). Приведемъ нѣкоторыя основныя опредѣленія, сюда относящіяся²⁾

„Древній древнихъ, сокровенный сокровенныхъ имѣть образъ и не имѣть его. Онъ имѣть образъ, чрезъ который существуетъ вселенная (какъ его откровеніе), но онъ и не имѣть образа, такъ какъ онъ не можетъ быть постигнутъ (достаточнымъ образомъ въ мышленіи)“ (Зогаръ, *de Pauly*, III, 288a, *Idra suta*).

„Прежде чѣмъ древній древнихъ, сокровенный сокровенныхъ (открылся), не было ни начала, ни конца. Въ книгѣ тайны передается: древній древнихъ, сокровенный сокровенныхъ имѣть извѣстный образъ и форму и постольку позволяетъ себя (до извѣстной степени) распознавать. Но

¹⁾ Цит. по нѣмецкому переводу *Laccana Giordano Bruno Von der Ursache dem Prinzip und dem Einen*. Leipzig, 1902 (*Philos. Bibl.*, Bd. 21), стр. 70—1.

²⁾ Не владея еврейскимъ языкомъ, я лишенъ, къ сожалѣнію, возможности пользоваться оригинальнымъ текстомъ Каббалы и беру настояще отрывки изъ переводовъ, въ частности изъ *Erich Bischoff Elemente der Kabbalah*, I Theil. 1913 (*Geheime Wissenschaften*, 2-er Band). *Eio же*. Die Kabbalah 1903, и изъ французскаго перевода книги *Zogars Sepher La Sohar*. Traduit par *Jean de Pauly* Paris, 1911. Переводъ этотъ (въ шести частяхъ), по компетентнымъ отзывамъ образцовый, есть плодъ труда цѣлой научной жизни и представляетъ, по истинѣ, драгоценный вкладъ въ европейскую литературу. Разницы въ передачѣ цитир мѣстъ у нѣмецкаго и французскаго переводчика я не замѣтилъ (ср. впрочемъ, сопоставленія вариантовъ переводовъ нѣкоторыхъ важныхъ мѣстъ въ примѣчаніяхъ къ переводу *de Pauly*, въ томѣ VI, напр., прим. 161). Далѣе нѣкоторыя отрывки приводятся въ книгѣ *A. Franck La Kabbale Paris*, 1843 г. и др. Я пользовался также нѣмецкимъ переводомъ каббалистической книги *Иецира* *Das Buch der Schopfung*, hrsg. von Lazarus Goldschmidt. Frankfurt, 1884.

онъ въ то же время и непознаваемъ, ибо онъ не можетъ быть достаточно постигнутъ (нашимъ мышлениемъ). Онъ имѣетъ стало быть извѣстный образъ и форму, но все-таки не позволяетъ себя (въ своемъ подлиннѣйшемъ существѣ) распознать настолько, что онъ есть нѣчто въ такомъ родѣ, какъ старецъ старцевъ, древній древнихъ, сокровенный сокровенныхъ. По этимъ признакамъ (его самооткровения) онъ познаваемъ, и все-таки онъ (по своему истинному существу) непознаваемъ“ (Зогаръ, de Pauly, III, 128a, Idra rabba).

„Таково начало всѣхъ началъ (творческаго откровения), глубоко скрытая мудрость, вѣнецъ всего возвышеннаго (сверхчувственнаго міра зефиротовъ), діадема діадемъ. Ее называютъ *энг* („не есть“), потому что мы не знаемъ и никто не можетъ знать, что было въ этомъ началѣ, такъ какъ это не можетъ быть достигнуто ни мудростью (хокма, второй зефиротъ), ни разумомъ (бина, третій зефиротъ“) (Зогаръ, de Pauly, III, 288b).

„Существуютъ три главы, одна включена въ другую и одна выше другой. Это суть (начиная снизу): таинственная мудрость (=хокма), глубоко скрытая мудрость (=кеееръ) и никогда не раскрываемая мудрость (=эн-софъ). Та таинственная мудрость есть принципъ всякой другой (нижестоящей, напр., земной) мудрости. Выше ея стоитъ Древній, чье имя да будетъ благословенно (=кеееръ), основы тайны. Въ-третьихъ, глава, которая стоитъ выше всѣхъ другихъ (и надъ ними господствуетъ): глава, которая не существуетъ (какъ эн-софъ). Что ее окружаетъ, мы не знаемъ“ (Зогаръ, de Pauly, III, 288b).

„Древній Святой сокрытъ, а высшая мудрость заключена въ этомъ черепѣ, такъ что у Древняго можно видѣть только черепъ; это Глава главъ.

Высшая Мудрость заключена въ этомъ черепѣ и носитъ имя высшаго Мозга, таинственнаго Міра, который даетъ покой (араше); никто его не знаетъ, кромѣ него самого. Три главы заключены одна въ другую, и одна выше дру-

гой. Голова—это таинственная невидимая Мудрость, которая совершенно не открыта; это—Мудрость всѣхъ другихъ мудростей. Высшая Глава, это священный и таинственный Древній, Глава всѣхъ главъ, Глава, которая не есть голова, разъ она неизвѣстна и разъ никогда не будетъ узнано, что въ ней содержится; никакая мудрость и никакой разумъ не могутъ ее охватить. По этой причинѣ святой Древній носить имя En soph (Néant), ибо само ничто зависитъ отъ него“ (Zohar, III, 288. De Pauly, VI, 83).

Zohar, III, 289a Idra zouta (de Pauly, VI, 86): „имя Древняго сокрыто для всѣхъ и недоступно (insaisissable)... Имя святое заразъ сокрыто и открыто“.

Излагая ученіе о „свѣтилахъ“ и „Hayoth'ахъ“, Зогаръ говоритъ, что надъ видимыми hayoth'ами („животными“ въ видѣннй пророка Іезекиля) находятся невидимые, а „надъ ними высшій сводъ, выше котораго никто уже не можетъ видѣть, потому что *здесь все выше* пониманія. Почему? Потому что все заключено въ мысли, а мысль Святого, да будетъ благословенъ, скрыта, тайна и *слишкомъ* возвышенна, чтобы могло его достигнуть и коснуться пониманіе человѣка. Поэтому, если недоступны вещи, подчиненныя мысли, то тѣмъ съ большимъ основаніемъ сама Мысль. Что касается внутренняго Мысли, то нѣтъ никого, кто могъ бы понять, что это такое; съ тѣмъ большимъ основаніемъ невозможно понять Безконечное (Ayn-Soph), которое неосязуемо; всякій вопросъ и всякое размышленіе остались бы тщетны, чтобы охватить сущность высшей Мысли, центра всего, тайны всѣхъ тайнъ, безъ начала и безъ конца, безконечное, отъ котораго видятъ только малую искру свѣта, такую какъ остріе иглы, и еще эта частица видна лишь благодаря *материальной* формѣ, которую она приняла“ (Zohar, I, 21a. de Pauly, I, 120).

Въ поученіяхъ Симона бенъ Іохай (въ Idra Kaba) читаемъ ¹⁾: „прежде чѣмъ сотворить какую-нибудь форму въ

¹⁾ Цитир. у Ad. Franck. La Kabbale, 1843, Paris, стр. 173 и сл.

этомъ мірѣ, прежде чѣмъ произвести какое-либо изображеніе, Онъ (Богъ) былъ одинъ, безъ формы, не уподобляясь ничему. И кто могъ бы понять Его, какимъ Онъ былъ тогда, пока Онъ не имѣлъ формы?.. *Эн-софъ* не имѣетъ въ этомъ состояніи ни формы, ни образа; не существуетъ никакого средства его понять, никакого способа его познать“...

„Сефироты (энергіи Божества, лучи его) никогда не могутъ понять безконечнаго *Эн-софъ*, которое является самымъ источникомъ всѣхъ формъ и которое въ этомъ качествѣ само не имѣетъ никакихъ: иначе сказать, тогда какъ каждый изъ сефиротовъ имѣетъ хорошо извѣстное имя, оно одно его не имѣетъ и не можетъ имѣть. Богъ остается всегда существомъ несказаннымъ, непонятнымъ, безконечнымъ, находящимся выше всѣхъ міровъ, раскрывающихъ Его присутствіе, даже выше міра эманации“.

Проф. М. Муретовъ ¹⁾ считаетъ понятіе *Эн-софъ* соотвѣтствующимъ трансцендентному понятію божества: „каббалистическій Богъ есть всецѣло *Deus abstractus*, неимѣющий никакого опредѣленнаго предиката и не вступающей ни въ какія отношенія во внѣ—не только съ людьми, но и съ высшими безтѣлесными тварями“ (39). Въ подтвержденіе такого пониманія онъ приводитъ слѣдующіе тексты изъ *Зоаръ*: „Старѣйшій и непостижимѣйшій имѣетъ образъ и не имѣетъ никакого образа: Онъ имѣетъ образъ (Шехину), посредствомъ котораго создалъ міръ и охраняетъ его; но самъ въ себѣ Онъ не имѣетъ никакого образа, ибо не объемлемъ. Онъ всецѣло заключенъ въ себѣ самомъ, сокровененъ и недоступенъ никому. Старѣйшій есть верховный свѣтъ, сокровеннѣйшій болѣе всякаго мрака,—Онъ не обрѣтается въ тѣхъ лучахъ (зефиротахъ), которые распространяются около Него. Онъ есть верховная глава,—глава всѣхъ главъ,—глава, которая не есть глава,—неизвѣстно,

¹⁾ М. Муретовъ. Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова въ связи съ предшествовавшимъ историческимъ развитіемъ идей Логоса въ греческой философіи и іудейской теософіи. Вып. I. М., 1885, стр. 138.

что есть въ этой главѣ, ибо она не воспріемлется ни мудростью, ни разумомъ. Верховному существу невозможно усвоить никакого опредѣленнаго признака, никакого опредѣленнаго имени. Горе тому, кто осмѣлится приписать Божеству какое-либо качество; ибо качественность есть свойство конечности и потому должна вести къ уконеценію Безконечнаго“ ¹⁾.

Итакъ, *Эн-софъ*, которому принадлежитъ абсолютное совершенство, абсолютное единство, неизмѣнность, неограниченность, остается въ тоже время недоступно нашему разуму и пониманію въ своемъ существѣ; поэтому для него не можетъ быть дано никакого опредѣленія, о немъ не можетъ быть поставлено никакого вопроса, для него нѣтъ никакого образа или уподобленія. Даже ангелы не знаютъ Бога въ Его могуществомъ и безконечности. Таково ученіе Зоаръ ²⁾.

¹⁾ Исходя изъ такого пониманія, и „Зефироты“ (числомъ 10) или божественные лучи, которые являются личными носителями качествъ безкачественнаго въ себѣ *эн-софа* и посредниками всѣхъ отношеній Божества къ міру, по мнѣнію проф. Муретова, имѣютъ тварный характеръ. „Тварность Зефиротовъ слѣдуетъ изъ того, что они изображаются въ книгѣ Зоаръ существами ограниченными въ своемъ познаніи и силѣ,—что самоаклоченное *Энъ* представляется столь же недоступнымъ для нихъ, какъ и для другихъ тварей, что, наконецъ, въ книгѣ Зоаръ прямо говорится о твореніи ихъ во времени“ (ib., 68). И даже „первѣйшій открыватель и самый всеобщій носитель свойствъ безпредикатнаго *Энъ*, *Метатронъ*, первородный сынъ божій, стоящій во главѣ всѣхъ другихъ Зефиротовъ и управляющій ими“ (69), которому усвоются всѣ предикаты *Іеговы*, „имя котораго есть какъ имя Божіе“, „несмотря на всю возвышенность свою надъ другими Зефиротами, отнюдь не имѣетъ божественной природы; онъ есть тварь въ ряду другихъ тварей, хотя бы первѣйшая и болѣе чистая... онъ называется ангеломъ и причисляется къ Зефиротамъ, называется слугою *Іеговы*, хотя и старѣйшимъ; точно также *Метатронъ* носитъ названіе Адама *Кадмона*, перваго небеснаго человѣка, въ томъ смыслѣ, что онъ есть первое и совершеннѣйшее твореніе Божіе, по образу котораго созданъ и Адамъ,—поэтому *Метатронъ* часто усвоется эпитетъ *creatus*“ (71). Это мнѣніе проф. Муретова всетаки требуетъ еще провѣрки и во всякомъ случаѣ является спорнымъ.

²⁾ Уже *Азриель*, ученикъ *Исаака Слѣпца*, утверждалъ непостижимость и непознаваемость Бога какъ *Эн-софъ*: ему не слѣдуетъ приписывать ни атрибутовъ, ни дѣйствій, ни мысленія, ни рѣчи, ни желаній, ни намѣреній, ибо всякое такое опредѣленіе было бы ограниченіемъ. *August Wunsche*. *Kabbala* (Realenc. f. prot. Theol. u. Kir., 3-te Aufl., 9 Bd., 672, 15—35).

Самое твореніе міра въ Зогаръ понимается какъ нѣкое стягиваніе (цимцумъ), оформленіе безформеннаго, безграничнаго, неопредѣленнаго *Эн-софъ*. „Прежде сотворенія міра и существованія какого-либо образа, Богъ былъ безъ образа и подобія. Кто могъ бы понять Бога такимъ, каковъ Онъ былъ въ началѣ? Но послѣ того, какъ Онъ произвелъ образъ небснаго человѣка въ его колесницѣ, онъ снизошелъ въ колесницу и явился подѣ образомъ Іеговы; Онъ хотѣлъ называться соотвѣтственно своимъ атрибутамъ, которыми Онъ правитъ міромъ, по Милости и по Правдѣ; Онъ хотѣлъ называться *El, Elohim Cebaoth* и „*Суций*“. Ибо, если бы Богъ не раскрывался подѣ всѣми этими атрибутами, какъ Онъ управлялъ бы міромъ то милостью, то правдою по дѣламъ человѣческимъ? Какъ Онъ могъ бы распространять свой свѣтъ среди всѣхъ твореній и какъ они могли бы Его понять?.. Горе человѣку, который приравниваетъ Бога къ одному изъ Его атрибутовъ, еще менѣе можно приравнять Бога образу человѣка. Образъ, подѣ которымъ Богъ обнаруживается, только субъективенъ, насколько получаетъ силу тотъ или иной атрибутъ и сообразно тварямъ, которымъ Онъ раскрывается“ (Zohar, II, 42b: de Pauly III, 192—3).

Окончательное сужденіе объ *Эн-софѣ*, выражаетъ ли оно трансцендентную сущность Бога или лишь моментъ его нераскрытости въ твореніи, чрезвычайно затруднительно: кто знакомъ съ подлинной Каббалой, съ характеромъ ея изложенія и методомъ, тотъ пойметъ, насколько трудно подаются ея ученія окончательнымъ формулировкамъ. Поэтому мы намѣренно заставили, вмѣсто собственной характеристики, говорить самые тексты.

XIII. Отрицательное богословіе въ нѣмецкой и англійской мистикѣ.

I. „Германская теология“ (Das Buchlein vom vollkommenen Leben von Deutschherr) (около XV вѣка).

Въ этомъ замѣчательномъ произведеніи ранней нѣмецкой мистики, какъ бы открывающемъ ея изумительный рас-

свѣтъ въ послѣдующихъ столѣтіяхъ, идеи отрицательнаго богословія еще не получаютъ развитія. Тѣмъ не менѣе для неизвѣстнаго автора „Книжки о совершенной жизни“ этотъ ходъ мысли представляется вполне естественнымъ. Онъ исходитъ изъ противопоставленія *совершеннаго* и *несовершеннаго* или же тварнаго бытія: первое есть *единое*, обнимающее въ себѣ все, въ немъ нѣтъ подробности и обособленія, второе же является какъ *ничто*, то или это. „Обособленія (Besonderungen), — продолжаетъ авторъ, — постижимы, познаваемы и изреченны; совершенное же непостижимо, непознаваемо и неизреченно для всѣхъ тварей! Потому совершенное называется *Ничто*: такъ какъ не существуетъ ничего ему равнаго, тварь (какъ тварь) не можетъ его ни установить, ни постигнуть, ни назвать, ни помыслить“¹⁾. Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ Deutschherr'a, вообще окрашенныхъ въ религіозный имманентизмъ, идея трансцендентности Бога значительной роли не играетъ. Автору, какъ и другимъ нѣмецкимъ мистикамъ, извѣстны сочиненія Діонисія Ареопагита, на котораго имѣются у него и ссылки. Нѣкоторые (напр., Г. Бютнеръ) усматриваютъ въ этомъ произведеніи вліяніе Эккегарта и относятъ Deutschherr'a къ его школѣ; на нашъ глазъ, онъ стоитъ особнякомъ.

2. Мейстеръ Эккегартъ²⁾ и его школа (Таулеръ, Сузо) (XIV вѣкъ).

Идеи отрицательнаго богословія насквозь проникаютъ спекулятивную систему (ибо здѣсь можно говорить о системѣ) великаго германскаго мистика. Отвлеченіе въ призмѣніи къ Богу отъ всякихъ положительныхъ опредѣленій, какъ связанныхъ съ тварностью, красной нитью проходитъ

¹⁾ Das Buchlein vom vollkommenen Leben (Eine Deutsche Theologie) in der ursprünglichen Gestalt herausgegeben und übertragen von Herrman Buttner, Jena. Diederichs, 1907, стр. 3.

²⁾ Отрицательному богословію у Эккегарта и у Якова Беме въ слѣдующемъ параграфѣ будетъ посвященъ особый экскурсъ, и потому здѣсь даются свѣдѣнія только общія и предварительныя, ради полноты историческаго очерка.

систему Эккегарта, этому соответствует и главная религиозная добродѣтель, имъ проповѣдуемая, — Abgeschiedenheit, отрѣшенность, которая выше любви, выше смиренія: „Богъ не имѣетъ имени, ибо никто не можетъ о Немъ что-либо высказать или узнать. Въ этомъ смыслѣ говорить одинъ греческій учитель (Плотинъ?): что мы познаемъ или высказываемъ о первой причинѣ, это скорѣе мы сами, чѣмъ первопричина; ибо послѣдняя выше всякаго познанія и высказыванія! Итакъ, если я скажу: Богъ благъ, это неправда, я благъ, а Богъ не благъ! Я иду еще дальше: я лучше, чѣмъ Богъ. Ибо лишь то, что благо, можетъ быть лучше, и лишь что можетъ быть лучше, можетъ стать наилучшимъ. Богъ же не благъ, и потому Онъ не можетъ быть лучше, а если такъ, то не можетъ стать и наилучшимъ: далеки отъ Бога эти три опредѣленія: „благой“, „лучше“, „наилучшій“; Онъ стоитъ выше всего этого! Если я скажу далѣе: Богъ мудръ, то и это неправда: я мудрѣ Его! Если скажу дальше: Богъ есть нѣчто *сущее*, это неправда, Онъ есть нѣчто вполне избыточное; онъ есть сверхсущее небытіе. Объ этомъ говоритъ блаж. Августинъ: наилучшее, что можетъ сказать человѣкъ о Богѣ, это умѣть молчать отъ полноты премудрости внутренняго богатства. Поэтому молчи и не болтай о Богѣ. Ибо, когда ты болтаешь о Немъ, то ты лжешь, грѣшишь. Если хочешь быть безъ грѣха и совершененъ, не болтай о Богѣ! И познать о Богѣ ты ничего не можешь, ибо Богъ выше всякаго познанія. Одинъ мудрецъ говорить: имѣй я Бога, котораго я могъ бы познать, я Его не почелъ бы за Бога! Если ты познаешь что-либо о Немъ, это не Онъ. Если ты все же „познаешь“ о Немъ, ты попадаешь въ состояние невѣдѣнія, а чрезъ это въ состояніе скота! Ибо твари, лишеныя познанія, подобны скотамъ. Если ты не хочешь опуститься до скота, ничего не познавай о непознаваемомъ во вѣки Богѣ. „Ахъ, какъ же мнѣ быть тогда?“ Отрѣшись отъ всего, что въ какомъ-либо смыслѣ есть ты, погрузись всецѣло въ покой Его сущности. Что было раньше: тамъ Онъ, здѣсь ты, — теперъ сольется въ единое мы, гдѣ ты тамъ

Они—Его познаешь ты вѣчнымъ смысломъ: безымянное ничто, несотворенное „есмь“, ein namenloses Nichts, ein ungewordenes „Bin“ ¹⁾. Эта проповѣдь Эккегарта („Объ обновленіи въ духѣ“) заканчивается слѣдующимъ призывомъ: „ты долженъ любить Бога недуховно—ungeistig! Это значитъ: твоя душа должна быть недуховной, лишенной всякой духовности. Ибо пока душа твоя сохраняетъ форму духа, до тѣхъ поръ она имѣетъ предметомъ оформленное—gestaltetes. Пока она такова, она не обладаетъ ни единствомъ, ни однородностью. А пока она ими не обладаетъ, она не можетъ по-настоящему любить Бога, потому что истинная любовь покоится на врожденности—Hineingeborensein. Поэтому душа твоя должна стать свободной отъ всякаго духа, стать бездушной—geistlos! Ибо если ты еще любишь Бога, насколько Онъ есть Богъ, есть Духъ, есть Лицо, словомъ, нѣчто оформленное—gestaltetes, отринь все это! „Но какъ же я долженъ любить Его?“ Ты долженъ Его любить, насколько Онъ есть не-Богъ, не-духъ, не-лицо, не оформленное, но одно чистое, свѣтлое единство, далекое отъ всякой двойственности. И въ это Единое должны мы вѣчно погружаться, изъ бытія въ *Ничто!*“ ²⁾

Таковъ излюбленный мотивъ пантеистически, неоплатонически окрашенной мистики Эккегарта: обращать все къ изначальному *ничто*, въ которомъ пребываетъ единство и Бога, и міра въ Единомъ. „Свершеніе духа состоитъ въ томъ, что то *ничто*, которое здѣсь существуетъ какъ сотворенное, приводится къ своему *ничто*, къ своему вѣчному первообразу. Какъ Богъ для духа есть ничто, такъ и этотъ первообразъ: по существу своему и онъ есть Богъ... И высшее блаженство, которое доступно духу, состоитъ въ томъ, чтобы снова растекаться въ ничто своего первообраза и

¹⁾ Meister Eckeharts Schriften und Predigten, übersetzt und Hrsg. von H. Butner (Diederichs). Band I, 165—6. Русскій переводъ М. В. Сабашниковой (Мусагетъ). Духовныя разсужденія и проповѣди Мейстера Экгарта. М., 1912, стр. 146—7.

²⁾ Meister Eckehardt, I, 167—8, рус. пер. стр. 147—8.

совершенно раствориться въ немъ своею самою... О такомъ состояннн говоритъ св. Діонисій, что Божество для всѣхъ душевныхъ способностей обратилось въ ничто¹⁾. Въ наиболѣе концентрированномъ видѣ эта проповѣдь самоизничтоженія, какъ можно вольно передать эккегартовское понятіе *Abgeschiedenheit*, содержится въ поученнн, ему специально посвященномъ (ср. также „О созерцаннн Бога и блаженствѣ“, *Vom Schauen Gottes und der Seligkeit*). „Отрѣшенность не хочетъ быть тѣмъ или этимъ, потому что тотъ, кто хочетъ быть „тѣмъ“, тоже хочетъ чѣмъ-нибудь быть, а она хочетъ быть „ничѣмъ!“ Эта неподвижная отрѣшенность болше всего уподобляетъ человѣка Богу. Ибо то, чѣмъ Богъ-Богъ, заключается въ Его неподвижной отрѣшенности, и оттого Его чистота, Его простота и Его неизмѣнность. Поэтому если человѣкъ хочетъ уподобиться Богу, онъ долженъ стать отрѣшеннымъ“²⁾.

Самой выдающейся чертой мистики Эккегарта является то, что отрицательное богословіе въ связи съ ученнемъ объ *Abgeschiedenheit*, сливающей мнръ и человѣка съ Богомъ, приводитъ его къ признанню не трансцендентности Бога, но максимальной Его имманентности: черта между Богомъ и тварью совершенно стирается, различіе ихъ преодолевается въ превышающемъ его единствѣ³⁾. Но объ этомъ ниже.

Тотъ же мотивъ встрѣчается и у обоихъ крупнѣйшихъ мистиковъ школы Эккегарта XIV вѣка, у *Юанна Сузо* (*Seuse*) и *Юанна Таулера*, причемъ болѣе рѣзко выраженъ онъ у послѣдняго⁴⁾. *H. Seuse* (жизнеописаннн коего, составленное по записямъ его духовной дочери Эльзбетъ Штагель, представляетъ собой одинъ изъ благоуханнѣйшихъ цвѣтковъ

¹⁾ Ibid., „Von zwei Wegen“, I, 120—1 (нѣтъ въ р. п.).

²⁾ Ibid., „Von der Abgeschiedenheit“, I, II fg., рус. пер. 55 сл.

³⁾ Въ связи съ ученнемъ объ отрѣшенности Эккегартъ развиваетъ свое важнѣйшее ученн о Gott и Gottheit, о чемъ въ слѣд. отдѣлѣ.

⁴⁾ *Heinrich Seuses. Deutsche Schriften, ubetr. von W. Lehmann. 2 Bde. (Diederichs). Johannes Tauler. Predigten. 2 Bde. (Diederichs).*

католической мистики, напоминающей *Fioretti* Франциска Ассизскаго), этотъ любящій и нѣжный *Diener der ewigen Weisheit*, мало склоненъ къ мистическимъ спекуляціямъ. Однако, когда приходится, онъ обнаруживаетъ въ себѣ вѣрнаго ученика Эккегарта, съ его проповѣдью отрѣшеннаго *Nichts*¹⁾. „Сверхчувственное *Wo...* можно понимать какъ сущее, безымянное ничтожество—*die seiende, namenlose Nichtigkeit*; и тогда достигаетъ духъ въ Ничто Единства—*in das Nichts der Einheit*. И Единство зовется поэтому Ничто, ибо духъ не можетъ найти временнаго образа того, что онъ есть; но духъ хорошо чувствуетъ, что онъ поддерживается другимъ, чѣмъ онъ самъ; потому то, что его поддерживаетъ, собственно есть скорѣе нѣчто, чѣмъ ничто; но для духа оно, конечно, есть ничто по образу „своего бытія“ (I, 161—2). „На этомъ непостижимомъ хребтѣ сверхбожественнаго *Wo* существуетъ ошутимая для всѣхъ чистыхъ духовъ зіяющая бездонность (*Abgrundlichkeit*), и тогда приходитъ душа въ сокровенную неизменуемость и непостижное отчужденн“ (ib.).

Нѣтъ ничего, проповѣдуетъ *Tauler*²⁾, выше „чистаго, простаго погруженія въ чистое, простое, непознаваемое, неизменуемое, скрытое благо, которое есть Богъ“, какъ говорить и Діонисій (Ареопагитъ), „пусть все держится его (божества) *не*“. „Милое дитя, возложи покой твой на этого непознаннаго Бога и не ищи ни ощущенія, ни просвѣщенія. Поступай какъ собака: если она придетъ туда, гдѣ найдетъ хорошее мясо, она не смѣетъ его тронуть и убѣгаетъ, стало быть, она привычна къ тяжелымъ ударамъ. Позднѣе ты хорошо поймешь это, дорогое дитя. Держись лишь смиренно за твое чистое ничто, каковымъ ты поистинѣ являешься. Если и есть здѣсь что-либо, это — его, а не твое. И не обращай ни къ чему, что

¹⁾ См. напр., разсужденн: „Eine Bekehrung, wo Gott ist und wie Gott ist“ и особенно „Von dem hochsten Ueberflug, den ein vernunftiges Gemüt erlebt“ (Band I, 153—164).

²⁾ Von irdischer und himmlischer Ruhe: *Tauler's Predigten*, Bd. II, S. 3—4.

можетъ пояснить тебѣ это, пусть оно будетъ безформенно, безобразно, сверхсущностно (*überwesentlich*)... Погружайся глубже въ твое невѣдѣніе и твое нехотѣніе знать, держись съ сознаниемъ полной нищеты (*ganz arm*) твоего скрытаго, непознаваемаго Бога и не думай, что ты человекъ, который какимъ-нибудь образомъ познаетъ великаго, невѣдомаго, скрытаго Бога... Когда Богъ восхотѣлъ сотворить и создать всѣ вещи, Онъ не имѣлъ предъ собою ничего кромѣ ничто (*das Nichts*). Ничто для Его творенія пассивно воспримчивѣй нежели что-либо". Поэтому вся задача духовной жизни и состоитъ „an einem unergündlichen Entsinken in ein unergündliches Nichts“ ¹⁾. „Такимъ образомъ, созданное ничто погружается въ несозданное ничто: но это есть нѣчто, чего нельзя ни понять, ни выразить въ словѣ“ ²⁾. „Истинное уменьшеніе (себя) погружаетъ въ божественную, внутреннюю бездну. Дѣти, тамъ теряйте себя совершенно въ настоящей, истинной потерѣ самихъ себя. *Abyssus abyssum invocat*, бездна призываетъ бездну. Сотворенная бездна ведетъ дальше вслѣдствіе своей глубины. Ея глубина и ея познанное ничто влечетъ въ себя несозданную, открытую бездну, и такъ одна бездна втекаетъ въ другую бездну и становится единымъ единствомъ (*ein einiges Eins*), ничто въ другомъ ничто.

Это есть то ничто, о которомъ говоритъ св. Діонисій, что Богъ не есть все то, что можно назвать, понять или охватить: духъ при этомъ совершенно оставляется. И если бы Богъ захотѣлъ при этомъ его совершенно уничтожить, и если бы онъ могъ при этомъ вполне уничтожиться, онъ сдѣлалъ бы это изъ любви къ ничто и потому, что онъ слился съ нимъ, ибо онъ не знаетъ ничего, не любитъ ничего, не вкушаетъ ничего, кромѣ единаго“ ³⁾.

¹⁾ *Ib.*, 60.

²⁾ Tauler, Bd. I, 185.

³⁾ Vom eignen Nichts, Tauler's Predigten, Bd. I, 211.

3. Себастьянъ Франкъ (XVI вѣкъ).

У С. Франка въ его знаменитыхъ „Парадоксахъ“ первая глава носитъ характерное заглавіе: „никто не знаетъ, что есть Богъ“. Здѣсь читаемъ: „Цицеронъ говоритъ (въ первой книгѣ о природѣ боговъ): если ты меня спросишь, что или кто есть Богъ, я буду держаться Симонида. Именно, когда тиранъ Геронъ обратилъ къ нему этотъ вопросъ, онъ попросилъ себѣ на размышленіе одинъ день. Когда онъ на слѣдующій день обратился къ нему съ тѣмъ же вопросомъ, онъ попросилъ себѣ два дня. Когда онъ нѣсколько разъ удваивалъ число дней, удивился Геронъ и спросилъ, почему онъ дѣлалъ это, а тотъ отвѣчалъ: потому что чѣмъ болѣе я размышляю, тѣмъ темнѣе мнѣ представляется дѣло. Потому и Фома Аквинскій говоритъ: что есть Богъ, мы не можемъ ни сказать, ни узнать. Ибо Богъ вѣдомъ лишь самому себѣ, какъ Онъ есть. Ангелу же (говоритъ Фома), онъ извѣстенъ въ подобіи, а намъ въ зеркалѣ, гаданіемъ. Причина такова: Богъ не есть ни то, ни это, и вообще никакая изъ вещей, о которыхъ можно говорить, показать, написать, услышать и которыя можно понимать чувствами, показывать, видѣть или высказывать. Кому Онъ не говоритъ самъ и кому не показываетъ себя самъ, тотъ ничего не знаетъ о Немъ“ ¹⁾. „Потому не можетъ быть опредѣленія Бога. Ибо какъ можно назвать и опредѣлить Того, кто есть все во всемъ и вмѣстѣ ничто изъ вещей, которыя бы можно было сказать, показать, видѣть, описать и т. д.? Всемогущее, невидимое, непонятное, всевѣдущее, вѣчное, самостоятельное благо, сущность всѣхъ сущностей, всемогущая воля, которая собственно не любить, не мудра, не правдива, не блага и т. д., но есть сама любовь, мудрость и благо, благой, вѣчный свѣтъ“. Мысль эту Франкъ подкрѣпляетъ и разъясняетъ многочисленными ссылками на языческихъ и христіанскихъ писателей (Сенека, Платонъ, Аристотель, Цицеронъ и др., Діонисій Ареопагитъ, Таулеръ, Иоаннъ

¹⁾ *Sebastian Franck. Paradoxa*, hsg. v. H. Ziegler (Diederichs), S. 13.

Дамаскинъ, Бернардь и др.). Потому „Богъ не имѣть имени“. Мысль эта поясняется такъ: „имена обозначаютъ различіе вещей, чтобы отличать одно отъ многихъ. Такъ какъ Богъ одинъ и единъ, Онъ не нуждается въ имени, чтобы быть отличаемымъ отъ другихъ вещей. Также, разъ Онъ есть все, и все во всемъ, Онъ не можетъ имѣть имени, Онъ, который есть субстанція, сущность и жизнь для всѣхъ видимыхъ и невидимыхъ вещей; да и всѣхъ вещей, которыя можно назвать и познать,—вещь и сущность. Какъ же можно Ему имѣть особое, отличающее Его отъ другихъ имя, разъ Онъ весь есть сущность и притомъ всякая сущность!“ „Никто не знаетъ Бога кромѣ самого Бога. Кто ищетъ Бога, но не въ Богѣ и съ Богомъ, того я оставляю искать,—онъ долго не найдетъ Его... Богъ не можетъ быть познанъ ничѣмъ, кромѣ какъ Богомъ, т. е. Имъ самимъ, Его силою, которая зовется св. Духомъ, потому остается навѣки истиннымъ: кто ищетъ Бога не у Бога, съ Богомъ и въ Богѣ, тотъ будетъ искать на всѣхъ путяхъ и ничего не найдетъ“¹⁾

4. I. Ангелъ Силезій (XVII в.).

Въ стихотворныхъ изрѣченіяхъ (Reime) этого мистическаго философа и поэта, изданныхъ подъ общимъ заглавіемъ „Cherubinischer Wandersmann“, среди многихъ перловъ мистическаго глубокомыслія найдется немало двустишій въ духѣ отрицательнаго богословія. Приведемъ нѣкоторыя, наиболѣе яркія²⁾.

Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier.
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwirft er dir (I, 25).

Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Uebernichts:
Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sichts (I, 111).

Geh hin, wo du nicht kannst: sieh, wo du siehest nicht:
Hör, wo nichts schallt und klingt, so bist du, wo Gott spricht
(I, 199).

¹⁾ Ibid., 77, 21.

²⁾ Des *Angelus Silesius* Cherubinischer Wandersmann, nach der Ausgabe letzter Hand von 1675 vollständig herausgegeben. Diederichs. 1905.

In Gott wird nichts erkannt: er ist ein einig Ein.
Was man in ihm erkennt, das muss man selber sein (I, 285).

Gott ist ein lauter Blitz und auch ein dunkles Nicht,
Das keine Kreatur beschaut mit ihrem Licht (II, 146).

Мировоззрѣніе Ангела Силезія въ граняхъ своихъ отсвѣчиваетъ разными переливами; благодаря своей поэтической формѣ, оно не поддается систематизаціи, однако, вслѣдствіе своей многогранности, даетъ опору для разныхъ, иногда трудно совмѣстимыхъ построений. Къ этому слѣдуетъ присоединить, что Силезію далеко не всегда удавалось овладѣть формой и точно выразить свою же собственную мысль. Во всякомъ случаѣ идеи и настроенія Эккегарта и другихъ мистиковъ были ему, очевидно, близки, въ частности, это обнаруживается и въ интересующемъ насъ отношеніи.

5. Яковъ Беме (XVI—XVII в.).

Мотивъ отрицательнаго богословія трудно выдѣлить въ чистомъ видѣ изъ сложной и темной системы „тевтонскаго философа“. Предполагая ниже дать болѣе полный анализъ ученія о Божествѣ у Беме, здѣсь ограничимся лишь краткимъ эскизомъ его идей, сюда относящихся, „Основой“ Ungrund или Urgrund, у Беме является полная не раскрытость Божества, которая можетъ быть выражена только на языкѣ отрицательнаго богословія. „Богъ въ себѣ самомъ не есть ни природа, ни тварь, ни то, ни это, ни высокъ, ни глубокъ. Онъ есть безосновность (Ungrund) и основа всѣхъ сущностей, вѣчное единое, ибо Онъ не есть ни мѣсто, ни основа“¹⁾. „Богъ самъ въ себѣ свободенъ отъ природы (naturlos), аффектовъ и твари. Онъ не имѣетъ склонности къ чему-либо, ибо предъ Нимъ не существуетъ ничего, къ чему бы Онъ могъ склониться, ни доброе, ни злое. Самъ въ себѣ Онъ есть безосновность (Ungrund), безъ какой-либо воли, обращенной къ природѣ или творенію, какъ *вѣчное Ничто*. Онъ есть Ничто и Все, и есть еди-

¹⁾ Claassen. Jacob Bohme's theosophische Werke im Auszuge. I. Band. 156-

ная воля; ни свѣтъ, ни мракъ, ни любовь, ни гнѣвъ, ни вѣчное единое. Потому говоритъ Моисей: Господь есть Богъ единъ. Ибо Онъ объемлетъ и находитъ себя въ себѣ самомъ и рождаетъ Бога изъ Бога“¹⁾. „Если я размышляю, что есть Богъ, то говорю: Онъ есть единое, а по отношенію къ твари *вѣчное Ничто*. Онъ не имѣетъ ни основанія, ни начала, ни мѣста и не обладаетъ ничѣмъ кромѣ себя. Онъ есть воля безосновности (des Ungrundes), Онъ есть единое лишь въ себѣ самомъ и отъ вѣка рождаетъ въ себѣ лишь самого себя. Онъ не есть равенъ или подобенъ какой-либо вещи и не имѣетъ особаго мѣста, гдѣ обитаетъ“²⁾. „Въ вѣчности, какъ безосновности, внѣ (божественной, несозданной) природы не существуетъ ничто, кромѣ тишины безъ сущности, вѣчный покой ни съ чѣмъ несравнимый (ohne Gleichen), безосновность (Ungrund) безъ начала и конца. Здѣсь нѣтъ ни цѣли, ни мѣста, ни исканія или нахожденія“³⁾.

Наиболѣе полно ученіе Беме о Божествѣ въ себѣ, соотвѣтствующее до извѣстной степени точкѣ зрѣнія отрицательнаго богословія, изложено въ сочиненіи De electione (Von der Gnadenwahl, въ собр. соч. изд. Шиблера, т. IV, 467—8). Здѣсь читаемъ: „§ 3. Нельзя сказать о Богѣ, что Онъ есть то или это, золь или добръ, что Онъ имѣетъ въ себѣ различія; ибо въ себѣ самомъ Онъ безприроденъ, равно какъ безстрастенъ и безтваренъ. Онъ не имѣетъ склонности къ чему-нибудь, ибо не существуетъ предъ нимъ ничего, къ чему Онъ могъ бы склониться, ни доброе, ни злое; Онъ самъ въ себѣ есть безосновность, безъ всякой воли къ природѣ или творенію, какъ *вѣчное Ничто*; въ Немъ нѣтъ никакого качества (Qual), ни чего-либо, что могло бы къ Нему или отъ Него получить склонность. Онъ есть единственное существо, и не существуетъ ничего ранѣе Его или послѣ Него, надъ чѣмъ бы или въ чемъ бы Онъ могъ

¹⁾ Ibid., II, 29.

²⁾ Ibid., II, 32. *Mysterium magnum*, Werke, V, 1, 2—8.

³⁾ Claassen, II, 28

почерпнуть или принять какое-нибудь воленіе; Онъ не имѣетъ также ничего, что бы Его рождало; Онъ есть ничто и все, и есть единственная воля, въ которой лежитъ міръ и все твореніе, въ Немъ все равновѣчно безъ начала въ одинаковомъ равновѣсіи, мѣрѣ и числѣ; Онъ есть ни свѣтъ, ни мракъ; ни любовь, ни гнѣвъ, но вѣчное единое, потому говоритъ Моисей: Господь есть единый Богъ (Второз., 6, 4).

§ 4. Та же самая неизменяемая, неприродная и нетварная воля, которая есть лишь единая и не имѣетъ ни предъ собою, ни за собою ничего, которая въ себѣ самой есть только единое, которая въ качествѣ ничто есть и все, которая зовется и есть единый Богъ, объемлетъ и находитъ себя въ себѣ, и изъ Бога рождаетъ Бога“.

§ 27. Если ты хочешь знать, гдѣ обитаетъ Богъ, устрани тварь и природу, тогда Богъ есть все... Если же ты скажешь: я не могу устранить отъ себя тварь и природу, ибо, если бы это произошло, я обратился бы въ ничто, поэтому я долженъ представлять себѣ Божество обратно, то слушай: Богъ сказалъ Моисею: ты не долженъ дѣлать подобія Божія...“

Опредѣленія Бога какъ *ничто* многократно повторяются, почти дословно или съ небольшими вариациями, во многихъ мѣстахъ сочиненій Беме (ср. напр., IV: 145, 278, 281, 284—5, 447—8, V, 22, Claassen, I, 152 и др).

6. Дж. Пордеджъ (XVII вѣкъ).

Замѣчательный англійскій мистикъ, близкій къ Я. Беме, но отъ него совершенно независимый,¹⁾ начинаетъ изложеніе своихъ мистическихъ прозрѣній (въ своемъ трактатѣ „О божественной и истинной метафизикѣ“²⁾ главой (I) „О

¹⁾ Claassen ошибочно представляетъ Пордеджа лишь ученикомъ и послѣдователемъ Беме (хотя онъ и чтитъ «божественнаго Я. Беме»). Ср. введение Классена къ I тому его изданія избранныхъ сочиненій Беме.

²⁾ Цитируется по готовящемуся къ печати новому изданію „Путь“, которое представляетъ собой перепечатку (съ несущественными измѣненіями) масонскаго, Новиковскаго изданія начала XIX вѣка.

неоткровенной Вѣчности», въ которой кратко, но достаточно ясно формулируетъ основныя начала отрицательнаго богословія, являющіяся для него *præius* всего богословствованія.

§ 1. „Подъ именемъ Бога и подъ именемъ Вѣчности разумѣю я Духъ самой Вѣчности. Итакъ, ежели мы разсмотримъ Его, какъ неоткрывающаго себя самого, то не можемъ ничего о Немъ сказать, кромѣ того, что Онъ есть вѣчная единица въ простотѣ. Что жъ есть сія вѣчная единица и простота Его, кто можетъ сказать, кромѣ Него Самого? Сіе есть всевысочайшая и все превосходящая тайна, которой не можно выискать никакимъ размышленіемъ ума, ни прилежнымъ изслѣдованіемъ разума и науки, но единственно только чрезъ ея собственное откровеніе можно ее разумѣть. Никто не можетъ познавать ея, кромѣ ея самой: понеже никакая тварь не можетъ понять безконечнаго, неизслѣдимаго и непостижимаго Творца. Сіе непостижимое существо Божіе, оно есть, какъ Онъ внѣ первоначальнаго шара міра (Вѣчности) есть и въ Немъ самомъ сокровенъ пребываетъ, есть совсѣмъ непознаваемо и неизслѣдимо. Въ семъ состояніи не можемъ мы ничего о Немъ сказать, кромѣ что Онъ единственно Себѣ самому извѣстенъ: понеже Онъ никакой твари, какое бы имя она ни имѣла, неизвѣстенъ иначе, какъ только какъ Онъ открываетъ себя самого въ шарѣ Вѣчности, а внѣ шара и сверхъ онаго, Онъ есть для всякаго сотвореннаго смысла *вѣчно ничто, цѣло и совсѣмъ скрытъ и какъ бы въ своей собственной неизслѣдимой тайнѣ завитъ и заключенъ*; такъ что познаніе наше о Немъ внѣ бездоннаго шара міра Вѣчности есть *болѣе отрицательно, нежели утвердительно*, то-есть, мы познаемъ болѣе *что Онъ не есть, нежели что Онъ есть*“. Богъ постижимъ только въ силу и мѣру своего откровенія о Себѣ: „видѣлъ духъ мой съ радостнымъ ужасомъ, что внѣ предѣловъ сего вѣчнаго округа (шара Вѣчности) ничего не было какъ только безконечное непостижимое Божество, безъ цѣли и предѣловъ и что внѣ сего шара Вѣчности ни-

чего не можно было о самомъ Богѣ ни видѣть, ни познавать, кромѣ только отрицательнаго познанія, то-есть, что Онъ не есть“ (гл. V, § 6).

Утвержденіе трансцендентности Божества существенно связано и съ другимъ основнымъ положеніемъ Пореджа, а именно о полной свободѣ Бога отъ твари: „Что же есть сія свобода Святой Тріединицы? Отвѣтъ: въ сей свободѣ состоятъ сіи три въ своей собственной вѣчной единицѣ, простотѣ и чистомъ божествѣ, свободны отъ всѣхъ (иныхъ) существъ. Они не прикасаются ни къ какому существу, и ни одно не прикасается къ нимъ. Они свободны отъ существа вѣчной природы, хотя Они въ немъ суть и проникаютъ его. Они не прикасаются къ нему, и оно не касается Имъ; они объемлютъ природу, а природа не можетъ обнять божества Святой Троицы, понеже сіи двигаютъ себя въ своей собственной свободѣ. Они свободны отъ всѣхъ тварей, а однако суть въ нихъ и проникаютъ ихъ насквозь, но ни одной твари не касаются, и ни одна тварь къ нимъ не прикоснется; но пребываетъ въ своей собственной свободѣ; Они не имѣютъ соединенія ни общенія ни съ какими тварями, кромѣ (тѣхъ) которымъ Они благоизволятъ открывать свое божество по своей собственной свободѣ“ (гл. II, § 33).

XIV. Кантъ и отрицательное богословіе.

Мы не ставимъ себѣ задачу прослѣдить здѣсь судьбы отрицательнаго богословія въ новой философіи, ибо для этого, въ сущности, пришлось бы написать полную ея исторію; кромѣ того, ясно, что метафизическій, а тѣмъ болѣе научной рационализмъ, въ ней господствовавшій, менѣе всего ему благопріятствовалъ. Но мы не хотимъ пройти молчаніемъ своеобразную позицію, занимаемую въ этомъ вопросѣ *Кантомъ*. Конечно, центральное мѣсто принадлежитъ здѣсь его многозначному понятію *Ding an sich*, вещи въ себѣ, недоступной опытному познанію. Вещь въ себѣ трансцендентна опыту,—категоріи феноменальнаго міра неприменимы къ

нумену, совершенно въ томъ же смыслѣ и по тѣмъ же въ сущности основаніямъ, по какимъ напр. І. Ск. Эригена считаетъ аристотелевскія категоріи неприменимыми къ Божеству. Вещь въ себѣ есть *Grenzbegriff*, предѣльное понятіе, превышающее всякое познание. Она есть абсолютное *НЕ*, имя тайны, неведомой человѣку. Поскольку это учение направлено противъ возможности *всякой* метафизики, оно достаточно опровергается исторіей философии. Но оно имѣетъ и другой смыслъ, не только отрицательный и рационалистическій, но и положительный или мистическій. Переведенное на религиозный языкъ, т.-е. на языкъ отрицательнаго богословія, кантовское ученіе о вещи въ себѣ, устанавливающее права вѣры („практическаго разума“) и открывающее двери мистикѣ, получаетъ совершенно особенное значеніе. Оно ставитъ Канта головой выше своихъ предшественниковъ,—того рациональнаго богословія школы Вольфа, съ критикой котораго и выступаетъ Кантъ: для этого богословія все доказуемо, все понятно, а, стало быть, все имманентно разуму. Разбить эту каменную стѣну рационалистическаго самодовольства и предразсудковъ было огромной религиозной заслугой Канта. Но въ этомъ отношеніи Кантъ стоитъ даже выше и своихъ великихъ продолжателей,—не только Фихте, но и Шеллинга, и Гегеля. Ибо оба послѣдніе, каждый по-своему, фактически устраняютъ трансцендентность Божества и ограду Его тайны,—непреходимое *НЕ* отрицательнаго богословія. Въ системѣ Шеллинга (я разумѣю, конечно, его послѣднюю, наиболѣе совершенную и договоренную систему „*Philosophie der Offenbarung*“), съ ея ученіемъ о самораскрытіи троичнаго Божества чрезъ міровой процессъ идея отрицательнаго богословія о трансцендентности Божества соотвѣтствуетъ лишь опредѣленному моменту божественной и космической діалектики. Въ системѣ же Гегеля самораскрытіе Божества совершается въ логическомъ мышленіи, причѣмъ въ сущности своей это мышленіе есть и самомышленіе Божества, почему Божество является имманентнымъ миру.

мышленію. Если и есть тайна въ Божествѣ или неведѣніе о Немъ, то лишь потому, что Оно не успѣло до конца раскрыться, — породить себя въ міровомъ процессѣ или осознать себя въ цѣлокупности логическаго мышленія. Здѣсь принципиально нѣтъ мѣста тому „непреступному свѣту“, въ которомъ живетъ Богъ. Здѣсь нѣтъ черты отдѣляющей народъ отъ горы Синая, гдѣ даже „другу Божию“ дано видѣть только „задняя Божія“. „Тайной“ въ обычномъ смыслѣ не является природа Божія, — говоритъ Гегель, выдавая въ этихъ словахъ основную тайну своего собственнаго (да и Шеллингова) философствованія, — и менѣе всего въ христіанской религіи: здѣсь Богъ далъ познать себя, показалъ, что Онъ есть; здѣсь Онъ раскрытъ. Тайной же Онъ остается лишь для чувственнаго воспріятія, представленія, для чувственнаго разсмотрѣнія и для разсудка¹⁾. Въ этомъ смыслѣ Гегель и Шеллингъ отличаются отъ вольфианскихъ предшественниковъ Канта лишь большимъ философскимъ вкусомъ и тонкостію—тамъ, гдѣ послѣдніе довольствовались разсудочными построеніями, здѣсь воздвигнуты величественныя зданія метафизической спекуляціи, но и они проникнуты не въ меньшей мѣрѣ притязаніемъ на адекватное познаніе Божества, а потому, въ извѣстномъ смыслѣ, и религиознымъ самодовольствомъ. Къ нимъ неожиданно приближается въ этомъ отношеніи и *Вл. Соловьевъ*, который вообще грѣшитъ чрезмѣрнымъ рационализмомъ въ своемъ богословіи²⁾. Хотя онъ характеризуетъ трансцендентное абсолютное помощью каббалистическаго понятія *Эн-софъ*, (мы знаемъ, какъ проблематично это понятіе, которое однако примѣняется Соловьевымъ безъ всякаго поясненія), т.-е. въ терминахъ отрицательнаго богословія, но затѣмъ, неправомѣрно и безъ всякихъ объясненій приравнивая его къ первой ипостаси, онъ *дедусируетъ* рашо-

¹⁾ *Hegels Religionsphilosophie*, 335—6.

²⁾ Поэтому приходится очень различать въ Соловьевѣ поэта—мистика, съ огромнымъ и исключительной значительности религиознымъ опытомъ, и рационалиста-метафизика.

нально его отношеніе къ міру, а, слѣдовательно, и ихъ взаимное опредѣленіе ¹⁾). Соловьевъ явно смѣшиваетъ или, по крайней мѣрѣ, недостаточно различаетъ Бога, какъ НЕ — что отрицательнаго богословія, и Бога, раскрывающагося въ мірѣ ²⁾)—въ началѣ этого раскрытія.

Кантъ въ этомъ отношеніи оказался философичнѣ названныхъ мыслителей въ своемъ отрицательномъ богословіи. Богъ есть недоступное, трансцендентное НЕ для тварнаго, человѣческаго самосознанія, — таково *одно* изъ значеній кантовскаго ученія о нуменѣ (мы знаемъ, что, къ сожалѣнію, оно не единственное и даже не самое главное, исторически же оно получило совсѣмъ иное истолкованіе). Сказанное не мѣшаетъ намъ рѣзко отрицательно относиться къ тому, что можно назвать положительнымъ богословіемъ у Канта, или его „моральной теологіи“, гдѣ онъ, измѣняя собственной высшей точкѣ зрѣнія, возвращается къ рационализму и строитъ безвкуснѣйшую въ религіозномъ смыслѣ „религію въ предѣлахъ“ только разума“. И въ этой области Кантъ стоитъ уже неизмѣримо ниже и Гегеля, и Шеллинга, и Вл. Соловьева.

(Окончаніе слѣдуетъ).

С. Булгаковъ.

¹⁾ См „Философскія начала цѣльнаго знанія“ (собр. соч., т. I, особенно стр. 320—1, 347) и „Чтенія о богочеловѣчествѣ“ (т. III, 82 сл.).

²⁾ Вотъ типичное смѣшеніе: „мы обозначимъ этотъ фазисъ абсолютно сущаго какъ Эн-софъ или Богъ-Отецъ (прабогъ)“ (I, 347). Здѣсь соединены союзомъ „или“, какъ равнозначащія, понятія, принадлежащія различнымъ плоскостямъ: Энъ-софъ есть трансцендентное Божество *до* раскрытія, Богъ-Отецъ есть первая ипостась тріедиаго Бога.

„Отрицательное богословіе“.

§ 3. Божественное Ничто.

Даже бѣглое знакомство съ ученіями отрицательнаго богословія оставляетъ убѣжденіе, что о божественномъ Ничто говорится въ нихъ далеко не въ одинаковомъ смыслѣ, и въ сумеречныхъ полутонахъ отрицательныхъ опредѣлений таятся двусмысленности, многосмысленности и противоположности. Поэтому нужна величайшая сосредоточенность вниманія именно при анализѣ этого ученія о божественномъ Ничто, ибо въ этой изначальной интуиціи предопредѣляется уже основной строй религіознаго міровоззрѣнія. Можно сказать, что религіозная философія не знаетъ болѣе центральной проблемы нежели о смыслѣ божественнаго Ничто.

Отрицаніе всякаго опредѣленія и содержанія, составляющее основу отрицательнаго понятія, — *отрицательность*, какъ таковая, можетъ имѣть различную энергію и разное происхожденіе и смыслъ. Она можетъ означать невыразимость и неопредѣлимость того, что указывается отрицаніемъ, и совпадать въ этомъ смыслѣ съ греческимъ δ privativum: $\alpha\pi\rho\iota\upsilon\sigma$, $\delta\omicron\rho\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma$, $\delta\mu\omicron\rho\phi\omicron\upsilon\sigma$ и под. (чему соотвѣтствуетъ такъ наз. *безконечное сужденіе въ логикѣ*), но оно также можетъ означать и отсутствіе опредѣленія, неопредѣленность какъ состояніе потенціальности, невыявленности, а не какъ принципиальную неопредѣлимость, соотвѣтствовать греческому $\mu\eta$, которое въ данномъ случаѣ можетъ быть

передано какъ *еще не*, или *пока не*, или же *уже не*¹⁾. Этимъ двойнымъ *не* религіозной интуиціи намѣчаются двѣ возможности, два пути религіозной философіи: антиномическій и эволюціонно-диалектическій. Безусловное НЕ отрицательнаго богословія не даетъ никакого *логическаго* перехода къ какому бы то ни было ДА положительнаго ученія о Богѣ и мірѣ: архангелъ съ огненнымъ мечемъ антиноміи преграждаетъ здѣсь путь челоѣческому вѣдѣнію, повелѣвая преклониться предъ непостижимостью въ подвигѣ вѣры. Поэтому противоположность между НЕ и ДА есть не диалектическая, но антиномическая: надъ бездной нѣтъ никакого моста. Напротивъ, мѣональное НИЧТО — НѢЧТО не таитъ никакой антиноміи, наоборотъ, она фактически отрицается въ рационально-мистическомъ гнозисѣ. Антиномія здѣсь подмѣняется диалектическимъ противорѣчіемъ: въ силу внутренней необходимости, діалектики самого абсолютнаго, метафизической причинности, послѣдовательно выявляются звенья бытія. Торжествуетъ такимъ образомъ начало непрерывной законѣрности и соотвѣтствующей ему непрерывности въ мышленіи. Архангелъ съ мечемъ антиноміи становится незримымъ, все оказывается понятнымъ, объяснимымъ въ этомъ монизмѣ, который сохраняетъ свою природу и подъ разными личинами, въ существѣ являясь прикровеннымъ или же не прикровеннымъ рационализ-

¹⁾ Какъ извѣстно, греческій языкъ знаетъ и третій отгѣнокъ отрицанія, именно $\omicron\upsilon$: оно указываетъ на отсутствіе даннаго, опредѣленнаго свойства, имѣетъ конкретное содержаніе: *не то, не это*. Потому логически $\omicron\upsilon$ занимаетъ срединную позицію между δ privativum и $\mu\eta$. Съ первымъ, δ , оно сближается рѣшительностью своей отрицательности, однако отличается отъ него при этомъ ограниченнымъ объемомъ своего отрицанія. Отъ второго, $\mu\eta$, оно отличается именно этой рѣшительностью отрицанія, по сравненію съ которымъ $\mu\eta$ означаетъ лишь неопредѣленность, но сближается съ нимъ своей, хотя и отрицательной, положительностью: $\omicron\upsilon$ всегда соотвѣтственно утвержденію, какъ тѣнь свѣту. Въ теперешнемъ разсужденіи центральное значеніе принадлежитъ именно противопоставленію δ и $\mu\eta$. Напротивъ, въ предстоящемъ намъ (въ слѣдующей главѣ) изслѣдованіи проблемы матерія центральнымъ окажется противопоставленіе $\omicron\upsilon$ и $\mu\eta$, и въ тѣни останется δ privativum.

момъ. Ничто здѣсь есть нѣкая божественная *Ул*, перво-матерія, въ которой и изъ которой закономѣрно-діалектически возникаетъ *все*, и божество, и міръ, и человѣкъ.

Поэтому соединеніе *не* и *да*, *ничто* и *нѣчто* въ обоихъ случаяхъ получаетъ совершенно различный онтологическій смыслъ, — именно или антиномическій, какъ нѣкая *coincidentia oppositorum*, или діалектической, какъ внутренняя связанность сопологающихся и взаимно обуславливающихъ діалектическихъ моментовъ.

Если придать НЕ отрицательнаго богословія всю безусловность, ему присущую, то придется, прежде всего, признать, что никакого естественнаго, доступнаго разумѣнію перехода изъ этого НЕ-что къ НѢ-что, пути къ материнскому дону мѣональнаго ничто, въ которомъ родится *все*, нѣтъ и быть не можетъ, — или же надо отвергнуть исходную интуицію трансцендентности Бога. Изъ Абсолютнаго нѣтъ пути въ относительное, между Абсолютнымъ и относительнымъ зияетъ бездна тайны и „священнаго невѣдѣнія“. И въ то же время въ религіи человѣкъ узнаетъ Бога, относительное зреть Абсолютное, а тѣмъ самымъ находитъ и себя въ Абсолютномъ, ибо ничего нѣтъ внѣ Абсолютнаго, иначе послѣднее ограничивалось бы относительнымъ и не было бы Абсолютнымъ. Это совершенно своеобразное отношеніе между Абсолютнымъ и относительнымъ можетъ быть опредѣлено какъ самосознаніе *тварности*, выражающее собой онтологическое отношеніе твари къ Творцу ¹⁾. Интуиція тварности, имѣющая столь перво-степенное значеніе въ религіи, лишь съ трудомъ переводится на языкъ религіозной философіи, ибо и здѣсь послѣдней приходится не „дедуцировать“ понятія, но давать лишь философскій пересказъ религіознаго переживания. Богъ сотворилъ міръ, точнѣе, творитъ его въ предвѣчномъ, внѣвременномъ актѣ, міръ есть твореніе Божіе. Значитъ-ли это,

¹⁾ Къ этой мысли приближался Шлейермахеръ въ своемъ опредѣленіи религіи какъ „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ — чувство (онтологической) зависимости какъ таковое.

что міръ есть Богъ или бытіе міровое есть модусъ бытія божественнаго? Нѣтъ, это означаетъ именно противоположное: Творецъ пребываетъ трансцендентнымъ творенію, потому что иначе это и не будетъ Его твореніе, но собственное Его естество или природа. Иначе говоря, міровое бытіе внѣбожественно, пребываетъ въ области относительнаго, и именно эта внѣбожественность или относительность и дѣлаетъ міръ міромъ, противопоставляя его Божеству. Міръ ни въ какомъ смыслѣ не есть Богъ, ибо есть тварно-относительное бытіе: между нимъ и Богомъ лежитъ творческое *fiat*. Но значитъ - ли это въ то же время, что міръ существуетъ помимо Бога, внѣ Его, рядомъ съ Нимъ? Нѣтъ, міръ существуетъ въ Богѣ и только Богомъ, нѣтъ и не можетъ быть ничего, лежащаго внѣ Бога и своимъ бытіемъ Его ограничивающаго. Богъ не былъ бы Богомъ, и Абсолютное было бы не абсолютнымъ, а относительнымъ, если бы наряду съ Нимъ, но внѣ Его былъ бы внѣ-богъ или против-богъ. Міръ совершенно прозраченъ для Бога, онъ насквозь пронизанъ божественными энергіями, которыя и образуютъ основу его бытія.

Актъ творенія, изводящій міръ въ бытіе, полагающій его внѣбожественнымъ, въ то же время отнюдь не выводитъ его изъ божественнаго лона. Абсолютное полагаетъ въ себѣ относительное бытіе или тварь, ничего не теряя въ своей абсолютности, но однако оставляя относительное въ его относительности. Философское описаніе интуиціи тварности приводитъ къ новой, дальнѣйшей, антиноміи: внѣбожественное въ Божествѣ, относительное въ Абсолютномъ.

Если мы говоримъ, что міръ есть твореніе Божіе, мы устанавливаемъ тѣмъ самымъ, что онъ не есть *causa sui* (какъ опредѣляетъ субстанцію Спиноза), онъ имѣетъ причину и источникъ бытія не въ себѣ самомъ, но внѣ себя, въ Богѣ. И однако въ то же время нельзя сказать, что Богъ есть причина міра, ибо это значило бы превратить абсолютное въ относительное, поставить трансцен-

денное въ имманентно-непрерывный рядъ причинъ и слѣдствій истолковать отношенія между Богомъ и міромъ въ смыслѣ причинной, механической зависимости, въ силу которой каждое послѣдующее съ необходимостью вытекаетъ изъ предыдущаго.

Такая характеристика совершенно не соотвѣтствовала бы идеѣ творенія, согласно которой бытіе міра или относительнаго *логически* совсѣмъ не вытекаетъ и не можетъ быть выведено изъ Абсолютнаго, какъ причинно необходимое его послѣдствіе; Абсолютному въ его полнотѣ не можетъ быть приписано ни принудительныхъ причинъ, ни потребности въ восполненіи. Другими словами, Богъ какъ Абсолютное совершенно свободенъ отъ міра, „преміренъ“, имъ ни въ какой степени не обуславливается и въ немъ не нуждается¹⁾. Твореніе міра, или возникновеніе относительнаго ни въ какомъ смыслѣ не является причинно-принудительнымъ или необходимымъ для Абсолютнаго, какъ моментъ его жизни.

Богъ не есть причина міра, хотя Онъ есть его основа; въ этомъ смыслѣ міръ безпричиненъ; однако это и не значитъ, что онъ абсолютенъ и безосновенъ какъ *causa sui*. Космологическая антиномія Канта, согласно которой одинаково справедливо, а вмѣстѣ и несправедливо какъ то, что міръ имѣетъ конечную причину, такъ и то, что онъ ея имѣть не можетъ (см. экскурсъ), точно описываетъ интуицію *тварности* и потому имѣетъ болѣе глубокой смыслъ и подлинное значеніе, нежели придавалъ ему самъ Кантъ; который видѣлъ въ немъ лишь неизбежное недоразумѣніе, *einen transzendentalen Schein*.

¹⁾ Отношеніе между тварью и Абсолютнымъ можетъ быть помощью математическаго символа безконечности ∞ выражено такъ: $\infty +$ любая конечная величина или тварь $= \infty$, слѣдовательно, тварь для безконечности, въ сравненіи съ безконечностью $= 0$, оставаясь для себя величиной. Равнымъ образомъ и опредѣленіе соотношенія между конечнымъ и безконечнымъ, выражающееся въ дроби $\frac{\text{тварь}}{\infty} = 0$, также приводитъ къ полному значенію твари предъ Абсолютнымъ, хотя для себя она имѣетъ величину.

Для „чистой“ философіи, для которой высшимъ критеріемъ является непрерывность мышленія и рациональное преодолѣніе антиномій, тварность есть поэтому ложная, ибо противорѣчивая, идея, которой не мѣсто въ критической метафизикѣ. Однако законъ непрерывности и непротворѣчивости дискурсивнаго мышленія имѣетъ силу лишь въ его собственномъ руслѣ, а не тогда, когда разумъ обращается на свои собственные основы, корни мысли и бытія, причѣмъ вскрываются для него непреодолимая, а вмѣстѣ и неустранимая антиномія, которыя должны быть имъ до конца осознаны.

Антиномія тварности есть лишь дальнѣйшее раскрытіе изначальной антиноміи Абсолютнаго и относительнаго, выражающейся въ безусловномъ НЕ отрицательнаго богословія, противоположномъ всякому ДА, однако вмѣстѣ съ тѣмъ и сопряженнымъ съ нимъ. Лишь на фонѣ антиноміи тварности противоположеніе Бога и міра, Творца и твари, получаетъ исключительную напряженность и углубленность. Міръ какъ твореніе получаетъ въ своей относительности реальность и самобытность; противостоитъ Богу не какъ призракъ, иллюзія или майя, какъ бы лишь закрывающая Абсолютное отъ самого себя; онъ получаетъ свою *realitas* какъ даръ отъ *Ens realissimum*. Потому и отношенія Бога къ міру получаютъ реальный и двусторонній характеръ: нисхожденія для Божества и восхожденія для твари. При этомъ однако волны мірового океана, сколь бы высоко ни вздымались онѣ, не могутъ всплеснуться до неба, коснуться Абсолютнаго, если само Оно не воздвигнетъ дѣйствицы Іаковлей, соединяющей небо и землю. Напротивъ, одно имманентное самосознаніе путемъ самоочищенія, самоуглубленія (Эккегартовской *Abgeschiedenheit*) совершенно неспособно, такъ сказать, абсолютизироваться, преодолѣть свою относительность, найти себя въ Богѣ путемъ какъ бы самоутопленія въ Божественномъ океанѣ и освобожденія отъ всякой майи. Міръ и человѣкъ обожаются не по силѣ тварной божественности своей, но по силѣ „благодати“, изли-

вающейся въ міровое лоно: человекъ можетъ быть богомъ не по тварной природѣ своей, но лишь „богомъ по благодати“ (по извѣстному опредѣленію отцовъ Церкви).

Если міръ содержится въ Богѣ, но не есть Богъ, ибо отдѣленъ отъ Божества непреходимой бездной трансцендентности, то и подлинная религія можетъ основываться на нисхожденіи Божества въ міръ, на вольномъ въ него вхожденіи, приближеніи къ человекѣ, т. е. на откровеніи, или, иначе говоря, она необходимо является дѣломъ благодати, сверхприроднаго или сверхмірнаго дѣйствія Божества въ человекѣ. Нельзя проникнуть въ Бога или даже за Бога лишь путемъ углубленія въ свое собственное міровое естество, хотя оно и представляетъ собой „образъ и подобіе“, нѣкую природную икону Божества, безъ реальной *встрѣчи* съ премірнымъ Божествомъ, безъ Его откровенія о Себѣ. Этимъ ставятся границы тому, что можно назвать природнымъ богопознаніемъ, а также и тому, что доступно спекулятивному постиженію. Религія имѣетъ въ своихъ основахъ опытный, можно сказать, эмпирический характеръ (конечно, понятіе опыта берется здѣсь въ расширенномъ смыслѣ), а потому не можетъ быть установлена одной философской „дедукціей“ или мистическимъ „гнозисомъ“. Поэтому Богъ-Творецъ не можетъ быть „божествомъ вообще“, которое доступно философіи и „естественной религіи“, но имѣетъ конкретныя черты,—имя и ликъ.

Можно различить три пути религіознаго сознанія: богопознаніе *more geometrico* или *analytico, more naturali* или *mystico* и *more historico* или *empirico*,—отвлеченное мышленіе, мистическое самоуглубленіе и религіозное откровеніе, при чемъ первые два пути получаютъ надлежащее значеніе только въ связи съ третьимъ, но становятся ложны, какъ только утверждаются въ своей обособленности. Дѣйствительно, попытка исчерпать содержаніе религіи логическимъ анализомъ общихъ понятій приводитъ ее къ изсушенію и обезкровленію,—таковы „естественныя“ или философскія религіи, пагубность которыхъ и состоитъ во враждѣ ко всему кон-

кретно-историческому (вспомнимъ Толстого съ его упорнымъ стремленіемъ къ универсальной религіи: „Кругъ чтенія“ и под.); между тѣмъ живая религія стремится не къ минимуму, но къ максимуму содержанія. Мистическое самоуглубленіе, какъ и расширеніе научнаго или оккультнаго познанія, само въ себѣ также не содержитъ ключа къ религіозному постиженію міра,—и оно нуждается въ религіозныхъ аксіомахъ откровенія, лишь черезъ нихъ живымъ свѣтомъ загораются его богатства. Есть характерная грань, за которую не можетъ перейти естественное богопознаніе, все равно философское, мистическое или натуралистическое: это—откровеніе личности въ Божествѣ, сколь бы напряженно она ни постулировалась. *Имперсонализмъ* есть роковая черта этихъ ученій, и это понятно, ибо личность познается только *встрѣчей*, живымъ откровеніемъ о себѣ. И первое откровеніе о Богѣ, данное Моисею, было о Немъ какъ Лицѣ: *Сый*. Этотъ личный характеръ Божества свойственъ не только іудеохристіанству, но и языческому политеизму,—печать своеобразной подлинности его религіознаго опыта. Христіанскій догматъ тріупостасности Божества былъ хотя открытъ человекѣ, но не человекомъ, лишь при свѣтѣ уже открытой истины послѣдній и получаетъ возможность зрѣть печать троичности на себѣ и на всей твари; попытки философскаго дедуцированія тріупостасности а priori (однако *post factum* откровенія) явной своей неудовлетворительностью и сбивчивостью только подтверждаютъ невыводимость этой истины (натуралистически у Я. Бѣме, спекулятивно у Гегеля, Шеллинга, отчасти у Вл. Соловьева). Потому-то „чистая“ философія, притязаящая на рѣшающій голосъ и въ вопросахъ религіознаго сознанія, столь естественно приходитъ къ отрицанію упостасности Божества, видя въ ней лишь недозволительный антропоморфизмъ или психологизмъ (наиболѣе воинствующими здѣсь являются представители „философіи безсознательнаго“—Гартманъ и Дреусъ¹⁾).

¹⁾ Вотъ какими аргументами возражаетъ Дреусъ противъ личнаго характера Божества: „индивидомъ духъ называется въ конечной своей ограни-

Вопросы философіи, кн. 128.

Поэтому понятно, что основоположный трактатъ по отрицательному богословію, твореніе Ареопагита, не только носить выразительное надписаніе: *О божественныхъ именахъ*, но и въ дѣйствительности посвященъ раскрытію значенія божественныхъ именъ, подъ которыми премірный Богъ открывается міру. НЕ отрицательнаго богословія нерасторжимо соединено здѣсь съ ДА откровения. Эти самооткровенія Божества, *божественныя имена*, невыводимы логически, мистически или метафизически изъ НЕ отрицательнаго богословія, но они обосновываются невыразимой тайной Абсолютнаго НЕ-что. Поэтому откровеніе не только открываетъ, но вмѣстѣ и указываетъ неоткрытую тайну, и эта аб-

ченности и опредѣлимости матеріальнымъ организмъ... Напротивъ, личность обозначаетъ такой образъ духа, когда онъ показываетъ себя сообразно своему существу и сознательно стремится къ осуществленію его какъ опредѣленію своего бытія. Личностью въ этомъ смыслѣ называется индивидуумъ, насколько онъ не только *есть* духъ, но сознаетъ и осуществляетъ себя какъ духъ въ противоположность естественной своей обусловленности... О личности въ примѣненіи къ Богу не можетъ быть и рѣчи. Личность есть духъ лишь какъ конечный, ибо только таковой въ качествѣ предпосылки имѣетъ тѣлесность, отъ которой онъ долженъ отличать себя какъ духъ, отстаивая свою духовность; абсолютный же духъ, въ которомъ нѣтъ мѣста такому различенію, не можетъ разумнымъ образомъ опредѣляться какъ личность. То, что устанавливаетъ личность въ человѣкѣ, есть именно его конечность, т.-е. недуховное въ немъ, его матеріальный организмъ, въ противоположность, которому духъ долженъ осуществлять и утверждать свою самостоятельность, чтобы черезъ это быть причастнымъ высшему опредѣленію личности... Такимъ образомъ, для человѣка быть личностью есть дѣйствительно преимущество, ибо лишь чрезъ это становится онъ сообразенъ своему собственному глубочайшему существу... Для абсолютнаго же духа, напротивъ, духовность есть его собственное естество, у него не имѣется напряженности между природой и духомъ, въ снятіи и примиреніи которой состоитъ существо личности, потому онъ ничего не можетъ получить отъ предиката личности" (*A. Drews. Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes* 326—8). Опредѣливъ личность какъ симптомъ ущемленности духа тѣломъ, Дреусъ безъ труда справляется съ этимъ призракомъ рационализма и совершенно отвергаетъ идею личности въ примѣненіи къ существу абсолютно духовному. Подобнымъ же образомъ справляется онъ и съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ-Любви, усматривая въ немъ антропоморфизмъ, ибо абсолюту здѣсь приписывается человѣческое „чувство“ (ib. 290, сл.) Антропоморфизмъ объявляетъ ученіе о личномъ Богѣ и Гартманъ, аргументація котораго мало что прибавляетъ къ сужденіямъ Дреуса (*Hartmann. Die Religion des Geistes*, 3-te Aufl. 152—3).

солютная Тайна содержитъ въ себѣ источникъ „воды, текущей въ жизнь вѣчную“, никогда не изсякающей и не оскудѣвающей.

Какъ мыслить это откровеніе Тайны, это совлеченіе абсолютности Абсолютнаго, каковымъ является откровеніе Абсолютнаго относительному? На это не можетъ быть дано отвѣта на человѣческомъ языкѣ. *Не все понятно*, но Богъ во всемъ, и въ этомъ великая радость вѣры и покорности. Мы приближаемся къ безднѣ, гдѣ снова намъ преграждаетъ дальнѣйшій путь познанія огненный мечъ архангела. *Такъ есть*,—объ этомъ совершенно твердо говорить намъ религиозный опытъ, и это надо принять и религиозной философіи за исходное опредѣленіе въ смиреніи разума, ибо и отъ разума требуется жертва смиренія, какъ высшая разумность неразумія. Неизрѣченный, неизмененный, непостижимый, недодѣломый, недомыслимый Богъ открывается твари въ имени, словѣ, культѣ, богоявленіяхъ, богоплощеніи. Слава снисхожденію Твоему, Господи!

Трансцендентность Божества, или Его премірность, есть основа іудейскаго монотеизма, какъ и неразрывно съ нимъ связаннаго и его далѣе развивающаго христіанскаго вѣроученія.

Ученіе о премірности или трансцендентности Божества, о Божественной Тайнѣ, пріоткрываемой Откровеніемъ, и составляетъ подлинный смыслъ отрицательнаго богословія у большинства христіанскихъ его представителей, хотя онъ и не всегда выражается у нихъ съ одинаковой четкостью, послѣдовательностью и ясностью. Такова основная мысль Климента и Оригена, таково ученіе свв. Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго, Діонисія Ареопагита, Максима Исповѣдника, Іоанна Дамаскина, Григорія Паламы, а также и Николая Кузанскаго. Это становится ясно, если брать эти ученія въ ихъ полномъ составѣ, имѣя въ виду не только отрицательное, но и положительное ихъ богословіе въ ихъ взаимномъ соотношеніи. Наибольшія недоразумѣнія относительно этого исторически связаны съ

Ареопажитомъ, на котораго охотно ссылаются, считая его своимъ единомышленникомъ, мыслители, въ дѣйствительности отстоящіе отъ него далеко (напр. Эккегартъ). Однако эти недоразумѣнія, основанныя на одностороннемъ усвоеніи учения Ареопажита, разсѣиваются, если принять во вниманіе и его положительное богословіе.

Напротивъ, нельзя сказать того же самаго о философии Плотина, въ этомъ рѣшительномъ пунктѣ дѣйствительно отличающейся двойственностью и нерѣшительностью; благодаря этому она могла одинаково оказать безспорное и глубокое вліяніе на христіанское богословіе (въ частности и на Ареопажита), а вмѣстѣ съ тѣмъ явиться сильнымъ оружіемъ въ философскомъ арсеналѣ религіознаго монизма. Однако, какъ мы убѣдимся, по своимъ основнымъ тенденціямъ Плотинъ принадлежитъ именно къ послѣднему. Не менѣе двойственно звучитъ и каббалистическое ученіе объ Эйн-Софъ, въ которомъ заразъ слышатся отзвуки и исконнаго іудейскаго вѣроученія, и неоплатонизма, его значеніе колеблется поэтому между священной тайной непроизносиваго Имени ИВН и платиновскимъ "Еу. Исторія мысли подчеркнула однако скорѣе второе толкованіе—въ духѣ эманативнаго монизма (такъ преломилось это ученіе, напр., у Як. Беме; быть можетъ, въ немъ же можно видѣть и прототипъ ученія Спинозы объ единой субстанціи, существующей во многихъ модусахъ и атрибутахъ). Духу же іудейскаго трансцендентнаго монотеизма было бы ближе, конечно, первое истолкованіе, оно же болѣе приближаетъ Кабалу и къ христіанству, къ которому идетъ она самими существенными своими ученіями и устремленіями, какъ это не разъ было отмѣчено изслѣдователями Кабалы (Франкъ, de Rauly). Съ большей ясностью, вопросъ этотъ предъ нами еще станетъ въ каббалистическомъ ученіи о человѣкѣ.

Каковы же послѣдствія, къ которымъ приводитъ насъ вторая возможность, заложенная въ ученіи отрицательнаго богословія о Божественномъ Ничто?

Божественное Ничто какъ Нѣчто, или *дѣ сѣ*, обознача-

етъ собой изначальное, источникъ бытіе въ его неподвижной глубинѣ, въ его нуменальномъ единствѣ, въ его божественной основѣ. Въ отношеніи къ этому Ничто всякое бытіе: божеское-ли или міровое и человѣческое, есть нѣкое *что*: въ Ничто возникаетъ *что*, vom Nichts zu Ichts или zu Etwas, по излюбленному выраженію Я. Беме. Для этого Ничто небытіе, какъ еще-небытіе или пока-небытіе, является той мѣональной тьмою, въ которой таится однако же все, подобно тому какъ дневнымъ свѣтомъ возводится къ бытію и обнаруживается все, скрывавшееся подъ покровомъ ночной тьмы. Божественное Ничто и есть именно такая мѣональная ночь небытія и неразличности, безформенность и аморфность, но вмѣстѣ и первооснова бытія (Grund или Urgrund нѣмецкихъ мистиковъ).

Ничто образуетъ собой начальный моментъ диалектики бытія, къ которому она прикрѣпляется, и къ нему же возвращается; онъ соответствуетъ наибольшей общности, недифференцированности, невыявленности бытія, но въ то же время онъ находится вполне въ его плоскости,—другими словами, *ничто есть*. Поэтому-то на пути отъ ничто къ нѣчто, отъ небытія къ бытію, здѣсь нѣтъ скачка, или трансценза, метафизическаго *metaβασις εις ἄλλο γένος*, не зияетъ hiatus, ибо и ничто, и что,—и бытіе, и небытіе одинаково *есть бытіе* въ разныхъ диалектическихъ моментахъ его самоопредѣленія. Божественное Ничто представляетъ собой аналогію мѣональному Nichts, которымъ начинается диалектика бытія въ *Логикѣ* Гегеля. Въ Ничто рождается все, и въ этомъ смыслѣ оно *есть все* въ его единствѣ, *ἐν καὶ πάν*. Рождается не только міръ, но и богъ, ибо и богъ здѣсь рождается въ Ничто и изъ Ничто, его бытіе тоже есть лишь особый видъ бытія, соотносительный бытію міра,—со бытіемъ міру. При такомъ пониманіи богъ не есть еще то послѣднее, далѣе чего нельзя уже проникнуть, напротивъ, можно, а потому и должно прорваться за бога, совлечься не только міра, но и бога, „Gottes ledig werden“ (Эккегартъ). И богъ, и міръ одинаково находятся *по сѣ* сторону Ничто,

суть его какъ бы впостаси, вѣрнѣе, модусы или діалектическіе моменты.

Они находятся въ опредѣленномъ іерархическомъ соотношеніи, какъ ступени самооткровенія Ничто. Онтологически единосущны и міръ, и богъ, насколько оба они суть модусы Ничто, въ которомъ возникаетъ все. И если на пути возвращенія къ этому Ничто человѣкъ долженъ восходить къ богу (или богамъ), а далѣе проходить чрезъ бога и за бога, то лишь потому, что нельзя подняться на послѣднюю ступень, минуя предпослѣднюю, а богобытіе и есть эта предпослѣдняя ступень.

Переходъ изъ первоначальнаго Ничто въ нѣчто, различіе и оформленіе неразличимаго и безформеннаго, есть, конечно, тоже своего рода *transcensus*, который по-разному описывается въ разныхъ мистическихъ и метафизическихъ системахъ. Такую относительную трансцендентность разныхъ ступеней бытія при самотвореніи бога и міра въ Ничто неизбѣжно приходится допустить и крайнему имманентисту или эволюціонному монисту. Однако здѣсь существенно, что эти относительно трансцендентныя ступени суть діалектическія самоположенія одного и того же начала, совершающіяся внутри его, *transcensus* его модальностей, но нѣтъ безусловнаго, не діалектическаго, но антиномическаго трансценза отъ абсолютнаго къ относительному, отъ Творца къ твари. Поэтому всякое *ничто*: богъ или человѣкъ, небо или адъ, ангелы или демоны,—имѣетъ одну природу или сущность, какъ въ системѣ Спинозы единая абсолютная субстанція существуетъ въ безконечномъ множествѣ атрибутовъ и модусовъ. „Юпитеръ есть все, что ты видишь“, будто бы говорилъ Эпикуръ; если понять это изрѣченіе достаточно глубоко, то въ немъ выразится существо всякаго *моноуцианства* или монизма, — матеріалистическаго, спиритуалистическаго, идеалистическаго, мистическаго.

Въ абсолютномъ Ничто возникаетъ міръ и богъ. Если міръ не сотворенъ, но діалектически возникаетъ въ абсо-

лютномъ и ему единосущенъ, то онъ, слѣдовательно, вѣченъ и субстанціаленъ въ своей основѣ; съ другой же стороны, и богъ здѣсь не абсолютенъ и самоосновенъ въ своемъ бытіи, но рождается или происходитъ въ абсолютномъ Ничто—все. Это значить, прежде всего, что существуетъ и *основа* бога, и притомъ не въ самомъ богѣ, но (онтологически) внѣ его, т.-е. выше его. Богъ есть также лишь положеніе или модусъ абсолютнаго Ничто, такъ сказать, абсолютное, обращенное къ міру, космическая его впостась, причемъ другимъ таковымъ же модусомъ является міръ, и эта одинаковая модальность бога и міра, ихъ единосущность придаетъ имъ въ равной степени, хотя и въ разномъ смыслѣ, характеръ преходящести, относительности: „и богъ проходитъ“, по классической формулѣ Эккегарта. Въ концѣ-концовъ получается система всеобщаго, универсальнаго тождества ¹⁾.

Система религіознаго монизма можетъ принимать различныя очертанія въ зависимости отъ того, въ какомъ смыслѣ разрѣшается вопросъ о происхожденіи множественности,—бога и міра,—въ единомъ Ничто. Множественность можетъ разрѣшаться въ чистую иллюзію, фату-моргану, обманъ чувствъ, майю: истина въ томъ, что міра нѣтъ и нужно освободиться отъ его иллюзіи. Такова философія и религія индуизма, въ европейской философіи имѣющая представителемъ Шопенгауэра,—это не только акосмизмъ, но и антикосмизмъ. Мировому бытію можетъ быть, далѣе, приписана нѣкоторая, хотя и ущербленная реальность, производная отъ Абсолютнаго, такъ стоитъ дѣло въ системѣ статическаго пантеизма Спинозы, а также и динамическаго пантеизма Гартмана и Дрекса: міръ возникаетъ здѣсь вслѣдствіе нѣ котораго „скандала“ въ абсолютномъ,—появленія

¹⁾ А. Дрекс различаетъ (въ *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*. 1906) два типа религіи: *Causalitätsreligion*, къ которой онъ относитъ религію іудео-христіанскаго типа, и *Identitätsreligion*—религію имманентнаго типа, какъ-то буддизмъ и измышляемая имъ самимъ религія конкретнаго монизма. Определеніе перваго типа по признаку причинности, конечно, не вѣрно, но определеніе втораго типа по признаку тождества выражаетъ самое существо дѣла.

слѣпой и бессмысленной воли къ бытію, вызвавшей противъ себя логическую реакцію въ нѣдрахъ абсолютнаго, причѣмъ для ликвидаціи этого недоразумѣнія потребовался цѣлый міровой процессъ; одновременно съ міровымъ бытіемъ возникаетъ и страдающій богъ, и является потребность искупленія отъ мірового бытія; въ отдаленной перспективѣ рисуется возвращеніе къ первоначальному безразличію, абсолютной ночи Ничто. Наибольшее философское и религиозное значеніе имѣетъ однако не эта гипотеза метафизической катастрофы, но иная форма динамическаго пантеизма, согласно которой міръ есть эманация абсолютнаго, онъ происходитъ какъ изліяніе отъ преизбыточной его полноты, подобно тому, какъ вода изливается изъ переполненнаго сосуда или солнечный свѣтъ и тепло исходятъ изъ солнца. Именно таково ученіе Плотина. Единое абсолютное, "Ев", одновременно оказывается въ немъ и трансцендентнымъ, и имманентнымъ міру, міръ же есть сумерки абсолютнаго, которыя сгущаются тѣмъ больше, чѣмъ глубже онъ погружается въ свое бытіе. Поэтому-то система неоплатонизма и могла оказать философскую поддержку падавшему языческому политеизму: изъ сверхмірнаго и сверхбожественнаго "Ев" послѣдовательно эманируютъ боги и міръ, при чемъ нижніе его этажи уходятъ въ тьму небытія, тогда какъ верхніе залиты ослѣпительнымъ свѣтомъ, — въ небѣ же загорается система божественныхъ лунъ, свѣтящихъ, правда, не своимъ, но отраженнымъ свѣтомъ, однако утвержденныхъ на сводѣ небесномъ. Зачѣмъ и почему происходитъ эта эманация міра изъ единаго Ничто, на это не можетъ быть отвѣта, и не находимъ его мы и въ ученіи Плотина: міръ происходитъ потому, что вода не можетъ не изливаться изъ переполненнаго сосуда, а созрѣвшій плодъ не отваливаться отъ вѣтки, но въ то же время міръ является у Плотина мѣстомъ для исправленія и вразумленія душъ, отяжелѣвающихъ и испадающихъ изъ лона абсолютнаго. Однако этимъ дается отвѣтъ лишь о судьбахъ отдѣльныхъ душъ, но не объ основаніяхъ мірового процесса, не о причинѣ эманации,

которая остается все-таки безпричинна и непонятна, хотя здѣсь именно и ставится задача объяснить основанія происхожденія міра. Если міръ возникаетъ только въ процессѣ удаленія изъ абсолютнаго, его убыли, и лишь въ этой убыли и состоитъ его собственная природа, то, очевидно, міротворящее начало есть прогрессивно возрастающій минусъ абсолютнаго, или погруженіе его во зло: отсюда получается неизбѣжный антикосмизмъ, и самого Плотина лишь эллинскій духъ да непослѣдовательность спасали отъ сатанинскаго вывода, формулированнаго Мефистофелемъ:

... alles, was entsteht,

Ist werth, dass es zu Grunde geht;

Drum besser wär's, dass nichts entstünde.

(Плотинъ даже оспариваетъ эту мысль противъ христіанскихъ гностиковъ).

Плотиновская эманация отличается однако отъ индійскаго акосмизма своимъ реализмомъ: міръ, какъ изліяніе абсолютнаго, постольку реаленъ, поскольку ему все же принадлежитъ полнота божественныхъ силъ, въ него излившихся, онъ *есть*, имѣетъ хотя и ушербленное, но все же не призрачное бытіе. Однако, будучи реаленъ въ основѣ, онъ все-таки остается лишень какого-либо самостоятельнаго заданія. Абсолютное въ отношеніи къ нему остается совершенно пассивнымъ, оно его не знаетъ, онъ есть жертва его попустительствующей полноты, — въ извѣстномъ смыслѣ ея изнанка. Міръ *возникаетъ* въ абсолютномъ съ необходимостью, какъ тѣнь его, но въ этомъ мірѣ не творится никакого свершенія, онтологически нѣтъ исторіи и нѣтъ эсхатологіи. Съ одной стороны, міръ есть само абсолютное, какъ его модуль, а съ другой, въ немъ ничего не совершается и не происходитъ, ибо онъ лежитъ не *въ* абсолютнаго, но *есть* оно же само, въ состояніи нѣкоторой ушербности.

Неоплатонизмъ исторически является враждебно соперничающимъ съ христіанствомъ и, дѣйствительно, несмотря на кажущееся, внѣшнее сходство, онъ глубоко ему про-

тивоположенъ, и именно въ самомъ основномъ и центральномъ ученіи о божественномъ Ничто и вытекающемъ отсюда ученіи о происхожденіи міра изъ произвольной эманации абсолютнаго. Вліянія неоплатонизма, сознательныя или безсознательныя, обладаютъ большою живучестью и въ христіанскомъ богословіи, — неоплатоническій уклонъ мысли и чувства есть опасность, постоянно подстерегающая и христіанскую философію. Надо ее знать, чтобы ее сознательно остерегаться. Поэтому поучительно прослѣдить этотъ уклонъ въ христіанской философіи тамъ, гдѣ онъ проявился сильно и ярко. Въ качествѣ примѣровъ такого уклона рассмотримъ ближе соответствующія ученія у І. Ск. Эриугены и у нѣмецкихъ мистиковъ Эккегарта и Я. Беме.

а) І. Ск. Эриугена.

Знаменитый ирландецъ въ своемъ общемъ ученіи, несмотря на искреннее желаніе удержаться въ предѣлахъ христіанскаго міровоззрѣнія, тѣмъ не менѣе сбивается на платиновскій „эманативный пантеизмъ“¹⁾ и напередъ уже предначертываетъ въ метафизическихъ терминахъ будущую мистическую систему Эккегарта и Беме. Имманентизмъ или „монизмъ“²⁾ у Эриугены проявляется, прежде всего, въ общей концепціи автора *De divisione naturae*. Онъ различаетъ четыре вида *природы*, которые объемлютъ въ себѣ и Божество и тварь: природа „не творящая и несотворенная“ или Божество внѣ творенія, „природа творящая и несотворенная“ или Божество въ твореніи, затѣмъ природа „сотворенная творящая“, какъ совокупность творческихъ идей или природа идеальная, и, наконецъ, природа „не творящая и сотворенная“ или міръ. Всѣ эти четыре вида природы суть лишь разные аспекты, моменты или положенія *единой* природы, все есть одно, и все есть Богъ;

¹⁾ Такъ опредѣляетъ платиновское міровоззрѣніе Штекль: *A. Stockl. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 2-te Ausg. Mainz, 1875, стр. 377.

²⁾ Такъ опредѣляетъ эту черту ученія Эриугены его русскій изслѣдователь А. Бриллиантовъ. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ І. Ск. Эриугены 248 и далѣе.

поэтому метафизика Эриугены принципиально сближается съ ученіемъ Плотина объ отношеніи Единого и міра. Онтологическая пропасть между Богомъ и тварью здѣсь засыпается, и тварь разсматривается какъ модусъ единой субстанции, чѣмъ пролагается путь къ будущему спинозизму. „Во-первыхъ, Божественная природа столь же является сотворенной, сколько и творящей. Именно она сотворена сама собою въ первообразныхъ причинахъ и соответственно она творить сама себя, т.-е. она начинаетъ проявляться въ своихъ теофаніяхъ, желая выступить изъ потаеннѣйшихъ угловъ своей природы, въ которыхъ она сама себѣ еще неизвѣстна (*creatur... a seipso in primordialibus causis, ac per seipsam creat, h. e. in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae sinibus volens emergere, in quibus sibi incognita est*), ибо она безгранична, сверхсущностна и сверхприродна и выше всего, что можетъ и не можетъ мыслиться. Когда она, слѣдовательно, восходитъ къ первоосновамъ вещей и какъ бы сама творить себя, она начинаетъ быть въ нѣкоемъ нѣчто (*descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse*). Но, во-вторыхъ, разсматриваемая въ послѣднихъ дѣйствіяхъ первоосновныхъ причинъ, она по праву можетъ разсматриваться какъ сотворенная, а не творящая саму себя. Именно сотворена она, насколько нисходитъ къ самымъ внѣшнимъ проявленіямъ, дальше которыхъ она уже ничего не творитъ, почему въ ней имѣетъ силу лишь сотворенность, а не твореніе“¹⁾. Выступая изъ сверхсущностной своей природы, въ которой Богъ означаетъ небытіе, онъ въ своихъ первоначальныхъ причинахъ творимъ самимъ собою и становится началомъ всякой сущности и всякой жизни²⁾. На основаніи этихъ опредѣленій ясно, что *ничто* отрицательнаго богословія у Эриугены означаетъ не трансцендентное и премірное Божество, но первое положеніе Божества въ его самораскрытіи,—ничто, переходящее въ

¹⁾ *De divisione naturae*, lib. III, cap. 23.

²⁾ *Ibid.*, III, 20.

нѣчто. Для характеристики ученія Эриугены въ разсматриваемомъ отношеніи въ высшей степени показательнымъ является его пониманіе творенія міра изъ ничего. Въ виду того, что идея творенія міра у него, строго говоря, отсутствуетъ, ибо сливается съ самотвореніемъ Бога, то и *ничто*, изъ котораго творится или, вѣрнѣе, „вырождается“ міръ, есть само божественное Ничто. Эриугена посвящаетъ чрезвычайно много мѣста и вниманія вопросу о твореніи изъ ничего (стараясь привлечь на свою сторону и восточныхъ отцовъ церкви, какъ-то свв. Василія Великаго, Григорія Нисскаго, Максима Исповѣдника, Діонисія Ареопагита въ такихъ сужденіяхъ, въ которыхъ они подаютъ поводъ къ подобному перетолкованію, не будучи дѣйствительно повинны въ имманентизмъ). Для Эриугены ясно, что Богъ „дѣлаетъ все изъ ничего, изводя изъ своей сверхсущественности сущности, изъ сверхжизненности живыя существа, изъ соединенія всего, что есть и что не есть, изъ утвержденія всего, что есть и не есть. Этому ясно учить и возвращеніе всѣхъ вещей въ причину, изъ которой они возникли, когда все возвратится въ Бога какъ воздухъ въ свѣтъ“¹⁾. Подъ тѣмъ ничто, изъ котораго Богъ создалъ міръ, надо разумѣть „несказанную и непостижимую, неприступную для всѣхъ умовъ свѣтлость божественной благодати“ (*ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibilem claritatem*²⁾). Въ III книгѣ *De divisione naturae* Эриугена даетъ подробное и всестороннее изслѣдованіе вопроса о *ничто* (особенно гл. IV—XXIII), изъ котораго созданъ міръ, подвергая критикѣ и отверженію церковное пониманіе ничто, какъ ниже—бытіе или небытіе, и утверждая, какъ единственно мыслимое и послѣдовательное, свое вышеизложенное пониманіе. Основной выводъ, который самъ собою отсюда напрашивается, будетъ тотъ, что въ природѣ „Богъ содѣлалъ самого себя“³⁾, или что „мы не должны мыслить тварь и Бога какъ два

¹⁾ Ibid., III, 20.

²⁾ Ibid., III, 19.

³⁾ Ibid., III, 17.

различныхъ между собой (начала), но какъ одно и то же. Ибо и тварь находится въ Богѣ, и Богъ создается въ твари чудеснымъ и невыразимымъ путемъ... тріипостасная высшая благодать... всегда вѣчна и всегда становится, вѣчна отъ себя самой и въ себѣ самой, а вмѣстѣ и возникла, насколько она въ приснобытіи не престаётъ быть въ становленіи,—насколько она дѣлаетъ себя самое изъ себя самой. Она не нуждается для этого въ какой-либо другой матеріи, которая не была бы ею самой, чтобы производить въ ней себя самое, она оказалась бы безсильна и въ себѣ незавершена, если бы получила откуда-либо помощь для своего явленія и свершенія“¹⁾.

Изъ приведеннаго слѣдуетъ, что, собственно говоря, для Эриугены нѣтъ творенія или міра, какъ внѣбожественнаго (относительно) бытія, ибо природа сотворенная есть только ступень въ самораскрытіи Божества или его модусъ. Міръ вѣченъ въ Богѣ, онъ и есть Богъ. Какъ же понять существующій во времени и объятый грѣхомъ міръ? Для Эриугены бытіе чувственнаго міра начинается съ грѣхопаденія человѣка, которое совершается не во времени, но въ нѣкоторомъ внѣвременномъ актѣ. Міръ этотъ не долженъ былъ бы существовать, его создалъ грѣхъ. Вслѣдствіе этого, у человѣка появилось чувственное тѣло, раздѣленіе на помыслы и связанная съ этимъ особенности организациі, и начался міровой процессъ. Задачей искупленія является поэтому нечто иное, какъ всеобщее *возстановленіе* первоначальнаго состоянія, „возвращеніе всѣхъ вещей въ причину, изъ которой онѣ произошли“²⁾. Строго говоря, этотъ „апокатастасисъ“ Эриугены вовсе не есть христіанское воскресеніе съ тѣломъ, разъ тѣлесность вообще разсматривается какъ слѣдствіе грѣхопаденія, „духовное тѣло“ воскресенія есть то самое умопостигаемое первозданное тѣло, которое закрыто и уничтожено чувственнымъ тѣломъ. Въ этомъ отношеніи Эриугена есть самый рѣшительный спиритуалистъ, и съ его

¹⁾ Ib. III, 17.

²⁾ Ib. III, 20.

точки зрѣнія правильнѣе было бы говорить не о воскресеніи тѣла, а о воскресеніи *отъ* тѣла. Поэтому весь міровой процессъ для Эриугены есть бесплодная ошибка, нѣчто совершенно иррациональное (мнѣніе, предвосхищающее философію пессимизма: Шопенгауера, Гартмана, А. Дрекса). Такъ какъ происхождение міра есть процессъ имманентный Божеству, то, очевидно, грѣхопаденіе вноситъ драму и въ само Божество, и слѣдуетъ заключить, что міровой процессъ есть мистерія иррационально страдающаго и искупающаго себя же бога (хотя самъ Эриугена такого заключенія еще не дѣлаетъ). Штекль произноситъ про Эриугену слѣдующій суровый приговоръ: „Erigena's Lehrsystem mag genial genannt werden, christlich ist es nicht“. (I. с. 381).

б) Мейстеръ Эккегартъ.

Мы далеки отъ намѣренія характеризовать *всю* мистику Эккегарта, какъ нехристианскую, совсѣмъ напротивъ, въ писаніяхъ этой удивительно богатой, глубокой и гениальной по смѣлости индивидуальности заключены и неопѣнимыя богатства христианскаго благочестія, которыя, однако, перемѣшаны, притомъ, не всегда различимо, съ нехристианскими мистическими мотивами и настроеніями. Поэтому можно говорить лишь о нѣкоторыхъ неоплатоническихъ мотивахъ въ твореніяхъ этого великаго писателя. Къ слову сказать, было бы интересной задачей для монографическаго изслѣдованія выяснить подлинный *типу* его творчества. Что это? Мистическія озаренія, или метафизическая спекуляція, къ нимъ прикрѣпляющаяся, философія или проповѣдь, или же ни то, ни другое, но третье, содержащее въ себѣ смѣшеніе всѣхъ этихъ элементовъ? Во всякомъ случаѣ,—и этому необходимо давать надлежащій вѣсъ при оцѣнкѣ мейстера Эккегарта,—художникъ слова и спекулятивный метафизикъ слишкомъ сильно и явно даютъ себя знать въ его сочиненіяхъ, чтобы можно было принимать всѣ его идеи за религиозно-мистическія интуиціи и откровенія, и никогда нельзя увѣренно сказать, опирается-ли проповѣдь Эккегарта на опыт-

ныя переживанія, или же она рождается изъ загорѣвшихся въ душѣ его художественныхъ образовъ или спекулятивныхъ идей, которыя онъ превращаетъ въ *задачу* для нахождения путемъ и опытной религиозной мистики. Много свѣта могло бы здѣсь пролить изслѣдованіе хронологіи произведеній Эккегарта въ связи съ его духовной биографіей и различными вліяніями, имъ испытанными. Основной идеей теологіи Эккегарта, придающей ей нехристиански-неоплатоническій характеръ, является его противопоставленіе Gott и Gottheit, которые „различны какъ небо и земля“¹⁾. Богъ есть нѣчто производное изъ Gottheit и совершенно соотносительное твари, есть порожденіе дифференціаціи Gottheit. Потому ему столь же присущъ характеръ относительности и преходящести, какъ и твари. *Gott wird und vergeht* (I, 148), эта необычайная по смѣлости формула выражаетъ именно эту мысль о неабсолютности, относительности, если можно такъ выразиться, о модальности Бога; очевидно, если онъ *не* есть послѣднее, надо стремиться за него, дальше него, постараться „*Gottes ledig werden, Gottes quitt machen*“ (175), освободиться отъ Бога: „*bitten wir, dass wir Gottes ledig werden*“ (I, 172). Богъ возникаетъ лишь вмѣстѣ съ міромъ: „о Богъ говорятъ и возвѣщаютъ всѣ твари. А почему ничего не говорятъ онѣ о Божествѣ (Gottheit)? Все, что есть въ Божествѣ, есть Единое, о которомъ ничего нельзя говорить. Только Богъ дѣлаетъ (thut) нѣчто, Божество ничего не дѣлаетъ, ему нечего дѣлать. Богъ и Божество отличаются какъ дѣланіе и недѣланіе“ (I, 148, ср. 199). Между Богомъ и тварью существуетъ лишь іерархическая разница, поскольку Богъ есть дверь для возвращенія въ абсолютное Gottheit, но не онтологическая: какъ модусы Gottheit, они тождественны. Въ „прорывѣ“ своемъ къ Божеству „я становлюсь столь же богатъ, такъ что Богъ не можетъ быть мнѣ достаточно всѣмъ, чѣмъ онъ есть Богъ, всѣми своими божескими дѣлами: ибо я получаю въ этомъ прорывѣ то, въ чемъ Богъ

¹⁾ *Meister Eckeharts. Schriften und Predigten, hrsg. von Buttner (Diederich), I, 147.*

и я общи“ (I, 176). „Въ этомъ переживаніи духъ не остается болѣе тварью, ибо онъ самъ есть уже „блаженство“, онъ есть *одно* существо, одна субстанція съ божествомъ, и есть вмѣстѣ съ тѣмъ и свое собственное и всѣхъ тварей блаженство“ (I, 202). Лишь на этой поверхности божества, гдѣ есть Богъ, существуетъ и троица, представляющая какъ бы ликъ его въ твари,— и за нее можно прорваться: „душа достигаетъ прежде всего святой троиственности (Dreifaltigkeit), ставшей *единствомъ*. Но она можетъ стать и еще блаженнѣе: если она взыщетъ простого (blossen) единства, о которомъ троиственность есть лишь откровеніе. Вполнѣ блаженной будетъ она, лишь когда бросается въ *пустыню* (die Wüste) Божества“ (II, 186). Надо совлечься всякаго „что“, потому Abgeschiedenheit, добродѣтель этого совлеченія, въ глазахъ Эккегарта включаетъ всѣ добродѣтели и является даже выше любви: „всѣмъ жертвуетъ при этомъ душа, Богомъ и всѣми твореніями. Это звучитъ странно, что душа должна потерять и Бога! Я утверждаю: чтобы стать совершенной, нужнѣ ей въ извѣстномъ смыслѣ лишиться Бога, чѣмъ твореній. Во всякомъ случаѣ все должно быть потеряно, существованіе души должно утверждаться на свободномъ ничто! Единственно таково и намѣреніе Бога, чтобы душа потеряла своего Бога. Ибо пока она имѣетъ Бога, познаетъ, знаетъ, до тѣхъ поръ она отдѣлена отъ Бога. Такова цѣль Бога: изничтожиться въ душѣ, чтобы душа потеряла и себя. Ибо то, что Богъ называется „Богомъ“, это имѣетъ Онъ отъ тварей. Лишь когда душа стала тварью, тогда только она получила Бога. Когда же она снова стряхнетъ съ себя свою тварность (Geschopf-seyn), тогда остается Богъ предъ самимъ собой тѣмъ, что Онъ есть“ (II, 202—3). Но тѣмъ самымъ „душа сама должна стать божественной“. Духъ „долженъ быть мертвъ и погребенъ въ Божество, а Божество живетъ уже не для кого другого, какъ для самого себя“ (II, 207), и проповѣдникъ призываетъ испытать diesen göttlichen Tod (ib).

Gottheit есть первооснова (Wesen) или природа (Natur)

Божества. Божественныя впостаси же суть „Personen“, о которыхъ говорится, что „sie verliessen in das Wesen“ (I, 85) и, „влившись въ Божество, три персоны становятся неразличимымъ единствомъ“ (ib). Божество въ себѣ имперсонально, впостаси возникаютъ лишь вслѣдствіе его дифференціаціи, уже въ „Богѣ“ или на границѣ между „Божествомъ“ и „Богомъ“. Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать, когда говорится, что въ душѣ есть еще несовершенство, пока „она созерцаетъ Бога, насколько Онъ есть троица“ (I, 163); совершенство наступаетъ лишь при созерцаніи „schlechthin Eine“, „ungestaltete Wesen der göttlichen Persönlichkeit“ (ib.). „Ты долженъ любить Бога, насколько онъ не-Богъ, не-духъ, не-лицо, неоформленное, а только чистое, ясное, простое единство, далекое всякой двойственности. И въ этомъ единомъ должны мы вѣчно погружаться изъ бытія въ ничто“ (I, 168). Въ этомъ смыслѣ говорится, что „троичность есть вмѣстѣ и міръ, ибо въ ней заложены всѣ твари. Внутри же, въ Божествѣ, какъ дѣйствующій, такъ и дѣйствіе остаются безъ перемѣны“ (I, 184).

Практическое устремленіе религіи Abgeschiedenheit есть буддійская нирвана, не только акосмизмъ, но и антикосмизмъ: вырваться изъ міра, который возникаетъ чрезъ раздвоеніе твари и Бога, въ изначальное божественное ничто. Очевидно, это воззрѣніе не даетъ мѣста идеѣ исторіи, мірового процесса, мірового свершенія: идеаль возстановленія первоначальнаго состоянія, апокатастасисъ, есть здѣсь голое отрицаніе міра.

Исходя изъ своего религіознаго монизма, для котораго Божество есть лишь глубина бытія, а не трансцендентное начало, открывающееся міру, Эккегартъ фактически устраняетъ *откровеніе* Божества въ собственномъ смыслѣ, замѣняя его самооткровеніемъ твари („прорывомъ“ чрезъ тварность); соотвѣтственно этому истолковывается спиритуалистически и вся евангельская исторія. Столь же послѣдовательно у Эккегарта устраняется воздѣйствіе бла-

годати на природный міръ. Эккегартъ въ одномъ мѣстѣ даетъ такое истолкованіе словъ ап. Павла: „все, что я есмь, я есмь чрезъ благодать Божию“. „Слова св. Павла,—комментируетъ Эккегартъ,—суть лишь слова Павла, здѣсь нѣтъ того, чтобы онъ сказалъ ихъ въ состояніи благодати. Ибо благодать сдѣлала въ немъ лишь одно: его существо усовершилось къ единству себя. Этимъ исчерпывается ея дѣло!“ (I, 175, ср. 195—6). „Сама же благодать не „дѣлаетъ (bewirkt) ничего“ (I, 196). „Высшее дѣло благодати въ томъ, что она приводитъ душу въ то, что есть она сама“ (197).

Сколь знаменательно появленіе Эккегарта еще въ католическую эпоху германской исторіи, но уже на порогѣ новаго времени, наканунѣ реформаціи, какъ прообразъ, предуказующій какую-то фатальную обреченность германскаго гения къ извращенію христіанства въ сторону религіознаго монизма, пантеизма, буддизма, неоплатонизма, имманентизма. Безъ преувеличенія можно сказать, что въ Эккегартѣ какъ въ зернѣ заложено все духовное развитіе новой Германии, съ ея реформаціей, мистикой, философией, даже искусствомъ: въ Эккегартѣ заключена возможность и Лютера, и Я. Бѣме, и Шеллинга, и Гегеля, и Шопенгауэра, и Гартмана—Древса, и Вагнера, и даже... Руд. Штейнера ¹⁾.

с) Яковъ Бѣме.

Какъ нужно понимать божественное *ничто* въ ученіи Бѣме: какъ трансцендентное НЕ-что, или какъ эккегартовское *Gottheit*, или какъ гегелевское диалектическое ничто, изъ котораго вытекаетъ съ необходимостью все и въ

¹⁾ Систематическое изложеніе религіознаго міровоззрѣнія Эккегарта, вмѣстѣ съ нѣкоторыми характерными сближеніями его съ современностью, см. у Н. Schwarz. *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, 1913, Kapitel II, § 20—1. Изъ школы Эккегарта наиболѣе интереснымъ въ разсматриваемомъ отношеніи является авторъ „*Das Büchlein vom vollkommenen Leben*“ (въ изданіи Дидерихса снабженнаго весьма интереснымъ предисловіемъ Г. Бютнера,—своего рода манифестомъ имманентизма). Особенно заслуживаютъ вниманія стр. 3, 34, 46, 48, 78.

которомъ завито это все, или какъ спиновскую субстанцію, лежащую въ основѣ модусовъ, или какъ платоновское Единое, изъ котораго эмануируетъ міръ? Знакомому съ твореніями Бѣме и ихъ своеобразіемъ будетъ понятно, если мы скажемъ, что на этотъ, въ сущности, основной и принципиальный вопросъ не можетъ быть дано безспорнаго отвѣта, во всякомъ случаѣ существуетъ возможность различнаго пониманія даже самыхъ основъ этого ученія, впрочемъ еще ожидающаго внимательнаго и всесторонняго изслѣдованія и систематизаціи ¹⁾. „*Philosophus teutonicus*,“ являющийся, по справедливой оцѣнкѣ Шеллинга, „*Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit, und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes*“ ²⁾, представляетъ собой одновременно мистика, ясновидца природы, и метафизика, облекающаго свои мистическія постиженія въ своеобразную спекулятивно-мистическую систему, именно систему, ибо „духъ системы“ необычайно силенъ въ Бѣме, несматривая на внѣшнюю безпомощность его изложенія. Онъ есть поэтому не только ученикъ Парацельса и предшественникъ Штейнера, стоитъ въ линіи развитія оккультизма, но, можетъ быть, еще больше духъ его живетъ въ метафизическихъ системахъ Шеллинга и Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана. Въ своихъ сочиненіяхъ Бѣме многократно пытается—все сызнова, но приблизительно изъ того же матеріала,—строить и перестраивать свою систему, отсюда такая безконечная масса повтореній въ его сочиненіяхъ ³⁾, однако матеріалъ недостаточно слушается

¹⁾ Литература о Бѣме, какъ извѣстно, небогата. Кромѣ не разъ цитированнаго изслѣдованія Schwarz *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, Kap. III, § 27, изъ новѣйшей литературы см. *Elert. Die voluntaristische Mystik I. Böhmcs*. 1913 (здѣсь и библиографическій указатель). *A. I. Penny. Studies on I. Böhme*. 1912. Изъ ранней литературы см. Баадера, Шеллинга, Гегеля, Пфлейдерера, Клаассена и др.

²⁾ *Schelling. Philosophie der Offenbarung, sämmt. Werke, II Abth., III Bd.* (1858), 123.

³⁾ Черту эту Шеллингъ называетъ „*Rotation seines Geistes*“, въ силу которой онъ „in jeder seiner Schriften wieder anfängt, die oft genug erklärten Anläufe wieder exponiert, ohne je weiter oder von der Stelle zu kommen“ (l. c., 124).

своего мастера, изнемогающаго подъ тяжестью его изобилія, и остается въ значительной степени сырымъ и переработаннымъ. Повидимому, самъ Беме, а за нимъ и иные его послѣдователи, напр. Клаассенъ ¹⁾, не замѣчалъ въ себѣ „philosophus teutonicus“, спекулятивнаго метафизика, находящагося до известной степени, въ плѣну у *esprit de système*. Онъ сознавалъ въ себѣ прежде всего духовидца, носителя „откровений“, ²⁾ и, еслибы изъ его сочиненій сохранилась лишь одна „Аврора“, его первый трактатъ, имѣющій печать свѣжести и непосредственности „вдохновенія“ и наиболѣе чуждый притязаній на систему, то можно было бы, пожалуй, не замѣтить одной изъ основныхъ чертъ творчества Беме, съ большой тонкостью подмѣченной Шеллингомъ, это... его *раціонализма*. О, конечно, это—раціонализмъ совершенно осо-

¹⁾ Клаассенъ говоритъ: „Bohme war kein Denker, kein Grubler, sondern ein Seher“ (*Johannes Claassen. Einführung in Jacob Bohme. Stuttgart. 1885, стр. 74*). Въ томъ-то и дѣло, что Беме, по крайней мѣрѣ, въ такой же мѣрѣ былъ Denker и Grubler, насколько и Seher, иначе становится непонятнымъ не только внутренній, но даже и внѣшній характеръ его трактатовъ. Чтобы почувствовать эту разницу, полезно сравнить очень близкихъ между собою въ области теософскихъ идей Беме и Пордэджа (послѣдній, при всемъ своемъ уваженіи къ Беме, сохраняетъ свою самостоятельность отъ него). Пордэджъ есть только „Seher“, духовидецъ, который простодушно и не мудрствуя лукаво передаетъ содержаніе мистическихъ „уроковъ“, имъ полученныхъ; его индивидуальность какъ мыслителя при этомъ совершенно ступшевывается. Напротивъ, въ Беме мы все время видимъ мыслителя, въ которомъ происходитъ гигантская логическая работа.

²⁾ Въ *Аврорѣ* Беме упоминаетъ между прочимъ, что „такъ какъ я не былъ въ состояніи тотчасъ же охватить глубокія рожденія Божія въ ихъ существѣ и постигнуть ихъ въ моемъ разумѣ, то прошло добрыхъ 12 лѣтъ, пока было дано мнѣ истинное разумѣніе“ (*Я. Беме. Аурора или утренняя заря, перев. А. С. Петровскаго, изд-во „Мусагетъ“, 1914, стр. 272, § 14*). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „это сказано однако не въ томъ смыслѣ, будто я совсѣмъ не могу заблуждаться: ибо нѣкоторыя вещи недостаточно выяснены, и онѣ описаны какъ бы съ одинаго взгляда на великаго Бога, ибо колесо природы обращается слишкомъ быстро, и человекъ своимъ полумертвымъ и коснымъ постиженіемъ не можетъ достаточно охватить ихъ“ (33т, § 41). Однако мыслительская работа Беме опознается не столько по такимъ глубокимъ признаніямъ, сколько по общему плану его трактатовъ, очень и очень не непосредственныхъ, но носящихъ въ своемъ построеніи слѣды напряженной умственной работы.

баго типа, *мистическій* раціонализмъ (или „теософизмъ“), при которомъ основныя положенія опираются на показанія мистическаго опыта и не могутъ быть *логически* выводимы и постулируемы. Въ качествѣ мистика, ясновидца, Беме, конечно, является, прежде всего, эмпирическимъ изслѣдователемъ. Тѣ силы и явленія, которыя изучаетъ Беме, эмпирически даны ему въ мистическомъ созерцаніи, подобно тому, какъ они даются и въ опытныхъ наукахъ: какъ изъ электричества нельзя логически дедуцировать свѣтъ или теплоту, такъ и у Беме не выводятся, а „опытно“ познаются элементы Бога: „Herbe“, „bitterer Stachel“, „Angst“, „Feuer“ и т. д. Но разъ установленныя, они объясняются одинъ изъ другого уже причинно-механически, на основѣ логическаго принципа непрерывности, въ единой связанной метафизической системѣ: въ бемовскомъ Богѣ отъ перваго его движенія къ откровенію до отдаленнаго уголка мірозданія, отъ ангела до послѣдняго клопа, *все понятно*, все объясняется, все раціонализуется. Здѣсь нѣтъ мѣста ни антиноміи, съ ея логическимъ перерывомъ, ни Тайнѣ: непримѣсный раціонализмъ—вотъ обратная сторона того всевѣднія или „гнозиса“, которымъ мнилъ себя обладающимъ, по однимъ основаніямъ, Гегель, а по другимъ—Беме, почему онъ и оказывается столь родственнымъ по тенденціямъ современномъ „теософизму“, оккультному или мистическому раціонализму ¹⁾. И вотъ почему въ

¹⁾ Шеллингъ даетъ такую характеристику „теософизма“ Беме: „въ третьемъ видѣ эмпиризма сверхчувственное сдѣлано предметомъ дѣйствительнаго опыта благодаря тому, что допускается возможное восхищеніе человѣческаго существа въ Бога, а вслѣдствіе этого необходимое, безошибочное созерцаніе, проникающее не только въ божественное существо, но и въ сущность творенія и во всѣ событія въ немъ... Теософизмъ мы опредѣляли сначала какъ противоположность раціональной философіи, слѣдовательно, раціонализма въ философіи. Но въ основѣ теософизмъ стремится за раціонализмъ, въ дѣйствительности не будучи въ состояніи освободиться отъ чисто субстанціальнаго знанія. Именно знаніе, въ которомъ раціонализмъ имѣетъ свою сущность, слѣдуетъ называть субстанціальнымъ, поскольку оно исключаетъ всякій актъ. Для раціонализма ничто не можетъ возникнуть чрезъ дѣйствіе, напр., свободное твореніе, онъ знаетъ только *сущности* (*wesentliche*) отношенія. Все слѣдуетъ для него только modo aeterno, т.-е. чисто логическимъ способомъ, имманентнымъ движеніемъ; ибо это есть лишь фальсифициро-

Беме ослѣпительны, изумительны и драгоценны отлѣль-
ныя его прозрѣнія,—частности, но не цѣлое, необходимо
разбить скорлупу, чтобы получить орѣхъ. По сравненію
Пюлейдерера ¹⁾, система его подобна руднику, въ которомъ
драгоценныя металлы скрываются подъ грубыми породами.

Какъ метафизикъ, Беме въ качествѣ основной задачи ста-
вить себѣ опирающуюся на мистическій опытъ „дедукцію“
Бога и міра: какимъ образомъ изъ Ничто или въ Ничто воз-
никаетъ Богъ, а въ Богѣ или изъ Бога возникаетъ міръ?
Эта проблема вполне аналогична проблемѣ Эккегарта (зна-
комство съ которымъ опредѣленно чувствуется въ соот-
вѣтствующихъ ученіяхъ Беме ²⁾), именно о возникновеніи въ
первоначальномъ, простомъ Ничто одновременно и Бога и
міра, о теологическомъ „*geiner Ursprung*“ (по выраженію
„Логики“ Когена); однако коренная разница съ Эккегартомъ
въ этомъ пунктѣ, опредѣляющая и рядъ послѣдующихъ раз-

ванный рационализмъ, если, напр. объясняютъ происхожденіе міра свобод-
нымъ обнаруженіемъ абсолютнаго духа, который вообще хочетъ утверждать
твореніе чрезъ дѣйствіе (*thätliche*). Полный рационализмъ приближается по-
тому именно къ теософизму, который не меньше чѣмъ тотъ ограниченъ суб-
станціальнымъ знаніемъ; теософизмъ *хочетъ* его преодолѣть, но ему не уда-
ется, какъ яснѣе всего можно видѣть на Я. Беме. Едва ли какой-либо дру-
гой духъ настолько закаленъ въ огнѣ чисто субстанціального знанія, какъ
Я. Беме; Богъ для него, очевидно, есть *непосредственная* субстанція міра;
свободнаго отношенія Бога къ міру, свободнаго творенія онъ хотя и *хочетъ*,
но не можетъ подучить. Хотя онъ зоветъ себя теософомъ, слѣдовательно,
притязаетъ на науку божественнаго, содержаніе, къ которому приводитъ тео-
софизмъ, есть лишь субстанціальное движеніе, и онъ изображаетъ Бога лишь
въ субстанціальномъ движеніи. Теософизмъ по природѣ своей не менѣе не-
историченъ, чѣмъ рационализмъ. Но Богъ истинно исторической и положи-
тельной философіи не *движется*, онъ *дѣйствуетъ*. Субстанціальное движеніе,
которымъ ограниченъ рационализмъ, исходитъ изъ отрицательнаго *prins*, т.-е.
изъ не-сущаго, которое имѣетъ двигаться къ бытію; но историческая фило-
софія исходитъ изъ положительнаго *prins*, которое не имѣетъ нужды только
двигаться къ бытію, стало быть, съ совершенной свободой, не будучи вы-
нуждаемо къ тому самимъ собой, лишь полагаетъ бытіе“... и т. д. (Schelling,
I. c., 119, 124—5). Вообще Шеллингъ даетъ краткую, но глубокую философ-
скую характеристику бемизма.

¹⁾ *O. Pflüderer*. Geschichte der Philosophie. Berlin. 1893, стр. 23.

²⁾ Schwarz (I. c., 553) даже называетъ Беме, конечно, преувеличенно,
„ein Neuschöpfer und geistiger Vollender der Gedanken Eckeharts“.

личій, у Беме будетъ въ томъ, что у него міръ возникаетъ
не параллельно съ Богомъ, какъ Его необходимый корре-
латъ, но въ силу діалектики самого Бога или развитія Его
природы. Поэтому мы имѣемъ у Беме трехступенную іерар-
хію или послѣдовательность: *Ничто—Богъ—міръ*, у Эккегарта
же двухступенную: *Ничто—* $\left\{ \begin{array}{l} \text{Богъ} \\ \text{міръ} \end{array} \right.$ Однако это отношеніе
между Богомъ и природой образуетъ лишь вторую часть
проблемы, въ первой же ея части и Беме, и Эккегартъ одина-
ково исходятъ изъ того же недифференцированнаго и без-
качественнаго Ничто, въ которомъ образуется все. Какъ
же ближе мыслится у Беме этотъ переходъ отъ Ничто
къ Богу, а чрезъ Него къ творенію? Къ сожалѣнію, вполне
яснаго и недвусмысленнаго отвѣта метафизика Беме здѣсь
не даетъ, хотя преобладающее отъ нея впечатлѣніе сво-
дится къ тому, что Ничто имѣетъ здѣсь смыслъ не тран-
цендентнаго НЕ-что, но того божественнаго мѣона или ді-
алектическаго ничто, въ которомъ съ имманентной законо-
мѣрностью мистической діалектики выявляется божествен-
ное все, вслѣдствіе чего это ничто соотвѣтствуетъ лишь
опредѣленному положенію или діалектическому моменту
въ Божествѣ. Богъ и природа, какъ „нѣчто“, есть откро-
вленіе „Ничто“, „*Offenbarung aus dem Nichts zu Etwas*“ ¹⁾.
Чѣмъ же мотивируется и вообще мотивируется ли этотъ
переходъ? Здѣсь мы имѣемъ только метафорическія выра-
женія, смыслъ которыхъ однако тотъ, что для Ничто этотъ
переходъ не свободенъ, но вынуждается нѣкоей боже-
ственной необходимостью, потребностью самооткровенія,
голодомъ (Hunger), *стремленіемъ* (sich sehnen), *вожделніемъ*
(Begierde), т.-е. аффективными состояніями (насколько мож-
но говорить объ аффектахъ въ Божествѣ) „Ничто испыты-
ваетъ голодь по Нѣчто (Nichts hungert nach dem Etwas),
а голодь есть вождельніе (Begierde), какъ первое *verbum*
Fiat или дѣланіе, ибо вождельніе не имѣетъ ничего, что
оно могло бы сдѣлать или охватить (fassen). Оно охваты-

¹⁾ Böhmes sammtl. Werke, hrsg. von Schiebler. IV, 348.

ваетъ только себя и сжимается (*impresset sich*), т.-е. оно коагулируется (*coaguliert sich*), оно зачинаетъ себя въ себѣ, и охватываетъ себя, и приводитъ себя изъ безосновности въ основу (*vom Ungrunde in Grund*), и оплодотворяетъ саму себя магнетическимъ влеченіемъ, такъ что Ничто наполняется (*das Nichts voll wird*), и остается все-таки какъ Ничто, это есть только свойство какъ мракъ; это есть вѣчное первичное состояніе (*Urstand*) мрака: ибо гдѣ есть свойство, тамъ уже есть нѣчто, не есть какъ Ничто¹⁾. Откровеніе Бога, согласно цѣлому ряду утверждений Беме, есть, прежде всего, самооткровеніе, открытіе себя для себя самого: „безъ своего откровенія Богъ не былъ бы извѣстенъ самому себѣ“²⁾, а „такъ какъ вѣчное благо не можетъ (*nicht mag*) быть безчувственнымъ существомъ (*ein inempfindlich Wesen*), ибо иначе оно не было бы открыто-самому себѣ, то оно вводитъ себя въ наслажденіе (*Lust*) въ себѣ самомъ“³⁾. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что природа необходима для Бога или, точнѣе, она и есть Богъ *explicite*. „Такимъ образомъ слѣдуетъ думать о Богѣ, что онъ вводитъ свою волю въ знаніе (*Scienz*) къ природѣ, дабы его сила открывалась въ свѣтѣ и могуществомъ и становилась царствомъ радости: ибо, еслибы въ вѣчномъ Единомъ не возникла природа, все было бы тихо; но природа вводитъ себя въ мучительность, чувствительность и ошутительность, дабы подвиглась вѣчная тишина, и силы прозвучали въ словѣ... Природа есть орудіе тихой вѣчности, которымъ она формируетъ, дѣлаетъ, раздѣляетъ и собираетъ себя самое при этомъ въ царство радости, ибо вѣчная воля открываетъ свое слово чрезъ природу. Слово въ знаніи (*Scienz*) воспринимаетъ въ себя природу, но *живетъ чрезъ природу*, какъ солнце въ элементахъ, или какъ Ничто въ

¹⁾ *Mysterium magnum*, Bd. V, 12, § 5. Ср. т. IV, 278, § 7, 186, § 12, 415 § 24, 424 § 7.

²⁾ „... von dem unoffenbarten Gott, der ihm doch auch selber ohne seine Offenbarung nicht erkannt ware“ (*Myst. magn.*, 24, § 11).

³⁾ *Ibid.*, 12, § 4.

свѣтѣ огня, ибо блескъ огня дѣлаетъ Ничто обнаруживающимся, и при этомъ нельзя говорить о ничто, ибо Ничто есть Богъ и все“¹⁾.

Такимъ образомъ, по справедливому замѣчанію Шеллинга²⁾, Беме „запутываетъ само Божество въ своеобразный природный процессъ“, и природа для Беме есть Богъ не только въ томъ смыслѣ, что она по своему положительному бытію ответственному содержанію коренится въ Богѣ, но и въ томъ смыслѣ, что она есть необходимое орудіе Его самораскрытія или внутренней діалектики, „чрезъ нее Онъ живетъ“, безъ этого „самъ Богъ не знаетъ, что Онъ есть“³⁾. Поэтому у Беме отсутствуетъ идея творенія и тварности и, хотя у него и постоянно встрѣчается понятіе „тварь и тварность“ (*Creatur und Creatürlichkeit*), но это понятіе вовсе не имѣетъ принципиальнаго метафизическаго и онтологическаго смысла, а означаетъ только опредѣленную ступень въ раскрытіи природы Бога (какъ есть это понятіе и въ системѣ Плотина, отрицающей тѣмъ не менѣе идею творенія). Система Беме *эманативна* и въ этомъ отношеніи сближается съ ученіемъ Плотина, отличаясь отъ нея не своимъ *что*, но *какъ*. Мысль о твореніи міра непостижимымъ и свободнымъ актомъ Бога встрѣчаетъ въ Беме сознательнаго философскаго и религіознаго противника. Онъ называетъ „бредомъ о твореніи“ (*creaturlicher Wahn*) мысль, „будто Богъ есть нѣчто чуждое, и предъ временемъ созданія тварей и этого міра держалъ въ себѣ въ троицѣ своей мудростью совѣтъ, что Онъ хочетъ сдѣлать и къ чему принадлежитъ всякое существо, и такимъ образомъ самъ почерпнулъ изъ себя

¹⁾ IV, 477, § 16—17. „Внѣ природы Богъ есть тайна (*ein Mysterium*), понимай какъ Ничто, ибо внѣ природы есть Ничто, т.-е. Око Вѣчности, неизслѣдимое Око, которое стоитъ или смотрится въ Ничто, ибо это бездна (*Ungrund*), и то же самое Око есть воля, понимаемая какъ стремленіе (*Sehnen*) къ откровенію, чтобы найти Ничто“ (*De signatura rerum*, Kap. 3, § 2, Böhme's Werke, IV, 284).

²⁾ I. с., 121.

³⁾ Аврора, 344, § 17.

повелѣние (Fursatz), куда надо опредѣлить какую вещь“¹⁾. „Еслибы держалъ Онъ когда-либо въ себѣ совѣтъ такимъ образомъ открыться, то Его откровение не было бы отъ вѣчности, внѣ чувства и мѣста, стало бы и тотъ совѣтъ долженъ былъ бы имѣть начало и стать причиной въ Божествѣ, ради которой Богъ совѣщался въ Троицѣ Своей, должны бы быть, слѣдовательно, въ Богѣ мысли, которыя явились Ему какъ бы въ видѣ образовъ, когда Онъ хотѣлъ идти навстрѣчу вещамъ. Но самъ Онъ—единственный и основа всѣхъ вещей, и око всѣхъ существъ и причина всякой эссенции: изъ Его свойства возникаетъ природа и тварь, о чемъ же сталъ бы Онъ съ самимъ собой совѣтоваться, нѣтъ врага передъ Нимъ, а Онъ одинъ самъ есть все, хотѣние, мощь и способность. Потому должны мы, насколько мы хотимъ говорить единственно и исключительно о неизмѣняемомъ существѣ Бога, чего Онъ хочетъ, и чего не хочетъ или всегда хочетъ, не говорить объ Его рѣшеніи, ибо въ Немъ нѣтъ рѣшеній; Онъ хочетъ и дѣлаетъ въ себѣ самомъ только одну вещь, именно Онъ *рождаетъ себя* въ Отцѣ, Сынѣ и Духѣ Св., въ мудрости своего откровения; кромѣ этого единый, безусловный Богъ не хочетъ въ себѣ ничего, и не имѣетъ въ себѣ самомъ совѣта о многомъ. Ибо еслибы Онъ хотѣлъ въ себѣ самомъ многого, то Онъ былъ бы долженъ быть недостаточно всемогущимъ, чтобы осуществить это, потому и въ себѣ самомъ Онъ не можетъ хотѣть ничего, какъ только самого себя, ибо чего Онъ хотѣлъ отъ вѣчности, такъ это есть Онъ самъ, потому Онъ есть единственно единое, и болѣе ничто“²⁾. Соотвѣтственно мировоззрѣнію Беме правильнѣе говорить о *рожденіи*, а не о сотвореніи природы Богомъ: „изъ воли, которою Божество заключаетъ себя въ тричность, отъ вѣчности рождается и основа природы, ибо здѣсь нѣтъ повелѣнія (Fursatz), но рождение; вѣчное рождение и есть повелѣние, именно

¹⁾ IV, 405.

²⁾ IV, 473—4, § 2—4.

Богъ хочетъ рождать Бога и открываться черезъ природу“¹⁾ Разумѣется, и творческое „да будетъ“, *Fiat*, которое такъ часто встрѣчается у Беме, получаетъ соотвѣтствующее истолкование не въ смыслѣ повелѣнія (Fursatz), но въ смыслѣ—силы Божества, его природной мощи, потенции бытія, и въ такомъ смыслѣ въ разныхъ выраженіяхъ опредѣляется во многихъ мѣстахъ: „вожелѣние (Begierde) изъ вѣчной воли безосновности есть первый образъ (Gestalt) и есть *Fiat* или *Schuf*. А сила свободного наслажденія (Lust) есть Богъ, который изводитъ *Schuf*, и то и другое вмѣстѣ называются словомъ *Fiat*, т.-е. вѣчное слово, которое творитъ тамъ, гдѣ ничего нѣтъ, и есть первичное состояніе природы и всѣхъ существъ“²⁾. „*Fiat* есть терпкая матка (herbe Matrix) въ первой волѣ отца, и оно схватываетъ (fasst) и держитъ природу, которую духъ формируетъ рожденную отъ Меркурія, и это есть духъ Божій“³⁾. „Das gottliche *Schuf*, als die Begierde der ewigen Natur, welche das *Fiat* der Krafte heisst“⁴⁾, и соотвѣтствуетъ въ системѣ Беме „да будетъ“ Моисеевой космогоніи. Такимъ образомъ, по мысли Беме, природа въ сущности не создана, но, такъ сказать, автоматически, съ планомѣрностью часового механизма, съ которымъ такъ часто сравнивается у Беме мiрозданіе, возникаетъ въ Богѣ и раскрывается на разныхъ ступеняхъ. И съ этой стороны система Беме по своему философскому типу (не по построенію) близка къ пантеистическому монизму Спинозы съ его единой въ своей нераскрытости сущности, проявляющейся въ безчисленныхъ атрибутахъ и модусахъ, лишь у Спинозы этотъ монизмъ имѣетъ статическій и неподвижный, у Беме же динамическій, энергетическій характеръ. Бемизмъ есть динамическій спинозизмъ, концепція же отношенія Бога къ мiру у обоихъ одна и та же⁵⁾.

¹⁾ IV, 501, § 42.

²⁾ V, 13, § 8.

³⁾ IV, 41, § 48, ср. 483, § 2, 510 § 27.

⁴⁾ IV, 495, § 13.

⁵⁾ Ср напр у Спинозы: „я раскрылъ природу Бога и его свойства, а именно, что онъ необходимо существуетъ; что онъ единый; что онъ суще-

Въ древней философіи аналогію бемизму представляет, кромѣ системы Плотина, гилозоистическій монизмъ стоиковъ, а въ болѣе раннюю эпоху ученія Фалеса, Анаксимандра, вообще іонійской школы. Въ новѣйшей же философіи духъ Беме наиболѣе роднится съ философомъ логическаго автоматизма, именно съ Гегелемъ (конечно, и здѣсь мы имѣемъ въ виду духъ и стиль ученія, а не его догму). И это сродство было осознано и самимъ Гегелемъ, который неоднократно и съ глубокимъ уваженіемъ говоритъ о Беме ¹⁾. Система Беме, какъ и Гегеля, есть

ствуетъ и дѣйствуетъ по одной только необходимости своей природы; что онъ составляетъ свободную причину всѣхъ вещей; что все существуетъ въ Богѣ и такимъ образомъ зависитъ отъ него, что безъ него не можетъ ни существовать, ни быть представляемо; и наконецъ, что все предопредѣлено Богомъ и именно не изъ свободы волеи или абсолютнаго благоизволенія, а изъ абсолютной природы Бога, иными словами, безконечнаго его могущества. ...Если вещи, непосредственно произведенныя Богомъ, были бы сотворены Богомъ ради достиженія своей цѣли, то вещи самыя послѣднія, ради которыхъ сотворены были первыя, необходимо превосходили бы всѣ другія. Далѣе, это ученіе уничтожаетъ совершенство Бога, ибо, если Богъ творитъ ради какой-либо цѣли, то онъ необходимо стремится къ тому, чего у него нѣтъ... слѣдовательно, Богъ былъ лишень того, для чего онъ хотѣлъ приготовить средства и желалъ этого" (*Спиноза. Этика въ пер. Иванцова, изд. 2-ое, часть I, теорема 36, прибавленіе, стр. 51—56*). Последній аргументъ противъ идеи свободнаго творенія міра, какъ мы видимъ, непосредственно приводитъ и Беме. Столь же въ бемовскомъ духѣ развито и слѣдующее объясненіе міроваго зла и несовершенства изъ божественной полноты: „на вопросъ, почему Богъ не создалъ всѣхъ людей такимъ образомъ, чтобы они руководствовались однимъ только разумомъ, у меня нѣтъ другого отвѣта, кромѣ слѣдующаго: конечно, потому, что у него было достаточно матеріала для сотворенія всего, отъ самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прамѣ говоря, потому, что законы природы его настолько обширны, что ихъ было достаточно для произведенія всего, что только можетъ представить себѣ безконечный умъ“ (*ib.*, 62).

¹⁾ Въ своей „Исторіи философіи“ Гегель отводитъ Я. Беме мѣсто въ „новѣйшей философіи“, въ ряду ея зачинателей (*Ankündigung der neuern Philosophie*), на ряду съ Бэкономъ Веруламскимъ. „In der That ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigenthümlichen Charakter hervorgetreten“ (*Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3-er Theil, 2-te Aufl., Berlin. 1844. WW. XV. Bd., § 270*). Отъ вниманія Гегеля не укрылось также, что герлицкій сапожникъ „viel gelesen hat, offenbar besonders mystische, theosophische und alchymistische Schrif-

особая форма мистическаго рационализма, въ которомъ преобладаются всѣ антиноміи и царитъ законъ „непрерывности мышленія“. Напротивъ, послѣдователь Я. Беме *Фр. ф. Баадеръ* старательно отмежевывается отъ религіознаго монизма и истолковываетъ доктрину своего учителя въ смыслѣ свободы Бога отъ міра и отъ природы ¹⁾.

ten“, особенно Парпельса (273). „Der Inhalt des Philosophirens von Jacob Böhme—говоритъ далѣе Гегель—ist acht deutsch; denn was ihn auszeichnet und merkwürdig macht, ist das protestantische Prinzip, die Intellectualwelt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in seinem Selbstbewusstsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war“ (273). И только форму философствованія Беме, который не возвышается до чистыхъ понятій, но въ качествѣ ихъ употребляетъ образы, качества или элементы, Гегель находитъ „варварской“: „von dieser Seite ist Bohme vollkommen Barbar“ (271). Отдѣльныя упоминанія о Беме имѣются также въ „Философіи религіи“ и въ предисловіи ко 2-му изданію „Энциклопедіи“. Здѣсь говорится о Беме: „diesem gewaltigen Geiste ist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion Theils für sich zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft koncipirt, und Geist und Natur in ihren bestimmtern Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, dass nach dem Ebenbilde Gottes freilich keines andern als des dreieinigen, der Geist der Menschen und alle Dinge geschaffen, und nur diess Leben sind, aus dem Ver-luste ihrer Urbildes dazu reintegrirt zu werden; Theils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge gewaltsam zu geistigen und Gedankenformen verwendet“ (*Hegel's Werke, VI Bd., 2-te Aufl., XXV—XXVI*). Шеллингъ ехидно подчеркиваетъ это сближеніе на почвѣ религіознаго натурализма между Беме и Гегелемъ (*l. c.*, 121—122).

¹⁾ Баадеръ говоритъ: „Я. Беме отличаетъ Бого-Единицу (*Gott-Eins*), центральное Бого-единство его трехъ откровеній, божественной, духовной и природной области. Но онъ подъ этимъ центральнымъ единствомъ никоимъ образомъ не понимаетъ его неразвитаго или не распространившагося въ себѣ бытія, но утверждаетъ, что оно исключаетъ и выключаетъ изъ себя помощью этого внутренняго самоопредѣленія все, что не есть оно само“ (2, 351. См. *I. Claassen. Franz v. Baaders Theosophische Weltanschauung als System oder Physiosophie des Christenthums, II B., 117*). Едва ли эта характеристика соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Самъ же Баадеръ полагаетъ, что тварь (*Creatur*) „не есть составная часть Творца, образующая периферію и произрастающая изъ него по необходимости рожденія, а не съ абсолютной свободой, подобно произведенію искусства“ (7, 89, *Claassen, II, 118*). Выхожденіе изъ себя абсолютнаго духа есть, во-первыхъ, свободное, его не нужно смѣшивать съ тѣмъ внутреннимъ рожденіемъ, а также и съ тѣмъ внѣшнимъ, вытекающимъ изъ необходимости (*Not*) или инстинкта рожденіемъ и зача-

Изъ *Ничто*, подобно развертывающейся спирали, описывающей при своемъ развертывани рядъ окружностей все увеличивающагося диаметра (ср. чертежъ, приложенный къ IV т; собр. соч. Беме въ изд. Шиблера), рождается Божественная Троица, Богъ до природы, а ужъ изъ нея „выраждается“ (Ausgeburt, по часто повторяющемуся выражению Беме) и нашъ миръ. Печать имперсонализма лежитъ и на богословии Беме. По первоначальному его опредѣленю Божество имперсонально: сокровенное Ничто или Ungrund опредѣляется у него какъ „воля“ (der Wille des Ungrundes), и эта первоволя (столь напоминающая основной мотивъ метафизики нѣмецкаго пессимизма: Шопенгауэра и Гартмана) однако есть первоисточникъ саморождения Бога, въ ней родится Троица. „Въ этомъ вѣчномъ рожденнн нужно понимать три вещи: 1) вѣчную волю, 2) вѣчное настроенне (Gemuth) воли, 3) исходъ изъ воли и настроенна, каковой есть духъ воли и настроенна. Воля есть отецъ; настроенне есть связанность (das Gefassete) воли, какъ сѣдалище и жительство воли, или центръ къ нѣчто, и есть сердце воли, исходъ изъ воли и настроенна есть сила и духъ. Этотъ тройкнй духъ есть единая сущность, и здѣсь онъ не есть еще сущность, но вѣчный разумъ:

темъ. 2. Абсолютный духъ не раздѣляется при этомъ своемъ произведенн въ своемъ основномъ существѣ и не теряетъ своей цѣлостности, такъ же какъ слово исходить, но не отходить отъ меня 3. вмѣстѣ съ тѣмъ и абсолютному духу ничто при этомъ произведенн не прибавляется, и онъ не нуждается въ этомъ обнаруженн даже для своего собственнаго восполненна. 4. Абсолютный духъ, какъ творящнй, не исчерпывается въ творенн, онъ не переходитъ въ это послѣднее: какъ центръ не переходитъ въ периферн, но отличаясь отъ нея поднимается надъ нею 5. Абсолютный духъ осуществляетъ это свободное свое произведеие лишь тѣмъ, что онъ хотя и отличное, но не отдѣленное и не зависимое отъ него бытне поставляетъ и подчиняетъ себѣ, частью заставляя содѣйствовать себѣ, частью же дѣлая своимъ оруднемъ (I, 214, 5, ibid., 119) Бадеръ противопоставляетъ творенне и эманацию (2, 89, ib.) и видитъ пантеизмъ въ объединенн Бога съ твореннемъ, считаа ложнымъ, противорѣчащимъ всякой религн утвержденнемъ, что „Богъ даетъ себѣ содержание лишь чрезъ творенне, и что всеопредѣляющее опредѣляетъ, наполняетъ, осуществляетъ себя лишь чрезъ актъ творенна, становясь дѣйствительнымъ Богомъ изъ того, что не есть Богъ“ (I, 396, ib 119). Напротивъ,

первичная чтойность (ein Urstand des Ichts), а вмѣстѣ и вѣчная замкнутость. Исшедшее зовется наслажденнемъ (Lust) Божества или вѣчной мудростью, каковая есть первосостоянне всѣхъ силъ, красотъ и добродѣтелей, чрезъ нее тройкнй духъ становится вождельюющимъ, а его вождельнне есть импрессия, схватыванне самого себя: воля схватываетъ (fasst) мудрость въ настроенн, а схваченное въ разумѣ есть вѣчное слово всѣхъ красотъ, силъ и добродѣтелей“ 1).

Очевидно, что три порождения или момента въ богорождающемъ Ничто не имѣютъ характера трехъ личностей или впостасей въ единомъ Божествѣ, какъ этому учить церковное христанство. И Беме самъ не оставляетъ въ этомъ сомнѣнн. „Мы христане говоримъ. Богъ тройствененъ (dreifaltig), но единъ въ существѣ, обычно даже говорится, что Богъ тройствененъ въ лицахъ, это плохо понимается неразумными, а отчасти и учеными, ибо *Богъ не есть лицо кро-*

Штекель въ своей исторн средневѣковой философи считаетъ, что „Беме сводитъ происхожденне мира къ особому виду эманации изъ Бога“ (A Stochl. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 2-te Ausg Mainz 1875 Стр 620).

1) Myst magn., V, 7—8, § 2—5. Ср. въ De electione, Kap. I, § 5—6 *der erste unanfangliche Ewige Wille, welcher weder bese noch gut ist, gebietet in sich das Ewige ewige Gute, als einen fasslichen Willen, welcher des ungrundlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfanglichen Willen gleichewig; und derselbe andere Wille ist des ersten Willen ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; und das Unfindliche, als der Ungrundliche Wille, gehet durch sein ewig Cefundenes aus, und fuhrhet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber. Also heisst der ungrundliche Wille ewiger Vater; oder der gefasste geborne Wille des Ungrundes heisset sein geborner oder eingeborner Sohn, denn Er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungrundlichen Willens, durch den gefassten Sohn oder Fns heisst Geist, denn er fuhrhet das gefasste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes. und das Ausgegangenene ist die Lust, als das gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer siehet und findet; und heisset Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit“ (IV, 468). Вслѣдствне своеобразной и сложной роли, которая принадлежитъ въ концепцн Беме Сыну (и Ens, и Fasslichkeit, и Herz, и Licht, и Wort), значенне Логоса, которымъ „вся быша“, въ значительной мѣрѣ принадлежитъ Gottes Weisheit или Софии, отношенна которой къ Логосу вообще остаются неясны. Потому правильнѣе у Беме говорить не о троицѣ, но о четверицѣ въ Богѣ (и седмерицѣ въ „Вѣчной природѣ“).*

мъ какъ во Христѣ ¹⁾ (Cott ist keine Person als nur in Christo), но онъ есть вѣчно-рождающая сила и царство со всѣми сущностями; все беретъ свое начало отъ него. То, какъ говорится о Богѣ, что онъ есть Отецъ, Сынъ и св. Духъ, правильно говорится, но нуждается въ объясненіи, иначе непросвѣщенная душа не понимаетъ. Отецъ есть, во-первыхъ, воля безосновности, онъ есть находящаяся внѣ всякой природы или началъ воля къ чтойности (Ichts), которая стягивается въ наслажденіи самооткровения. А наслажденіе (Lust) есть стянутая сила воли или отца и есть его сынъ, сердце и сѣдалище (Sitz), первое вѣчное начало въ волѣ, и потому называется сыномъ, что онъ беретъ вѣчное начало въ волѣ, самостягиваніемъ воли. Такимъ образомъ воля высказывается чрезъ схватываніе изъ себя самой, какъ выдыханіе или откровеніе: и это же исхожденіе изъ воли въ рѣчи или дыханіи есть духъ Божества (Gottheit) или третье лицо, какъ предали древніе... Во всякомъ случаѣ нѣтъ основанія говорить, что Богъ есть три лица, но что онъ тройственъ въ своемъ вѣчномъ рожденіи. Онъ рождаетъ себя въ троякости, и при этомъ вѣчномъ рожденіи слѣдуетъ понимать только одно существо и рожденіе, ни отца, ни сына, ни духа, но единую вѣчную жизнь или благо ²⁾. Ясно, что между церковнымъ ученіемъ о тріипостасности Божества и богословіемъ Беме лежитъ пропасть. Троицность у него есть лишь тройственность моментовъ самопорожденія Божества, и единственное лицо, которое онъ признаетъ въ Божествѣ, есть Христось, но не какъ воплотившееся въ человѣческое естество второе лицо св. Троицы, впостасный Сынъ впостаснаго Отца, изъ котораго исходитъ впостасный Духъ Святой, а какъ единая и единственная впостась, моновпостасный моментъ въ безвпо-

¹⁾ Сынъ же „потому называется лицомъ, что онъ есть самостоятельное существо, которое не принадлежитъ къ рожденію природы, но есть жизнь и разумъ природы“ (IV, 59, § 68).

²⁾ Myst. magn. (1624), Кор. 7, § 5—7, II (V, 32—3). Надо замѣтить, что въ *Aurora* (1612) Беме стоитъ еще значительно ближе къ церковному ученію о троицности и говорить о трехъ лицахъ Божества (см. гл. III).

стасномъ Божествѣ (притомъ личность свойственна Христу болѣе въ челоуѣчествѣ Его, нежели божествѣ). При всемъ вѣдѣнномъ сходствѣ христологія Беме существенно отличается отъ христіанской, для которой впостасность не есть „выводимый“ моментъ въ Божествѣ, но его живая сущность. Конечно, эта „дедукція“, скачекъ отъ безличности къ личности, и сама по себѣ у Беме есть очень темное ученіе.

Имперсоналистическій характеръ теологіи Беме раскрывается еще яснѣе въ его ученіи о „природѣ въ Богѣ“ или о „вѣчной природѣ“, представляющемъ, несомнѣнно, самую оригинальную и характерную часть его ученія. Богъ въ тріединствѣ имѣетъ все лишь „in Temperatur“, т. е. въ состояніи согласованности и нераздѣльности, и ewige Weisheit есть только „зеркало“ съ идеальными отраженіями всего. Это все для своего раскрытія должно прийти въ состояніе различности, „Schiedlichkeit“, и ошутимости, „Empfindlichkeit“, а „зеркало мудрости“ должно превратиться въ „вѣчную дѣву“ (Софію), ошутимость всего (такъ сказать, трансцендентальную чувственность). Этимъ намѣчается путь къ дальнѣйшему самораскрытію Божества, и начинается *физика Бога*.

Для того, чтобы открылась какая-либо сила, нужно противодѣйствіе, какъ основа для ея раскрытія, „in Ja und Nein bestehen alle Dinge, es sei Gottlich, Teuflich, Irdisch, oder was genannt werden mag“ ¹⁾. Въ „тишинѣ“ не происходитъ откровенія, „должна быть противоволя, ибо ясная и тихая воля есть какъ ничто и ничего не рождаетъ. Если же должна родиться воля, она должна имѣть нѣчто, въ чемъ она формируется и рождаетъ“ ²⁾. Въ божественной природѣ должны раскрыться полярности, адъ и небо, въ которыхъ Божество присутствуетъ или какъ гнѣвъ, Grimmigott, „огнь поядающій“, или какъ Богъ. „Физика Бога“ знаетъ семь силъ или духовъ, и ихъ совокупной седмерицей образуется „тѣло Божіе“. Въ нашу задачу не вхо-

¹⁾ Claassen, II, 43.

²⁾ IV, 12, § 36, ср. 32, § 1, 279, § 10, 559, § 86, 566, § 12, V, 16, § 22.

дять здѣсь разсмотрѣніе этой оригинальнѣйшей и интереснѣйшей, но и темнѣйшей части учения Беме, гдѣ онъ особенно связанъ съ астрологической и алхимической традиціей. Вотъ схематическая таблица „откровенія семи духовъ Бога или силъ природы“, составленная самимъ Беме¹⁾:

Гнѣвъ.	I. Терпкое, вождельніе.	Агское.	жесткое, холодное, жадность жало, зависть	Мръ.	холодъ, жесткость, кость, соль ядъ, жизнь, ростъ, чувства
	II. Стягиваніе или жало чувствительности.				
Любовь.	III. Страхъ или настроеніе.	Небесное.	лицемѣріе, гнѣвъ любви, огонь кротость	Семное царство.	сѣра, чувствительность, мука духъ, разумъ, вождельніе игра Венеры, свѣтъ жизни звучаніе, крикъ, различіе тѣло, дерево, камни, земля, металлъ, трава.
	IV. Огонь или духъ.				
	V. Свѣтъ или любовное вождельніе.				
	VI. Звукъ или разумъ.				
	VII. Тѣло или сущность				

Въ вѣчной природѣ существуютъ двѣ области и заключена возможность двухъ жизней: „огонь или духъ“, обнаруживающийся какъ „молнія огня“ на четвертой ступени, силою свободы (опять и свобода у Беме мыслится внѣ отношенія къ личности, имперсоналистически, какъ одна изъ силъ природы) опредѣляетъ себя къ божественному единству или кротости, и въ такомъ случаѣ первыя 4 стихіи становятся или основой для царства радости, или же устремляются къ множественности и самости, и тогда дѣлаются жертвой адскаго начала, причемъ каждое начало по своему индивидуализируетъ бытіе. „Богъ одинаково живетъ во всѣхъ вещахъ, а вещь ничего не знаетъ о Богѣ; и Онъ не открывается вещи, а она получаетъ отъ Него силу, но по своему свойству,—или отъ его любви, или отъ его гнѣва; и отъ чего она беретъ ее, то и обнаруживается

¹⁾ Myst. mag., V, 30, § 21. Надо замѣтить, что и это ученіе излагается у Порреджа болѣе понятно, нежели у Беме. См. Порреджъ Божественная и истинная метафизика.

во внѣ, и если есть благо въ ней, то для злобы оно какъ бы закрыто; какъ вы можете видѣть на примѣрѣ куста шиповника, еще болѣе на другихъ колючихъ вѣтвяхъ: изъ него вѣдь вырастаетъ прекрасный душистый цвѣтокъ, и въ немъ лежатъ два свойства, любовное и враждебное, какое побѣждаетъ, то и даетъ плодъ“¹⁾. Мысль, что Богъ во всемъ, хотя и не все это знаетъ, есть одна изъ излюбленныхъ мыслей у Беме.

Въ вѣчной природѣ порождена или сотворена тварная природа,—ангеловъ, діаволовъ и людей (3 principia). „Какъ человѣкъ сотворенъ въ образъ и подобіе Бога, такъ равно и ангелы, ибо они братья людей“, „святая душа человѣка и духъ ангела имѣютъ единую сущность и существо, и нѣтъ никакого различія въ нихъ, кромѣ самого только качества ихъ тѣлеснаго проявленія“²⁾. Своимъ возстаніемъ верховный князь Люциферъ возбудилъ въ себѣ адскій огонь и сдѣлался, вмѣстѣ съ своими полчищами, діаволомъ, а испорченная имъ божественная матерія („салнитеръ“) послужила основой созданія нашего міра (такъ что косвенно и Люциферъ соучаствовалъ въ немъ), во главѣ съ новымъ ангеломъ, долженствовавшимъ замѣстить Люцифера,—Адамомъ, а послѣ паденія Адамъ былъ замѣщенъ Христомъ. Это собственно и есть „внѣшній міръ“, „третье начало“, въ которомъ мы живемъ. Тварная природа, по общему смыслу системы Беме, есть послѣдняя, наиболѣе периферическая форма откровенія или божественнаго самопорожденія. Возникновеніе творенія есть одинъ изъ самыхъ темныхъ и противорѣчивыхъ пунктовъ ученія Беме, оно характеризуется противорѣчивыми понятіями: „сынъ и тварь“ (въ примѣненіи къ ангеламъ и человѣку),—„Ausgeburt“ и твореніе³⁾ и под. Особенно темнымъ является вопросъ объ отношеніи

¹⁾ IV, 343—4, § 49.

²⁾ Аврора, 60, 63.

³⁾ „Diese Welt ist aus der ewigen Natur als eine Ausgeburt geschaffen worden“ (IV, 39, § 40; 50, § 24; 492, § 38; 291, § 35).

вѣчности къ времени, къ чему постоянно возвращается Беме ¹⁾.

Вообще вопросъ собственно о твореніи духовъ,—ангеловъ и челоуѣка,—остается наименѣе разъясненнымъ въ системѣ Беме, и это дѣлаетъ ее двусмысленной и даже многосмысленной, ибо, съ одной стороны, разъясняя Fiat въ смыслѣ божественнаго детерминизма, онъ отвергаетъ, какъ мы видѣли, индетерминистическій актъ новаго творенія, но въ то же время порой онъ говоритъ объ этомъ совершенно иначе ²⁾ или даже допускаетъ, что благодаря злоупотре-

¹⁾ „Богъ стоитъ во времени, а время въ Богѣ, одно не есть другое, но выходитъ изъ одинаго вѣчнаго первоисточника“ (IV, 295, 14). „Вѣчность и время есть одна вещь, но въ различныхъ началахъ. Духовный міръ внутри имѣетъ вѣчное начало, а внѣшній временное; каждое имѣетъ свое рожденіе въ себѣ; но вѣчноговорящее слово господствуетъ надъ всѣмъ“ (V, 11, § 10). „Ибо всѣ вещи произошли отъ вѣчнаго духа, какъ образъ вѣчнаго; невидимая сущность, которая есть Богъ и вѣчность, въ своемъ собственномъ вождѣльнн ввела себя въ видимую сущность и открылась чрезъ (mit) время, такимъ образомъ, что она есть во времени какъ жизнь, а время въ ней какъ бы нѣмо“. (IV, 332, § 2). Ср. еще IV, 260; § 3, V, 19, § 12, 27—8, § 8, 10.

²⁾ „Воля къ этому изображенію (ангеловъ) извошла изъ Отца, изъ свойства Отца возникла въ словѣ или сердцѣ Божіемъ отъ вѣка, какъ вождѣльющая воля къ твари и къ откровенію Божества. Ибо Отецъ есть все, и вся сила состоитъ въ Отцѣ. Онъ есть начало и конецъ всѣхъ вещей, и внѣ Его нѣтъ ничего, а все, что было, возникло изъ Отца. Но такъ какъ Онъ отъ вѣка не подвижился до сотворенія ангеловъ, то и не произошло никакого творенія до творенія ангеловъ. Основаніе же и причину къ тому мы не должны знать; Богъ удержалъ въ своей власти, какъ это произошло, что Онъ нѣкогда подвижнулся, ибо Онъ все-таки есть неизмѣнный Богъ. И мы не должны здѣсь далѣе изслѣдовать, потому что это насъ запутываетъ (verwirrt). Только о твореніи имѣемъ мы власть говорить, ибо оно есть дѣло въ сущности Бога“ (Claassen, II, 64). „Духи ангеловъ не отъ вѣка были гдѣсны, но отъ вѣка всегда были въ деревѣ вѣчной жизни эссенціи, и отъ вѣка ихъ образъ усматривался въ Дѣвѣ мудрости... И потому есть величайшее чудо, совершенное вѣчностью, именно то, что вѣчное создало ихъ воплощенными духами, чего не объемлетъ разумъ и не принимаетъ смыслъ, и это намъ недоступно для изслѣдованія (nicht eigrundlich). Ибо (созданный) духъ не можетъ изслѣдовать самъ себя: онъ видитъ свою глубину до бездны, но не понимаетъ своего горючечника. Онъ созерцаниемъ проникаетъ въ него до бездны, но онъ не знаетъ его дѣланія, которое скрыто въ немъ самомъ. Проникать здѣсь далѣе намъ повелѣно остановиться и молчать. Ибо мы созданіе и должны говорить лишь настолькоъ, насколько это касается творенія. Если мы даже знаемъ Fiat, то мы не знаемъ

бленію свободой твари, именно Люцифера ¹⁾, Богъ могъ оказаться вынужденъ приступить къ новому творенію, т.-е. къ созданію теперешняго міра на развалинахъ испорченнаго царства Люцифера, съ тѣмъ, чтобы впоследствии уничтожить и этотъ міръ.

перваго движенія Бога къ творенію. *Дѣлени души знаемъ мы хорошо, но какъ подвиглось то, что стояло отъ вѣка въ своей сущности, мы не знаемъ..* Это есть тайна одного Бога, и тварь должна оставаться въ смиреніи и покорности и не возвышаться далѣе, ибо она еще не равна Богу. Богъ хочетъ имѣть дѣтей, а не господъ: Онъ есть Господь и нѣтъ иного. Богъ есть духъ отъ вѣчности, безъ основанія и начала. Но духъ душъ и ангеловъ имѣетъ начало и стоитъ въ рукѣ Божіей. Но начало къ движенію твари, происшедшее въ Богѣ, не должно быть названо“ (Claassen, II, 64—5, 40 Frag. I, 268—279). Последовательно развитыя эти мысли должны были бы внести въ гностическую систему Беме значительныя ограниченія и тѣмъ приблизить ее къ церковному ученію. Беме, очевидно, такъ и не достигъ полной ясности въ своихъ идеяхъ и „откровеніяхъ“ (съ этимъ сходится и сужденіе Шварца: I. с. 578 сл. —основанное на внимательномъ изученіи Беме). Можно встрѣтить еще и такое сужденіе, заставляющее снова вспомнить объ эманации міра изъ Бога: „Твореніе есть ничто иное, какъ откровеніе всесущнаго, безосновнаго Бога. Все, что Онъ есть въ своемъ вѣчномъ, безначальномъ рожденіи и области, того причастно и твореніе. Но не во всемогуществѣ и силѣ, а какъ яблоко растетъ на деревѣ, оно не есть само дерево, но растетъ изъ силы дерева. Такимъ образомъ всѣ вещи возникли изъ божественнаго вождѣльнн и созданы въ сущности, такъ какъ въ началѣ не было сущности, но лишь mus-tetium вѣчнаго рожденія. Ибо Богъ породилъ (erbogen) твореніе не затѣмъ, чтобы слѣлаться чрезъ него совершеннѣе, но ради своего самооткровенія, къ великой радости и господству. Не то, чтобы таковая радость началась только съ твореніемъ, нѣтъ, она отъ вѣка была въ великомъ Mysterium, но лишь какъ духовная игра въ себѣ самомъ. Твореніе есть тоже игра изъ себя самого, какъ въ модели или орудіи вѣчнаго духа, которымъ Онъ играетъ...“ (Claassen, II, 67. Theos. Fr. 4, 1. 3).

¹⁾ „Ты скажешь теперь: развѣ всецѣлый Богъ не анализъ этого прежде времени сотворенія ангеловъ, что это такъ произойдетъ? Нѣтъ: ибо если бы Богъ анализъ это прежде времени сотворенія ангеловъ, то это была бы вѣчная предустановленная воля, а не вражда противъ Бога; но тогда Богъ сотворилъ бы его діаволомъ первоначально. Однако Богъ сотворилъ его царемъ свѣта, но такъ какъ онъ не повиновался, и захотѣлъ быть выше всецѣлаго Бога, то Богъ низвергъ его съ его престола и сотворилъ посреди нашего времени иного царя изъ того же самаго Божества, изъ котораго былъ сотворенъ и господинъ Люциферъ (разумѣй это правильно: изъ того салатера, который былъ внѣ тѣла царя Люцифера) и посадилъ его на царскій престолъ Люцифера, и далъ ему силу и власть, какая была у Люцифера до его паденія, и этотъ царь зовется I. Христомъ“ (Аврора, 199, §§ 35—6).

Вообще бытіе этого міра „четырехъ элементовъ“, im ausseren Principium, имѣетъ преходящее и, такъ сказать, прекарное значеніе, онъ существуетъ лишь до окончательнаго удаленія Люцифера, а затѣмъ должно восстановиться первоначальное состояніе ангельской, небесной тѣлесности. Духовный источникъ міроутвержденія заключается въ обращенности духа ко многому и отвращенности отъ Божественнаго единаго Ничто ¹⁾, и плоть міра должна нѣкогда сгорѣть, совлечься, уступить мѣсто небесной, ангельской плоти. Здѣшній міръ есть наполовину плодъ грѣха, ошибки, недоразумѣнія, онъ не имѣетъ своей особой идеи въ творческомъ планѣ Божіемъ. Это лишь испорченный ангельскій міръ второго начала, царства Люцифера, области „сердца Божія“. „Внѣшнее, въ четырехъ вырожденіяхъ (Ausgeburten) изъ элементовъ, какъ сущность четырехъ элементовъ, начально, конечно и разруσιμο; потому все, что тамъ живетъ, должно разрушиться, ибо начало внѣшняго міра преходяще, ибо оно имѣетъ цѣль, чтобы обратиться въ эфиръ, а четыре элемента снова въ одинъ; тогда открывается Богъ, и сила Божія снова зазеленѣтъ какъ рай въ вѣчномъ элементѣ. Тогда сущности множества снова войдутъ въ одну, но фигура всякой сущности останется въ единомъ элементѣ“ ²⁾. „Мы дѣти вѣчности, а этотъ міръ есть вырожденіе изъ вѣчнаго, и его восприимчивость возникаетъ въ гнѣвъ; его корень есть вѣчная природа, но вырожденная, ибо такъ было не отъ вѣчности, есть разрушеніе, и все должно возвратиться въ вѣчное существо“ ³⁾. „Послѣ этой жизни нѣтъ возрожденія: ибо

¹⁾ „Эта жизнь (тварности и раздора) должна прійти въ ничто... такимъ образомъ въ той же жизни, въ какой я ощущаю свою яинность (Ichheit), грѣхъ и смерть; она должна сойти въ ничто, ибо въ жизни, каковая есть Богъ во мнѣ, я враждебенъ смерти и грѣху; и по жизни, которая есть еще въ моей яинности, я чуждъ Ничто какъ Божеству“ (dem Nichts als der Gottheit) (IV, 359, § 63). „Freiheit als im Nichts... ein Urstand im Nichts“ (IV, 348, § 12).

²⁾ IV, 81, § 120—1.

³⁾ IV, 91, § 43.

четыре элемента съ внѣшнимъ началомъ удалены, а въ нихъ стояла съ своимъ дѣланіемъ и твореніемъ родительница; послѣ этого времени она не имѣетъ ожидать ничего иного, кромѣ какъ того, что, когда по окончаніи этого міра начало это пойдетъ въ эфиръ, сущность, какъ было отъ вѣка, станетъ снова свободной, она снова получитъ тѣло изъ собственной матери ея качества, ибо тогда предъ ней явятся въ ея матери всѣ ея дѣла. Ибо день суда есть ничто иное, какъ пробужденіе уснувшаго и уничтоженіе смерти, которая есть въ четырехъ элементахъ: ибо покрывало должно сняться, а все снова ожить и зазеленѣтъ какъ было отъ вѣка. А что рождено изъ смерти, какъ изъ четырехъ элементовъ, какъ-то скотъ и вся жизнь изъ четырехъ элементовъ, то не получить болѣе тѣла; такъ же и духъ ихъ рожденъ изъ четырехъ элементовъ, онъ разрушается вмѣстѣ съ элементами, и остается лишь фигура элементальныхъ сущностей, какъ четырехъ вырожденій. Но что изъ вѣчнаго, изъ единаго центра жизни, то существуетъ и остается вѣчно: и всѣ слова и дѣла, какъ рожденные изъ вѣчнаго, остаются въ фигурѣ“. Итакъ, здѣшній міръ возникъ изъ болѣзни, плоть есть маска или короста и чешуя на небесной плоти. Потому для Беме совершенно не существуетъ воскресенія плоти („такъ какъ четыре элемента должны разрушиться, потому существуетъ и тлѣніе въ тѣлѣ человѣка“ ¹⁾, если же нѣтъ воскресенія, то нѣтъ и преображенія, есть лишь снятіе коросты и ея удаленіе. Одинъ изъ основныхъ и глубочайшихъ мотивовъ системы Беме есть это, столь характерное для всего неоплатоническаго уклона, свойственнаго германской религіозной мысли, *инушеніе* плотью, нечувствіе своего тѣла, столь неожиданное и какъ будто непонятное у мистика природы и изслѣдователя физики Бога. Особенно явственно это сказывается въ отношеніи къ полу и въ приципальной брезгливости къ браку. Съ этимъ связана и аскетическая тенденція всего практиче-

¹⁾ IV, 83, § 39.

скаго учения Беме, опять-таки окрашенная міроотрицаніемъ, неприятиемъ міра ¹⁾. Въ этомъ состоитъ одна изъ парадоксальныхъ чертъ учения „тевтонскаго философа“, и здѣсь подають ему руку и Шюпенгауеръ, и Вагнеръ, и Гартманъ!

Экскурсъ: Антиномія происхожденія міра у Канта.

Изъ общаго учения Канта объ антиноміяхъ для насъ здѣсь имѣеть значеніе „третье противорѣчіе трансцендентальныхъ идей“ во второй, космологической, антиноміи. Рѣчь идетъ тутъ о конечной причинѣ міра, относительно которой одновременно имѣють силу слѣдующіе тезисъ и антитезисъ (Kritik der reinen Vernunft, Reclam's Ausg. 368—9 сл.):

Тезисъ.

Причинность по законамъ природы не есть единственная, изъ которой могутъ быть выведены въ совокупности явленія природы. Необходимо для объясненія этого принять еще причинность чрезъ свободу.

Антитезисъ.

Не существуетъ свободы, но все въ мірѣ совершается единственно по законамъ природы.

Въ доказательство тезиса Кантъ указываетъ, что всякая причина требуетъ для себя предшествующей причины, и это восхождение отъ причины къ причинѣ не будетъ имѣть конца. „Поэтому должна быть принята такая причинность, чрезъ которую нѣчто совершается, безъ того, чтобы эта причина не опредѣлялась далѣе еще чрезъ какую-либо предшествующую причину по необходимымъ законамъ, т.-е. чрезъ абсолютную спонтанность причинъ, которыя бы отъ себя начинали рядъ явленій, протекающихъ по законамъ природы, слѣдовательно, трансцендентальную свободу, безъ которой даже въ развитіи природы порядокъ явленій со стороны причинъ никогда не является полнымъ“ (370).

Въ доказательствѣ антитезиса Кантъ указываетъ на то, что свобода, допущенная въ качествѣ первой причинности, все-таки не помогаетъ дѣлу, потому что неспособна вступить въ причинную связь, будучи отъ нея принципиально

¹⁾ Ср. Schwarz, I. с. 610. Къ этому вопросу намъ предстоитъ еще возвратиться въ особомъ этюдѣ о Дѣлѣ Софи въ ученіи Беме

отлична, а потому или не можетъ начать причиннаго ряда или же его разрываетъ. „Природа и трансцендентальная свобода отличаются какъ закономѣрность и незаконномѣрность“ (371).

Противорѣчивость тезиса и антитезиса разрѣшается Кантомъ, какъ извѣстно, въ томъ смыслѣ, что свободу онъ относитъ къ интеллигибельной вещи въ себѣ, а причинность къ міру явленій, соотвѣтственно своей философи. Намъ не интересуютъ здѣсь ни детали аргументаціи Канта, ни общее его объясненіе ¹⁾. Антиномія въ пониманіи причинной обусловленности творенія открывается Кантомъ отнюдь не благодаря его гносеологіи, въ предѣлахъ ея она только формулируется, сама же она имѣеть и совершенно независимое и болѣе общее значеніе. Заслуга Канта не въ томъ, что онъ замѣтилъ эту антиномичность, ибо съ ней философская мысль, въ сущности, имѣеть дѣло съ тѣхъ поръ, какъ себя помнитъ, но въ томъ, что онъ ее такъ остро осозналъ. Для Канта она разрѣшается въ области гносеологіи, для насъ, конечно, гносеологическое ея осознаніе есть производное, она есть выраженіе *таинности* бытія.

С. Булгановъ.

¹⁾ Ср. П. Флоренскій Космологическія антиноміи И. Канта. Сергіевъ-Посадъ. 1909.