

А.Ф.ЛОСЕВ

НИКОЛАЙ
КУЗАНСКИЙ



В
П
Е
Р
Е
В
О
Д
А
Х
И
К
О
М
М
Е
Н
Т
А
Р
И
Я
Х

А.Ф.ЛОСЕВ

НИКОЛАЙ
КУЗАНСКИЙ

в переводах
и комментариях

Том I



Издательский Дом ЯСК
Москва 2016

УДК 1/14
ББК 87.3
Л 79



Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 16-03-16024

Лосев А. Ф.

Л 79 Николай Кузанский в переводах и комментариях: В 2 т. Т. 1 / Отв. ред., сост., вступит. статья, подгот. текста, коммент. Е. А. Тахо-Годи. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. — 728 с. — (Вклейка после с. 400.)

ISBN 978-5-9907947-0-2

В двухтомнике впервые собраны тексты русского мыслителя А. Ф. Лосева (1893—1988), посвященные творчеству немецкого философа Николая Кузанского (1401—1464). Долгие годы считались утраченными лосевские комментарии 1930-х годов к собственным переводам Николая Кузанского на русский язык, как и посвященные Кузанцу лосевские работы 1920-х годов. Однако за последнее десятилетие в лосевском архиве удалось выявить и восстановить зачастую по фрагментам целый ряд прежде неизвестных текстов разного значения и объема — и тезисных набросков, и развернутых и подробных разборов. В сфере лосевского внимания целый спектр проблем — и философских, и эстетических, и богословских, и математических, а также чисто переводческих. Эти возвращенные из небытия тексты 1920—1930-х годов, однако, должны рассматриваться в целостном контексте лосевского интереса к неоплатонической традиции, к средневековой философии и процессу зарождения новоевропейской мысли. Вот почему в данный том включены и более поздние тексты (1960—1970-х годов), прямо или косвенно связанные с проблематикой, разрабатываемой А. Ф. Лосевым в ранних работах о Кузанском. Эта своего рода антология всего, что Лосев когда-либо писал о Кузанском или о его философской системе и эпохе, должна стать отправной точкой для исследователей, желающих разобраться в специфике восприятия русской мыслью XX столетия западноевропейской философской традиции.

Книга предназначена для исследователей русской и западноевропейской философии, а также для круга читателей, интересующихся историей философской мысли, богословием и проблемами междисциплинарных исследований.

Работа над томами велась в ходе поддержанных РГНФ грантов, в том числе в рамках проектов №11-03-00408а и № 14-03-00376а.

УДК 1/14
ББК 87.3

© А. Ф. Лосев, наследники, 2016
© Е. А. Тахо-Годи, отв. ред., сост., вступит. ст.,
подгот. текста, коммент., 2016
© Издательский Дом ЯСК, 2016

Содержание

Том 1

ПРЕДВАРЯЯ КНИГУ	11
ЕЛЕНА ТАХО-ГОДИ. «НИЧТО НЕ БЫВАЕТ ПОНАПРАСНУ...» (НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ В ВОСПРИЯТИИ А. Ф. ЛОСЕВА)	14

Введение в тему

НЕОПЛАТОНИЗМ [СТАТЬЯ ДЛЯ «ФИЛОСОФСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ»]	59
АРЕОПАГИТИКИ [СТАТЬЯ ИЗ «ФИЛОСОФСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ»]	83
НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ [СТАТЬЯ ИЗ «БОЛЬШОЙ СОВЕТСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ»]	85

I. Тексты о Николае Кузанском 1920-х годов

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ТРАКТАТА НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «О НЕИНОМ»	91
Предисловие	91
Исторический контекст трактата Николая Кузанского «О Неинном»	93
<ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ТРАКТАТА НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «О НЕИНОМ»>	112
<Фрагмент № 1. Николай Кузанский и платонизм>	112
<Фрагмент № 2. Николай Кузанский и Аристотель. Понимание «единого» у Аристотеля. Плотин>	114
<Фрагмент № 3. Дионисий Ареопагит. Синезий. Византийский тип диалектики>	120
<Фрагмент № 4. Западное Средневековье. Боэций, бл. Августин, Эригена>	124
<Фрагмент № 5. Ансельм и Иоанн Дамаскин >	126
<Фрагмент № 6. Аделар Батский и шартрская школа>	127
<Фрагмент № 7. Фома Аквинский («Сумма теологии», 1 часть, «De unitate») >	129
<Фрагмент № 8. Витело (Силезий). «De intelligentiis»>	138
<Фрагмент № 9. Судьбы аристотелизма и неоплатонизма в Средние века. Переход к вне-христианской философии. Авиценна>	143

<Фрагмент № 10. Аль-Фараби. Аль-Газали. Еврейская философия. Авенцеброль. Переход к Каббале>	150
<Фрагмент № 11. Анонимные трактаты «Теология Аристотеля» и «О причинах». Переход от арабского неоплатонизма к немецкой мистике. Мейстер Экхарт>	164
<Фрагмент № 12. Конец немецкой мистики. Предварительные итоги по каждому историко-философскому типу>	175
<Фрагмент № 13.> III. Трактат «О Неином» на фоне философского творчества Николая Кузанского	181
1. Об изучении трактатов Николая Кузанского	181
2. Трактат «О Неином» — кульминация антиномически-символического мышления Николая Кузанского	185
3. Общая формула этой системы мышления сравнительно с другими ее типами	192
4. «О просвещенном неведении»	199
5. «О конъюктурах»	208
<6. Обзор трактатов 1440—1450-х годов. Переход к трактату «Idiota de mente»>	214
<7. О трактате «De posset»>	220
<8. О трактате «De apice theoriae»>	222
<9. Вступление к анализу «Compendium» и «De venatione sapientiae»>	226
<10. О трактате «Compendium»>	227
<11. О трактате «De venatione sapientiae»>	230

<ПРИЛОЖЕНИЕ>

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ. О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ [ПЕРЕВОД ТРАКТАТА ИЗ АРХИВА А. Ф. ЛОСЕВА]	240
ТАИНСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ. СВЯТОГО ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА ПОСЛАНИЕ К ТИМОФЕЮ	294
Глава I. Существо таинственного мрака	294
Гл<ава> II. Каким образом надлежит сочетаться с Тем, Кто превыше всего, и как приносить Ему хвалы и ходатайства за всех	296
Гл<ава> III. Каковы утвердительные положения о Боге и каковы отрицательные	296
Гл<ава> IV. Он, Который есть Творец всякой чувственной вещи в ее совершенстве, — чужд мира чувственных вещей	298
Гл<ава> V. Он, Который есть Творец всякой интеллектуальной вещи, — чужд мира интеллектуальных вещей	298

ПРИЛОЖЕНИЕ. ПИСЬМО НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО ОТ 1453 г. К АББАТУ И БРАТЬЯМ В TEGERNSEE, НАПИСАННОЕ ПО ПОВОДУ ТАИНСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА	299
МАРКА, АРХИЕПИСКОПА ЕФЕССКОГО СИЛЛОГИСТИЧЕСКИЕ ГЛАВЫ ПРОТИВ ЕРЕСИ АКИНДИНОВЦЕВ О РАЗЛИЧЕНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ	301
ДОМИНИК ГУНДИСАЛИН. ОБ ЕДИНСТВЕ [перевод трактата]	312
<НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПЕРВО-ПРИНЦИП В АНТИЧНО-СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ>	317
I. ВВЕДЕНИЕ	317
§ 1. Предварительный взгляд на типы диалектики	317
II. О ТИПАХ АНТИЧНО-СРЕДНЕВЕКОВОЙ ДИАЛЕКТИКИ	330
§ 2. Вступительные замечания	330
§ 3. Платонизм	333
§ 4. Аристотель	340
§ 5. Неоплатонизм	343
§ 6. Заключительная формула	356
V. Византийский тип	359
§ 7. Общая характеристика	359

II. Переводы с комментариями в редакциях 1930-х годов

I.

DE NON ALIUD	363
PROPOSITIONES EIUSDEM REVERENDISSIMI PATRIS DOMINI NICOLAI CARDINALIS DE VIRTUTE IPSIUS NON-ALIUD	397
<О ТРАКТАТЕ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «О НЕИНОМ»>	401
ТЕТРАЛОГ О НЕИНОМ [перевод трактата]	423
I. Вступление. Определение есть определение себя самого или определенного. Неинное не определяется иным, но определяет себя и все иное	423
II. «Неинное» наилучше выражает всякие вещи, прежде всего, оно — наилучшее выражение невыразимого имени Божия	425
III. Свет Неиноного постижим только на ином	426
IV. Неинное предшествует единому, существу и благому и даже всякому утверждению и отрицанию	427

V. Неиное, определяя все, дает ему бытие, а определяя себя, дает триединство	429
VI. Неиное определяет все иное в силу того, что последнее содержится в нем (как в Неином) и есть оно само	431
VII. Без Неиного невозможно было и самое ничто. Актуальная бесконечность Неиного вмещает в себя все иное, которое в нем есть оно само	433
VIII. Сущности Неиного не свойственно количество. Хотя благодаря ему все познаваемо, само оно — не познаваемо. Величина, мыслимая в себе до всякого количества, и величина, образно представляемая вместе с количеством	434
IX. Красота и порядок в мире есть результат Неиного, которое есть не что иное, как творческая воля Бога	436
X. Вещи существуют через причастие Неиному. Потому сущности их неразрушимы. Неиное же выше самих сущностей и есть сущность всех сущностей и форма форм (Аристотель)	438
XI. Аналогия субстанциального света Неиного с рубином	440
XII. Реальная вещь создается из общей субстанции и индивидуальной материи. Так же сами субстанции создаются из Неиного	441
XIII. Как ум определяет чувственные вещи, так Неиное определяет самые субстанции ума	443
XIV. Учение Дионисия Ареопагита	445
XV. Толкование пресущественного единства Дионисия Ареопагита как Неиного. Прежде самого «прежде»	451
XVI. Продолжение интерпретации Д<ионисия> А<реопагита>. Неиное — настоящее настоящего. Диалектика мгновения, настоящего, времени и вечности	453
XVII. Неиное не есть иное, и потому Бог не есть нечто. Всякое нечто есть уже иное	455
XVIII. Интерпретация Аристотелевых апорий в смысле ненаходимости субстанции в инобытии	456
XIX. Продолжение. Ограничение этой интерпретации	457
XX. Прокл о Неином	459
XXI. Неиное — первопринцип знания	460
XXII. Согласие философов. Бог — невидимое в видимом	462
XXIII. Бог есть видение видения, а это есть определение и себя и иного. «Неиное» лучше, чем «добро». Моисей	464
XXIV. «Дух духов» и теория несложности. Заключение	465

ПОЛОЖЕНИЕ ТОГО ЖЕ ДОСТОПОЧТЕННОГО ОТЦА, ГОСПОДИНА КАРДИНАЛА НИКОЛАЯ О ЗНАЧЕНИИ НЕИНОГО	468
ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «О НЕИНОМ»	472
II.	
IDIOTA DE MENTE	479
<О ТРАКТАТЕ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «ОБ УМЕ»>	514
ОБ УМЕ [перевод трактата]	544
I. Приход философа к простецу для углубления в природу ума (mentis). Ум через себя есть ум, а по установлению (ex officio) — душа; и назван он от «измерения» (mens ... a mensurando)	544
II. Слово по природе (naturale) и слово, установленное в соответствии с ним [с природным], за исключением точности. О первом принципе, который есть искусство искусств. Как вечное искусство философов охватывается в единстве (complicatur)?	547
III. О взаимном понимании и согласии философов. Об имени Божиим и точности (precisione). Как с познанием одного точного имени познается всё? О довлении познаваемого. Различие понятия (conceptus) у Бога и у нас	551
IV. Наш ум не есть развертывание [выявление — explicacio] по образу вечного выявления. А то, что после ума, не есть [и] образ. Ум без [врожденных] понятий есть созданная вместе с ним способность суждения (iudicium). Почему для него необходимо тело?	553
V. Ум есть живая субстанция (substancia), созданная в теле. О том, как это понимать. Существует ли разум в животных? Ум — живое описание (descripcio) вечной мудрости	555
VI. О том, как в символической речи мудрецы назвали число первообразом всего, и об его удивительной природе. О возникновении его из ума и неразрушимости сущностей. Ум — гармония, само себя движущее число, сложность из тождества и различия	558
VII. Каким образом ум путем уподобления создает из себя формы вещей и достигает абсолютной потенциальности (possibilitatem) или материи?	562
VIII. Конципировать (concipere), разумно мыслить (intelligere) и создавать понятия и уподобления для ума — одно и то же. Возникновение ощущений (sensaciones) по учению физиков	567
IX. Каким образом ум всё измеряет тем, что создает точку, линию и плоскость? Каким образом точка есть единство (unum),	

свертывание и совершенство линий? О природе свертывания. Каким образом ум создает адекватные меры разнообразных вещей и откуда побуждается к этому суждению?	571
X. Как происходит восприятие истины во множественности и в величине?	574
XI. Как все существует в Боге в троичности и одинаково — в нашем уме? И как наш ум составлен из модусов понимания (<i>comprehendendi modis</i>)?	576
XII. Каким образом не один интеллект у всех людей? И каким образом неисчислимо нами число отдельных умов известно Богу?	581
XIII. Каким образом то, что Платон называл мировой душой, а Аристотель — природой, есть Бог, создающий всё во всем, и как Он творит в нас ум?	583
XIV. Каким образом ум нисходит от Млечного Пути через планеты в тело и обратно? О неразрушимости понятий у отделенных [от материи] духов и о разрушимости наших	586
XV. Как, ум наш бессмертен и непреходящ?	588
ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ «ОБ УМЕ»	591
III.	
TRIALOGUS DE POSSEST	593
<О ТРАКТАТЕ «О БЫТИИ-ВОЗМОЖНОСТИ»>	617
«О БЫТИИ-ВОЗМОЖНОСТИ» (<i>DE POSSEST</i>) [перевод трактата]	635
<I. Вступление. Основной вопрос>	635
<II. Абсолютная актуальность>	637
<III. Математическая символика>	644
<IV. Простота бытия-возможности и включенность в него всего небытия>	647
<V. Вероучение>	650
<VI. Триединство бытия-возможности>	654
<VII. Буквенный символ>	663
<VIII. Бытие-возможность как отрицание и как единство противоположностей>	668
<IX. Резюме>	673
ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ «О БЫТИИ-ВОЗМОЖНОСТИ»	675

III. Тезисы и фрагменты 1920–1930-х годов

<ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ИЗДАНИЮ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО>	681
<КОНСПЕКТ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ>. [ФРАГМЕНТ]	686
<ТЕЗИСЫ О НИКОЛАЕ КУЗАНСКОМ>	698
<ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЗОР ТРАКТАТОВ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО>	703
<О ПРОСТРАНСТВЕ У НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО>. [ФРАГМЕНТ]	705
ТЕТРАЛОГ О НЕИНОМ. [ФРАГМЕНТ]	707
ПОЛОЖЕНИЯ ТОГО ЖЕ ДОСТОПОЧТЕННОГО ОТЦА, ГОСПОДИНА КАРДИНАЛА НИКОЛАЯ О ЗНАЧЕНИИ НЕИНОГО. [ФРАГМЕНТЫ]	708
ПОЛОЖЕНИЯ ТОГО ЖЕ ДОСТОПОЧТЕННОГО О. КАРДИНАЛА НИКОЛАЯ О ЗНАЧЕНИИ НЕИНОГО. [ФРАГМЕНТ 1930-х ГОДОВ]	710

IV. Документы 1930-х годов

ПЛАН ИЗДАНИЯ КЛАССИКОВ ПО ДИАЛЕКТИКЕ ИЗ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ	713
<ТИТУЛЬНЫЙ ЛИСТ ИЗДАНИЯ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО 1930-х ГОДОВ>	716
<ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ИЗДАНИЮ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО> С РЕДАКТОРСКОЙ ПРАВКОЙ. [ФАКСИМИЛЕ]	717
ТРИ ПИСЬМА А. Ф. ЛОСЕВА В «СОЦЭКГИЗ»	723

ПРЕДВАРЯЯ КНИГУ

Книги, которую держит в руках читатель, по крайней мере вот этого первого тома, не должно было быть. Или не могло быть. Так, во всяком случае, казалось еще в начале 2000-х годов. Существовал и был издан лосевский перевод трех трактатов Николая Кузанского, маленькая статейка о Николае Кузанском в «Большой советской энциклопедии» и глава в «Эстетике Возрождения» — и всё. Известно было, что Алексей Федорович Лосев на исходе 1920-х годов Кузанцем занимался, что накануне ареста в 1930 году сдал в печать свой труд «Николай Кузанский и средневековая диалектика», но сочинение «врага народа» безвозвратно исчезло в тверской типографии. Так что это только мечты, что «рукописи не горят»... Поэтому обнаружение десятка страниц о Николае Кузанском уже представлялось замечательной находкой. Аза Алибековна Тахо-Годи и Виктор Петрович Троицкий их так и назвали в память утраченной книги — «Николай Кузанский и средневековая диалектика», публикуя в 2003 году в качестве приложения к нашей коллективной монографии «А. Ф. Лосев — философ и писатель». Все мы трое считали, что больше к истории об А. Ф. Лосеве и Кузанском добавить нечего.

Вероятно, эта история и не имела бы продолжения, если бы не моя немецкая знакомая, профессор славистики Трирского университета Хенрике Шталь. В круг ее интересов всегда входила не только русская литература — от Андрея Белого до современной поэзии, но и философия Николая Кузанского (недаром ныне она научный руководитель Научно-исследовательского центра при Академии Кузанского в Бернкастель-Кузе «Gemeinsame Wissenschaftliche Einrichtung der Universitäten von Mainz, Oldenburg und Trier an der Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte»). «Замечательная находка, — говорила Хенрике и тут же спрашивала: — А может быть, найдется еще что-нибудь? Должно найтись!» Я отрицала эту возможность, но, действительно, материалы о Николае Кузанском вдруг стали постепенно всплывать, в том числе благодаря В. П. Троицкому, помогавшему вычлнять их из огромного массива лосевского архива. К 2013 году я считала, что найдено всё, что возможно, и что моя работа завершена. И как раз тут Виктор Петрович нашел новую папку с текстами о Николае Кузанском — по правде сказать, к моему ужасу, а вовсе не к исследовательскому восторгу. Издание книги откладывалось на неопределенное время, необходимо было отказываться от уже согласованного издательского договора и всё начинать сначала. Но главное, что пугало, — само содержание папки: заглянув в нее, я обнаружила ворох совершенно непонятно по какому принципу сложенных непронумерованных страниц —

машинописных и рукописных. Увидев мое выражение лица, Виктор Петрович иронически усмехнулся: «Что ж, есть над чем потрудиться». И действительно, это была самая трудоемкая часть работы, но и самая интересная с научной точки зрения — ведь это были никому неизвестные, пусть и фрагментарно сохранившиеся лосевские тексты конца 1920-х годов о Николае Кузанском и средневековой философии. Но я забегаю вперед.

А тогда, в начале 2000-х, если бы не настойчивость Хенрике Шталь, я бы вообще заниматься темой «Николай Кузанский и А. Ф. Лосев» ни за что не стала — я же специалист по русской литературе XIX—XX веков, филолог, а тут западная философия, средневековое богословие. Но, с другой стороны, к разбору рукописей и к подготовке их к печати филология имеет самое прямое отношение. И вот по приглашению Хенрике Шталь и ее супруга, профессора Харальда Шветцера, философа, специалиста по Николаю Кузанскому, я еду в 2006 году в Трир с докладом об А. Ф. Лосеве и Николае Кузанском. Архивных материалов у меня пока немного — лосевский «План издания классиков по диалектике из античной и средневековой философии» да три письма об издании однотомника немецкого мыслителя в 1937 году. Пытаюсь реконструировать отношение к Николаю Кузанскому по другим лосевским текстам, а сама себе дивлюсь, как решаюсь выступать перед профессиональными философами в Институте Кузанского в Трире. Благодаря этому попадаю в чудесный немецкий городок — Бернкастель-Куз, где родился Николай Кузанский, вхожу в его дом. А потом пишу статьи, делаю публикации, готовлю доклад для конференции о Николае Кузанском на философском факультете Санкт-Петербургского университета, для конференции в Бернкастель-Кузе и создаваемой там Академии Николая Кузанского — Kueser Akademie für Europäische Geistesgeschichte. Но, конечно, мне легче уговаривать писать на эту тему других или снабжать их найденными материалами — так появляются статьи об А. Ф. Лосеве и Николае Кузанском Хенрике Шталь, болгарского философа, профессора Софийского университета Георгия Каприева, а затем и профессора теологии Университета св. Бонавентуры в Нью-Йорке Олега Викторовича Бычкова.

Такова десятилетняя предыстория становления этой книги. И теперь, когда она готова, я не удивлюсь, если вдруг через несколько лет кто-нибудь, к примеру, найдет в тверских архивах лосевскую книгу 1930 года о Кузанце. Видимо, все-таки в небесной канцелярии знают, каким рукописям лучше сторгеть, а каким — остаться.

Хочу воспользоваться случаем и еще раз поблагодарить тех, кто содействовал моей работе и тому, чтобы издание это состоялось.

Хенрике Шталь, без чьей энергичной моральной поддержки я никогда не взялась бы за этот труд.

О. В. Бычкова за постоянную помощь при реконструкции лосевских текстов, в первую очередь наиболее фрагментарного — ««Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неином”»».

Профессора кафедры древних языков и древнехристианской письменности богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Ю. А. Шичалина, профессора школы культурологии Факультета

гуманитарных наук А. Л. Доброхотова НИУ «Высшая школа экономики» и доцента Школы философии факультета гуманитарных наук НИУ «Высшая школа экономики» П. В. Резвых за ряд консультаций, а также всех, кто — так или иначе — содействовал появлению этой книги в свет.

Сердечно благодарю О. Е. Лебедеву, вдову В. В. Бибихина, за разрешение воспроизвести в книге целый ряд его примечаний к лосевским переводам.

Сотрудников Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева» — В. П. Троицкого, О. И. Козлову и Е. Б. Виноградову, чьи фотографии использованы при оформлении книги.

Отдельно помяну безвременно погибшего весной 2016 года горячего поклонника лосевского творчества журналиста Сергея Герасимова, по чьей инициативе двухтомник в 2015 году попал именно в «Издательский Дом ЯСК», где я встретила вдумчивое и серьезное отношение к книге у И. Полосухиной, С. А. Жигалкина и А. Д. Кошелева.

Журнал «Вопросы философии» в лице главного редактора Б. И. Пружинина и научного редактора Т. А. Уманской, опубликовавших мои материалы об А. Ф. Лосеве и Николае Кузанском.

И конечно, особая благодарность Российскому гуманитарному научному фонду — ведь работа не только над издательским грантом, но и над отдельными частями этой книги велась в рамках поддержанных фондом исследовательских проектов.

Что можно еще сказать? Разве что: *feci quod potui, faciant meliora potentes...*

Елена Тахо-Годи

**«НИЧТО НЕ БЫВАЕТ ПОНАПРАСНУ...»
(НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ
В ВОСПРИЯТИИ А. Ф. ЛОСЕВА)**

...это мудрое оперирование с логическими противоречиями в области сплошно-струящегося бытия и делает Николая Кузанского близким к нам. Он еще не умер, но острота его ума еще шумит и волнуется в наших жилах, в наших философских нервах.

А. Ф. Лосев

...идеализм будет в настоящем смысле слова опровергнут только тогда, когда будет опровергнут неоплатонизм.

А. Ф. Лосев

В этой книге под одной обложкой объединяются два имени — Николая Кузанского (1401—1464) и Алексея Федоровича Лосева (1893—1988). Казалось бы, что может быть общего между немецким гуманистом XV века, к тому же католическим кардиналом, и русским мыслителем XX столетия, да и еще и православным монахом, всегда критиковавшим возрожденческий гуманизм? Однако помимо банально-очевидного — любви к мысли, собственно к философии, — существовали и другие точки соприкосновения: неоплатоническая выучка, глубокое знание средневековой мысли, энциклопедический охват — от музыки до математики, строгость логики, виртуозность диалектики, умение взглянуть на сложнейшие проблемы взглядом богослова-простеца, который один способен увидеть в обыденном окружающем мире «самое самое» бытия. «Глубокий христианско-мистический дух», которым, как писал Вл. Соловьев, «при большой философской смелости отдельных мыслей и взглядов»¹ проникнуты сочинения Николая Кузанского, был сродни Лосеву — философу Числа, Имени и Мифа. Неоплатонику и логику А. Ф. Лосеву, несомненно, импонировало то, что «Николай Кузанский примыкает к <...> традиции антично-византийского диалектического и мистико-мифологического платонизма, но отбрасывает небрежение к внешней форме этой философии и пытается

¹ *Соловьев Вл. С. Николай Кузанский [Статья из Энциклопедического словаря] // Соловьев Вл. С. Собр. соч.: В 10 т. / Под ред. С. М. Соловьева, Э. Л. Радлова. 2-е изд. Т. 10. [СПб., 1914] С. 439.*

воплотить в ряде законченных трактатов свои умозрения как стройную систему»². Когда А. Ф. Лосев пишет: «Мы ощущаем себя и нашу культуру как завершение и синтез прошлых культур, и потому синтетические фигуры из истории философии нам наиболее близки. <...> Такая именно синтетическая зрелость Средневековья ощущается нами в Николае Кузанском, для которого она тоже создала замечательную по своей глубине диалектику»³, — дают о себе знать определенная автопроекция, стремление осознать собственное место в истории и в философии.

* * *

«Игнорировать средневековье всегда было несчастной традицией либерально-буржуазных историков»⁴, — писал А. Ф. Лосев в начале 1930-х годов в книге «История эстетических учений». Но дело, конечно, не просто в лосевском «консерватизме» — недаром интерес к антично-средневековой диалектике возник у него уже в самом начале научного пути, в эпоху, которую чаще всего называют «Серебряным веком» или «религиозно-философским Ренессансом», забывая, что сами русские мыслители воспринимали ее иначе: как «конец Ренессанса» и народное «новое Средневековье».

Чтобы убедиться в этом, достаточно открыть книгу Н. А. Бердяева 1924 года «Новое Средневековье: Размышление о судьбе России и Европы» или его статью «Конец Ренессанса (к современному кризису культуры)», датированную революционным 1919 годом. Для Н. А. Бердяева декаданс и футуризм «есть одна из форм окончания Ренессанса», когда «пути гуманизма и пути Ренессанса пройдены до конца, дальше некуда идти на этих путях», когда «окончательный уход от средневековья» привел «к царству машин, к замене органического строя — механическим». «Два властителя дум новой эпохи — Фр. Ницше и К. Маркс явили, с гениальной остротой, две формы самоотрицания и самоистребления гуманизма. У Ницше гуманизм отрицает и истребляет себя в форме индивидуалистической, у Маркса — в форме коллективистической». «Современная германская философия в лице Когена, Гуссерля и мн<огих> др<угих> прежде всего ведет борьбу с антропологизмом; она подозрительна к человеку, она видит в человеке источник относительности и зыбкости в познании, она стремится к нечеловеческому познавательному акту». «Теософия не более верит в реальность человеческой личности, чем самый обыкновенный материалистический натурализм». «Теософия отрицает Бога, антропософия отрицает человека». «Социализм является лишь ярким симп-

² Лосев А. Ф. Исторический контекст трактата Николая Кузанского «О Неинном», см. настоящее издание: Т. 1. С. 105.

³ Лосев А. Ф. <Вступительные замечания к изданию Николая Кузанского>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 684.

⁴ Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение / Сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1995. С. 395. Об отношении к этой проблеме также см.: Тахо-Годи Е. А. А. Ф. Лосев о Николае Кузанском и средневековой диалектике // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 90—96.

томом конца Ренессанса, в нем кончается свободная игра избыточных человеческих сил новой истории». «Пафос равенства есть пафос зависти к чужому бытию, к инобытию, есть невозможность утвердить бытие в себе». «Начинаются сумерки Европы». «В <...> обращении гуманизма против человека — трагедия новой истории». «Великая тоска объемлет лучшую часть человечества. Это — знак наступления новой религиозной эпохи». «...исторический Ренессанс кончается и происходит возврат к средневековым началам, то темным началам средневековья, то светлым его началам». «И потому без страха и уныния должны мы вступить из дня новой истории в ночь средневековья». «Мы [русские] переживаем в самой крайней форме конец Ренессанса, не пережив самого Ренессанса, не имея великих воспоминаний о прошлой творческой избыточности». «Но у нас должна явиться тоска по духовному углублению и искание божественных основ человека и человеческого творчества. Возможна ли у нас религиозная санкция творчества, которой никогда не давала русская религиозность? С этим связана возможность духовного возрождения России»⁵.

Сходные размышления можно найти и у Г. П. Федотова, и у И. А. Ильина, но зародилась идея «нового Средневековья» еще до революционных катаклизмов, еще до того, как Н. А. Бердяев выступил с ней в послевоенной Европе — значительно раньше она «была выношена <...> в символизме Флоренского»: «Вместе с кругом близких ему младших символистов Флоренский был полон чувства ускользящего приближения новой эпохи, в котором можно видеть продолжение эсхатологического настроения позднего Вл. Соловьева»⁶.

Именно в эти годы, накануне глобальных исторических катастроф — Первой мировой и Октябрьского переворота, летом 1914 года студент Московского университета Алексей Лосев, с гимназических лет ищущий «божественных основ человека и человеческого творчества», едет в Германию, в Берлин, в Королевскую библиотеку для изучения ранней средневековой схоластики. От этого времени и от этих занятий уцелели лишь листки черновика с переводом письма Ива, епископа Шартрского († 1116 г.), Жосерану, епископу Лионскому. Эти листки, до сих пор не опубликованные, хранятся в архиве В. А. Знаменской в РНБ, в том же фонде, что и письма к ней А. Ф. Лосева 1911—1914 годов⁷. В одном из этих писем от 22 июля 1914 года А. Ф. Лосев рассказывает своей корреспондентке о том, чем он занимался в Берлине и почему в его архиве мы теперь не найдем и следа этих занятий: «В мае месяце, закончивши свои учебные дела, я поехал в Берлин, в Королевскую Библиотеку, где у меня была командировка для изучения зависимости одного современ-

⁵ Выборка цитат из статьи Н. А. Бердяева «Конец Ренессанса» сделана нами по изданию: София: Проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н. А. Бердяева. Вып. I. Берлин, 1923. С. 21—46.

⁶ *Визгин В. П.* Соотношение платонистской и экзистенциальной установок в религиозной философии Павла Флоренского // Богословские труды. 2007. № 41. С. 499.

⁷ РО РНБ. Ф. 1088 (Щербачев В. В., Знаменская В. А). Ед. хр. 308. Оп. 1.

ного психологического учения⁸ от схоластической философии. <...> Но вот, в субботу, 12/25 июля в Берлин пришло известие о разрыве дипломатических сношений между Сербией и Австрией <...> В понедельник 14/27 я кое-как собрался домой, оборвав свою работу, для которой требовалось еще недели три, и расставшись с намерением проехать по Рейну перед возвращением в Россию. По всему Берлину, и на вокзалах в особенности, происходила такая суматоха <...> И среди этой суеты, среди этой тысячной толпы случилось одно несчастье <...> Украли у меня небольшой чемоданчик, где <...> была папка с рукописями моего сочинения, которое я пишу два года и закончить которое приехал в Берлин. <...> Пропало — и пропало! Значит, Богу так надо. А мне что за убыток? Посижу еще год-полтора и, Бог даст, кое-что восстановлю. Разумеется, Берлинской работы не вернуть, т<ак> к<ак> она вся состояла из изучения латинских средневековых авторов-схоластов, которых большею частью нет в Москве. Не будет ссылок, выписок, переводов. Но последовательность мыслей надеюсь как-нибудь восстановить»⁹.

В 1920-е годы А. Ф. Лосев вновь обращается к Средним векам. В каком именно году возобновились эти штудии, точно ответить мы не можем, но длились они не один год. Об этом свидетельствуют ссылки на Николая Кузанского в первой лосевской книге «Античный космос и современная наука», вышедшей в 1927 году, но фактически завершенной в 1925 году¹⁰, и мемуарного рода пассаж в тексте, условно нами названном ««Об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О Неином»»», где автор признается: «Приступая несколько лет назад к изучению Николая Кузанского, я, помню, очень затруднялся, например, греческо-немецкой манерой употребления неопределенного наклонения в виде существительного»¹¹. К концу 1920-х годов А. Ф. Лосев готовит перевод трактата Николая Кузанского «De non aliud» («О Неином»), завершает работу «Николай Кузанский и средневековая диалектика», начинает «Историю эстетических учений», где дает краткий обзор средневековой эстетики¹². У него большие планы по изучению средневековой схоластики. В тексте ««Об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О Неином»»» автор, приведя лишь один параграф из трактата «De intellectu et intelligibili» немецкого доминиканца Мейстера Дитриха Фрейбергского (ок. 1250 — после 1310), сообщает: «Перевод всего трактата был бы весьма уместен,

⁸ Речь идет о Вюрцбургской психологической школе, в 1919 году эта работа была полностью завершена. Впервые опубликована в 1999 году, см.: Лосев А. Ф. Исследования по философии и психологии мышления (1915—1919) // Лосев А. Ф. Личность и Абсолют / Сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1999. С. 5—224.

⁹ Лосев А. Ф. «Я сослан в XX век...»: В 2 т. / Под ред. А. А. Тахо-Годи; сост. и коммент. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. Т. 2. М., 2002. С. 399—400.

¹⁰ См. свидетельство самого А. Ф. Лосева в его книге «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1993. С. 701—706).

¹¹ Лосев А. Ф. «Об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О Неином»», см. настоящее издание: Т. 1. С. 182.

¹² Лосев А. Ф. История эстетических учений. С. 365—372.

и при случае я постараюсь его издать в комментированном виде»¹³. Он намеревается заняться подробнее арабским мистиком аль-Газали (1058—1111) («Гаццали очень интересен<, > и его я предполагаю изложить и проанализировать в другом месте»¹⁴). Жалуеться, что другие научные замыслы пришлось отложить: «<...> заинтересовавшись несколько лет назад Григорием Паламой и задумавши работу о нем, я принужден был тут же и расстаться с этой мыслью, так как масса материалов из него оказалась просто неизданной»¹⁵. Однако эти планы останутся нереализованными вовсе не из-за установок западной науки, на которую А. Ф. Лосев сетует за игнорирование византийской культуры и за то, что «масса византийских текстов осталась не только не изучена, но даже и не издана»¹⁶. Уже подготовленные к печати лосевские тексты не дойдут до типографского станка из-за политической обстановки — весной 1930 года их автора арестовывают как «врага народа» по делу «Об истинной Православной Церкви» (Центральный архив ФСБ, дело № 100256), он приговорен к 10 годам лагерей и отправлен отбывать срок в лагерях на Свири и Беломорстрое.

Вернувшись после окончания строительства Беломорско-Балтийского канала, полуслепший и безработный, А. Ф. Лосев попытается вновь взяться за Николая Кузанского и описать исторический контекст его трактатов в комментариях к переводам 1937 года, но эти комментарии будут отвергнуты философской редакцией «Соцэргиза». В конце 1930-х годов (самое позднее — в начале 1940-х) он набрасывает конспект работы или курса лекций по истории западной философии, где фигурирует и Николай Кузанский¹⁷, но читать такой курс ему не суждено — в 1944 году его, лишь недавно принятого лектором, навсегда изгоняют из стен Московского университета.

Неудачей обернулось и намерение выпустить труд о средневековой диалектике во второй половине 1960-х годов, когда Институт философии АН СССР решил издать серию книг по диалектике. По инициативе чл.-корр. АН М. А. Дынника написать «Средневековую диалектику» предложили А. Ф. Лосеву. Работа была начата, но после смерти М. А. Дынника книга о средневековой диалектике Институту философии оказалась не нужна и работа над ней была прервана на параграфе об Иоанне Буридане, жившем примерно за столетие до Николая Кузанского, в конце XIII — начале XIV вв.¹⁸ Публикуя в 1997 году эту незавершенную рабо-

¹³ Лосев А. Ф. <Об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О Неином»>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 148.

¹⁴ Там же. С. 154.

¹⁵ Лосев А. Ф. <Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 351.

¹⁶ Там же. С. 321.

¹⁷ См.: Лосев А. Ф. <Конспект по истории философии> / Подгот. публ. и примеч. Е. А. Тахо-Годи // Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 14. М., 2011. С. 52—64.

¹⁸ Об этом см.: Лосев А. Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб., 1997. С. XVI—XVII.

ту, А. А. Тахо-Годи поясняла в предисловии: «Перед нами только 1 часть книги о тех основных типах средневековой диалектики, которые хотел рассматривать А. Ф. Лосев, судя по его Вводным замечаниям»¹⁹. Слабое утешение — в 1962 году отрывок из трактата Николая Кузанского «Об уме» в лосевском переводе входит в первый том «Истории эстетики. Памятники мировой эстетической мысли», охватывающий античность, Средние века и Возрождение.

Только на излете 1970-х годов А. Ф. Лосеву удалось переиздать в новой, окончательной редакции свои переводы трех трактатов Николая Кузанского, хотя и лаконично, остановиться на средневековой диалектике и на творчестве Николая Кузанского в 1978 году в книге «Эстетика Возрождения», а до этого опубликовать статью о Кузанце в «Большой советской энциклопедии»²⁰.

Однако прямо, полно, без цензурных препон и без катастрофических ударов судьбы русскому мыслителю не было суждено рассказать о своем любимом философе «из глухого селения на юге Германии, кардинале-неоплатонике Николае Кузанском»²¹. Да и как мог он сделать это беспрепятственно, живя «в окружении социалистической страны» и всей своей жизнью пытаясь ответить на сформулированный еще в начале 1930-х годов вопрос: «Каково же в самом деле объективное взаимоотношение этих двух несоизмеримых явлений — слабой философской индивидуальности, затерявшейся в необъятном море коммунизма, но мыслившей самостоятельно, и целой новой эпохи, быстро и мощно создающей новую же и небывалую культуру?»²²

Стремясь восстановить историческую справедливость, мы собрали в нашем издании всё то, что переводил из Кузанца, и всё, что писал — о Кузанце и антично-средневековой диалектике, о Кузанце и Возрождении, о Кузанце и новейшей немецкой философии — в разные годы своей долгой жизни Алексей Федорович Лосев. Рушатся человеческие планы, рукописи горят и легко превращаются в прах, но, как писал А. Ф. Лосев, все-таки «недаром некоторые средневековые философы учили, что даже Бог не может бывшее сделать небывшим»²³, а Николай Кузанский уверял — «ничто не бывает понапрасну...»²⁴

Может быть, эта своеобразная антология даст толчок для дальнейших исследований проблемы «А. Ф. Лосев — Николай Кузанский», которую мы в нашем предисловии попытаемся очертить лишь пунктирно.

¹⁹ Лосев А. Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб., 1997. С. XVII.

²⁰ Лосев А. Ф. Николай Кузанский // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. [1969—1978]. Т. 18. М., 1974. С. 12.

²¹ Тахо-Годи А. А. Лосев. 2-е изд., испр. и доп. М., 2007. С. 384. (Сер. «Жизнь замечательных людей».)

²² Лосев А. Ф. История эстетических учений. С. 333—334.

²³ Там же. С. 333.

²⁴ См. заключительный параграф «Положения того же почтенного отца, господина Кардинала Николая о значении Неиного».

* * *

Вопрос об интерпретации Николая Кузанского А. Ф. Лосевым, конечно, теснейше связан с тем, как отразились в собственном лосевском творчестве 1920—1930-х годов идеи Николая Кузанского, чем он обязан Кузанцу как религиозный философ и мыслитель. Необходимо осмыслить не только такой аспект, как «Николай Кузанский и апология “Средневековья” у А. Ф. Лосева», но, например, «место А. Ф. Лосева в русской традиции восприятия Николая Кузанского», «Николай Кузанский — теория множеств Г. Кантора — А. Ф. Лосев», «Николай Кузанский — Эрнст Кассирер — А. Ф. Лосев». Кстати, ряд тезисов при решении последней проблемы наметил сам мыслитель в беседах с В. В. Бибихиным, когда сформулировал свои вопросы к Э. Кассиреру: «Вопросы к Кассиреру. (1) В чем неоплатонизм Николая Кузанского. (2) В чем отличие Кузанского от Плотина и Прокла. (3) Где тут эстетика?»²⁵.

Первые шаги по изучению проблемы «А. Ф. Лосев — Николай Кузанский» были сделаны совсем недавно — в начале 2000-х годов. За последнее десятилетие уже появился целый ряд публикаций, в том числе в Германии, где рассматривалось восприятие А. Ф. Лосевым творчества Николая Кузанского как первого мыслителя эпохи Возрождения, лосевское понимание его учения о максимуме, влияние платонической традиции на лосевскую трактовку учения Николая Кузанского о Едином или имяславских идей на трактовку понятия «possest»²⁶

²⁵ Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 210.

²⁶ С библиографией работ об А. Ф. Лосеве можно ознакомиться по изданию: Алексей Федорович Лосев: Библиографический указатель: К 120-летию со дня рождения / Сост. Г. М. Мухамеджанова, Т. В. Чепуренко; отв. за вып. В. В. Ильина; ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкий / Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева» (Вып. 17). М., 2013. Сошлюсь лишь на основные публикации по нашей теме: *Kapriev G.* Ein bewundernswerter historischer Brennpunkt. Die Rezeption des Nikolaus von Kues bei Aleksej Losev // *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (Philosophie interdisziplinär. Bd 13)*. Regensburg, 2005. S. 191—209; *Takho-Godi E.* Nicolaus Cusanus in the perception of A. F. Losev // «Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt»: Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption. Akten des Cusanus-Kongresses vom 20. bis 22. September 2006 in St.-Petersburg / Hrsgb. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer in Verbindung mit Oleg Dushin. Regensburg, 2008. S. 255—279. *Шталь Х.* Неизвестная статья Алексея Лосева о Николае Кузанском и его трактате «De li non aliud» // *Verbum*. Вып. 10. СПб., 2008. С. 209—233; *Шталь Х.* Статья А. Ф. Лосева о «Бытии-возможности» Николая Кузанского (Тезисы) // Симпозион: К 90-летию А. А. Тахо-Годи / Отв. ред. и сост. Е. А. Тахо-Годи. М., 2013. С. 165—169; *Шталь Х.* Бесконечное в конечном: Интерпретация учения об уме Николая Кузанского у А. Ф. Лосева // А. Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации / Под общей науч. ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, сост. Е. А. Тахо-Годи. М., 2014. С. 107—119; *Stahl H.* Das Eine oder Nichts-Anderes? Aleksej Losevs Deutung des Cusanischen «De non aliud». [Mit Übersetzung von Auszügen aus einem unpublizierten Aufsatz über Cusanus von A. Losev.] // *Das europäische Erbe im Denken von Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart* / Hrsgb. von Harald Schwaetzer, Kirstin Zeyer. Münster, 2008. S. 339—380; *Stahl H.* Der Gottesname als Weg zur mystischen Einung. Losevs Interpretation des Cusanischen «possest» // «Namen in der Russischen Literatur» / Hrsg. von Matthias Freise. Wiesbaden, 2013. S. 51—73; *Бычков О. В.* А. Ф. Лосев о понятии Единого в западной средневековой мысли // *Вопросы философии*. 2016. № 9. С. 113—118.

(хотя подобные переключки можно найти и в лосевских переводах трактатов «О Неинном» и «Об уме»²⁷).

Исследователи даже уже начали полемизировать друг с другом. В 2008 году вышла работа Х. Шталь «“Единое” Платона — корень “неиноного” Николая Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате “De li non aliud”», в которой автор высказывала предположение, что А. Ф. Лосев — сознательно или бессознательно — хотел «реплатонизировать» Николая Кузанского и таким образом «поправить» немецкого мыслителя, стремящегося к спиритуализации самого человеческого интеллекта и соединению гносеологического индивидуализма с онтологическим универсализмом²⁸. Возражая ей, новосибирский философ А. В. Нечипоренко писал, что для А. Ф. Лосева, как для православного мыслителя, вряд ли могло быть приемлемым применение диалектики «неиноного» к внутрибожественной жизни Св. Троицы, что было бы отходом от апофатики Дионисия Ареопагита и святоотеческого богословия²⁹.

Может возникнуть вопрос: стоит ли полемизировать, если А. Ф. Лосев и сам сознает, что поставить знак полного равенства между платоновским Единым и Неинным Николая Кузанского невозможно? Ведь он пишет, что «полная аналогия с “неинным” Николая Кузанского была бы в том случае, если бы Платон говорил не об отрицании одного <...>, но об отрицании *иного* и если бы при этом выводы делались для *одного*»; и далее: «*Все эти нюансы диалектической мысли отсутствуют и у Платона и у Прокла потому, что ни там, ни здесь именно нет чистой логики, нет внимания к жизни понятий как таковых. Поэтому все “гипотезы” приводят здесь только к одной из двух возможностей: или все категории выводятся и предикцируются о чем-нибудь или они не выводимы и не предикцируемы о данном бытии. Никаких других оттенков мысли в “Пармениде” Платона не дано. И — совсем другая картина у Николая Кузанского, у которого отрицание отрицания (non aliud) трактовано как *определение и суждение*, а не просто выведение тех же самых категорий, что и из полагания отрицания. Если бы античная диалектика стояла на такой*

²⁷ Ср., к примеру, имяславский тезис («Имя Божие есть сам Бог, но Бог Сам не есть только имя» (Начала. № 1—4. М., 1995. С. 250—251) со следующими фрагментами из Кузанца в лосевском переводе: «О Неинном» — «<...>от того некоего Неиноного, которое ты усматриваешь прежде имени, так как оно — все во всех именах, и [в то же время] не есть какое-либо имя»; «Об уме» — «Следовательно, существует одно невыразимое Слово, являющееся точным именем всех вещей, поскольку они подпадают под именование в результате движения рассудка. Это невыразимое Имя отражается по-своему во всех именах, потому что оно есть бесконечная именуемость всех имен и бесконечная звучность всего выразимого в звуке, так что кажется имя есть образ точного Имени; и ничего иного и не пытаются говорить все имена, даже если может быть при случае выражено больше или меньше то, что они выразили».

²⁸ Шталь Х. «Единое» Платона — корень «неиноного» Николая Кузанского? Статья Алексея Лосева о трактате «De li non aliud» // Вопросы философии. 2008. № 6. С. 106—121.

²⁹ Нечипоренко А. В. Диалектика Николая Кузанского в трактате «О неинном» // Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву: Сб. ст. / Отв. ред. О. Э. Душин. СПб., 2010. С. 376—377.

позиции, то логика абсолюта была бы действительно логикой понятия, суждения, умозаключения и прочее, т. е. логикой бытия *логического*, как это есть в принципе уже у Николая Кузанского. Античная диалектика, однако, не такова. И на Прокле это яснее, чем на всяком другом античном мыслителе»³⁰. Ответ на поставленный вопрос прост: беда в том, что текст, обсуждаемый Х. Шталь и А. В. Ничипоренко, был на момент полемики известен и опубликован лишь частично.

Выдвигать те или иные постулаты, полемизировать или реконструировать общую картину лосевского отношения к Николаю Кузанскому и воздействия Кузанца на его философскую систему было затруднительно и чревато ошибками в первую очередь из-за того, что необходимые лосевские тексты о Николае Кузанском до настоящего издания в большинстве своем не были никому доступны. Но даже теперь, когда в научный оборот вводится практически всё сохранившееся, нельзя забывать, что перед нами лишь *часть* материалов, причем ряд из них носит явно черновой характер. Интерпретация такого материала требует исследовательской осторожности и осмотрительности, потому что всякая реконструкция и всякий вывод будут всегда в той или иной степени гипотетичны. Полное и абсолютно адекватное представление о лосевском понимании текстов Николая Кузанского и об эволюции этого представления, к сожалению, вряд ли возможно, потому что, как уже было сказано, тексты дошли до нас фрагментарно из-за ареста автора в 1930 году и из-за бомбежки 1941 года, уничтожившей лосевскую квартиру на Воздвиженке, а вместе с ней и большую часть его личного архива.

Что же все-таки осталось от лосевских трудов, непосредственно посвященных Николаю Кузанскому в 1920—1930-е годы, к сегодняшнему дню? Попробуем обозреть это прежде, чем читатель возьмется за их самостоятельное изучение.

* * *

Из следственного дела А. Ф. Лосева известно, что подготовленная незадолго до ареста книга «Николай Кузанский и средневековая диалектика» была отдана в печать в типографию, находившуюся в Твери³¹, где она — после объявления автора «врагом народа» — бесследно исчезла. Ответить на вопрос: что представляла собой эта книга? — весьма непросто.

Несомненно, имеет к ней какое-то отношение подготовленная весной 1929 года и изъятая при аресте работа об одном из поздних трактатов Николая Кузанского «О Неинном». Открывалась работа датированным 4 апреля 1929 года Предисловием, вступительной статьей «Исторический контекст трактата Николая Кузанского «О Неинном»»³², затем следовал перевод трактата «О Неинном». Перевод делался по

³⁰ Лосев А. Ф. «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>», см. настоящее издание: Т. 1. С. 352.

³¹ Тахо-Годи А. А. Лосев. С. 86.

³² В книге об А. Ф. Лосеве (Тахо-Годи А. А. Лосев. М., 2007) фигурирует работа под названием «Исторический контекст трактатов Николая Кузанского». Возможно, это просто опечатка или

книге Иоганна Ибингера³³ «Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus» (1888). Это был первый перевод трактата и на русский, и на современный европейский язык. Приложение к этой книге объединяло еще два текста — «Таинственное богословие» Дионисия Ареопагита и «Силлогистические главы против ереси акиндиновцев о различении божественной сущности и энергии»³⁴ святителя Марка Эфесского (1392—1444). Оба текста были помещены в книгу о Николае Кузанском из стремления показать отличие «мистически-мифологического Востока и рационалистически-логического Запада»³⁵. В 1995 году часть текстов, связанных с Николаем Кузанским, была возвращена из архива ФСБ вместе с другими изъятыми в 1930 году лосевскими рукописями. Однако в переданной ФСБ машинописи работы о Николае Кузанском отсутствовали тексты Дионисия Ареопагита и Марка Эфесского. К счастью, они обнаружились в личном архиве А. Ф. Лосева. В лосевском архиве также сохранился приплетенный к «Таинственному богословию» Дионисия Ареопагита перевод «Письма Николая Кузанского к аббату и братьям в Тегернзее, написанного по поводу таинственной теологии Дионисия Ареопагита»³⁶. Вероятно, этот перевод также входил в Приложение, хотя и не упоминался в Предисловии к книге, где оговаривался ее состав.

Однако такая версия книги, судя по рукописным материалам, была лишь первым этапом ее формирования. Возможно, в том же 1929 году А. Ф. Лосев этот состав значительно расширяет. Он пишет новый текст, где также анализирует исторический контекст трактата «О Неинном», охватывая период от V века до н. э. (т. е. от Платона) и вплоть до XV столетия (до современной Николаю Кузанскому эпохи). В новом тексте он использует лишь несколько страниц из вступительной статьи «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О Неинном”». Теперь в задуманную книгу, помимо перевода «О Неинном», включены переводы не двух, а уже четырех трактатов: к «Таинственному богословию» Дионисия Ареопагита и «Силлогистическим главам» Марка Эфесского добавляются трактат Дионисия Ареопагита «О Божественных именах»³⁷ и трактат «De unitas» («Об единстве»)

такое название взято из следственного дела? — при изучении материалов из личного архива А. Ф. Лосева такое название мне нигде не встречалось.

³³ Имя этого немецкого исследователя *Johann Uebinger* (1854—1912) А. Ф. Лосев пишет именно как *Ибингер*, мы следуем этой традиции, хотя теперь чаще встречается другая транскрипция — *Убингер*; аналогично расходятся его написание по-немецки — старое написание *Uebinger*, и новое, с «умляутом» — *Übinger*.

³⁴ Теперь принято говорить: трактат «О мистическом богословии» автора *Corpus Areopagiticum* и «Силлогистические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндиновцев».

³⁵ Лосев А. Ф. Исторический контекст трактата Николая Кузанского «О Неинном», см. настоящее издание: Т. 1. С. 92.

³⁶ Впервые опубликовано А. А. Тахо-Годи, см.: Письмо Николая Кузанского к аббату и братьям в Тегернзее, написанное по поводу таинственной теологии Дионисия Ареопагита. (Приложение) // Символ. 1995. № 33. С. 255—257.

³⁷ Кто автор этого перевода — до сих пор неизвестно.

испанского философа и переводчика Доменика Гундиссалина (ок. 1110 — ок. 1190). Несмотря на изъятие бумаг сотрудниками ГПУ в 1930 году и бомбежку 1941 года, все переводы в лосевском архиве уцелели. Помещая их в наш двухтомник, мы стремились максимально полно реконструировать лосевский замысел книги 1929 года.

К сожалению, в отличие от Приложения, собственный, оригинальный, лосевский текст книги восстановить труднее. Он дошел до нас хотя и в значительном объеме (около 150 машинописных страниц большого формата и ряд соответствующих им рукописных автографов составляют примерно 10 печатных листов), но фрагментарно. Судя по этим фрагментам, прежде чем анализировать труды самого Кузанца, А. Ф. Лосев предпринял подробный обзор античной диалектики от Платона и Аристотеля до неоплатоников, а также византийского, арабо-еврейского, католического (латинского) и собственно немецкого (главным образом, протестантского) типов средневековой философии. Вот почему этот текст условно нами назван «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>» — сходно со вступительной статьей 1929 года. В Предисловии 1934 года к «Истории эстетических учений» А. Ф. Лосев свидетельствует, что Николаю Кузанскому «посвятил <...> немалое сочинение, ныне наполовину утраченное»³⁸. Возможно, что речь идет именно об этой работе. В написанном ориентировочно в это же время — в 1934—1935 годах — «Плане издания классиков по диалектике из античной и средневековой философии», в параграфе 5а А. Ф. Лосев также сообщал, что у него имеется перевод «“De non aliud” с набором текстов из прочих сочинений Ник<олая> Куз<анского> и с небольшим исследованием истории учения о “non aliud” (и об единстве) в античной средневековой философии», общим объемом около 15 печатных листов³⁹.

Однако не исключено, что автор имел в виду не только текст «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>», но и другой, который мы условно называем «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>». Сохранившийся также частично, он тоже писался до ареста, хотя, судя по вставкам из обеих вышеупомянутых работ (из вступительной статьи «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О Неинном”» и «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>»), создавался хронологически позже них. При этом нельзя исключить, что дошедшие до нас фрагменты, названные нами «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>» и «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>», входили (один или оба, полностью или какими-то своими частями) в пропавшую в 1930 году в тверской типографии книгу «Николай Кузанский и средневековая диалектика» и что она являла собой то или иное объединение этих текстов. С абсолютной уве-

³⁸ Лосев А. Ф. История эстетических учений. С. 331.

³⁹ Лосев А. Ф. План издания классиков по диалектике из античной и средневековой философии, см. настоящее издание: Т. 1. С. 715. Вероятно, должно быть: антично-средневековой.

ренностью утверждать это невозможно, так как каких-либо документальных подтверждений такой гипотезе пока не обнаружено⁴⁰.

Однако это не мешает говорить о том, что явно объединяет эти тексты (что мы и сделаем чуть позже), а также не мешает обращать внимание на хронологию их создания, на которую указывает не только «миграция» текстов из одного в другой, но даже и сноски к самим этим текстам. Так во вступительной статье к трактату «О Неином», Предисловие к которой датировано апрелем 1929 года, мы находим ссылку на лосевскую книгу «Очерки античного символизма и мифологии» с указанием непривычной даты — 1928 год, потому что автор ссылается на уже существовавшую верстку книги, вышедшей из печати лишь в 1930 году. Зато в работе «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>» «Очерки античного символизма и мифологии» уже датируются традиционным 1930 годом, что подтверждает более поздний этап работы над текстом. Аналогично обстоит дело с автоцитацией «Критики платонизма у Аристотеля»: в работе «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неином”>» в сноске сначала проставлена цифра 1928, а затем она переправлена на реальный год выхода книги — на 1929 год.

* * *

В начале 1930-х годов постигать исторический контекст своей эпохи и его законы А. Ф. Лосеву пришлось не за письменным столом, а на Беломоре, на строительстве Беломорско-Балтийского канала, куда его отправили в 1931 году после заключения на Лубянке и в Бутырках. Но и в БелБалЛаге он не забывает о Николае Кузанском: он не только скорбит в лагерном письме от 19 февраля 1932 года о судьбе своего труда о Кузанце («моим неизданным Николаем Кузанским подтираются»⁴¹), но и размышляет над его математическими идеями, что находит отражение в тексте «О форме бесконечности» (1932) — первом подступе к книге 1934 года «Диалектические основы математики»⁴² (закономерно, что в Предисловии к ней фигурирует имя Кузанца⁴³): «Все начало лосевского текста (вплоть до вывода: “в бесконечности точка, линия, угол, круг и шар есть одно и то же”) фактически является

⁴⁰ Хотя я сама писала в своей публикации в журнале «Вопросы философии» (см.: *Тахо-Годи Е. А.* К истории комментария А. Ф. Лосева к трактату Николая Кузанского «О Неином» // *Вопросы философии.* 2015. № 9. С. 146—149) о том, что выявленный текст является фрагментом книги «Николай Кузанский и средневековая диалектика», однако публикаторская аккуратность заставляет меня воздержаться от безапелляционных утверждений и проявить, может быть, даже излишнюю осторожность в решении этого вопроса.

⁴¹ *Лосев А. Ф., Лосева В. М.* «Радость на веки»: Переписка лагерных времен / Сост., подгот. текста и коммент. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого; предисл. А. А. Тахо-Годи; послесл. Е. Тахо-Годи. М., 2005. С. 31.

⁴² *Лосев А. Ф.* Диалектические основы математики / Подгот. текста, послесл., примеч., коммент. В. П. Троицкого. М., 2013. С. 510—519.

⁴³ Там же. С. 6.

сжатым изложением глав I.13— I.17 трактата Кузанца *De docta ignorantia*. Там же в главах I.21 и II.11 отыскивается тезис о совпадении мира с любой его точкой, т. е. о повсюдности бесконечного и бесконечности “малой” точки. Да и заключительные аккорды лосевской симфонии мысли (“человек — первое мира и социология — первичнее астрономии”) приходится определенное соответствие с трактатом об “ученом неведении” — в той его части, где “человеческая природа” и само человечество возводятся “в высшую степень” (III.3). Мир един и оформлен без упущений и ущерба, мир любой своей малостью воспроизводит бесконечность, мир — вариация бесконечности, та или иная модификация мирового света, пронизывающего всё от осязаемых вещей до мыслимых понятий... и очередная формула Лосева взывает к соответствующей умолченной цитате из Кузанца: *universum maximum contractum tantum est similitudo absoluti* (II.4) — “вселенная — максимум, но только конкретно определившийся, — есть подобие абсолюта” (воспользуемся переводом В. В. Библихина). Но теперь уже имяславское прошлое, точнее, непоколебимое православное существо убеждений автора трактата “О форме бесконечности” повелевает вспомнить и это: *nomen Dei sit Deus* (I.24)⁴⁴.

После освобождения из лагеря А. Ф. Лосев, как мы уже говорили, разрабатывает в 1934—1935 годах «План издания классиков по диалектике из античной и средневековой философии», предполагавший в том числе и реализацию доарестного замысла — публикацию трактата Кузанского «О Неинном» с комментариями к нему. Этот «План» делался, судя по всему, не только по собственной инициативе, но и по соответствующему постановлению Института философии АН СССР, директором которого был П. Ф. Юдин. Именно на такого рода Постановление 1936 года будет ссылаться А. Ф. Лосев в 1937 году в письме в философскую редакцию «Соцэкгиза»⁴⁵.

«План издания классиков по диалектике из античной и средневековой философии» интересен для нас, в первую очередь, тем, что позволяет лучше представить, что именно переводилось А. Ф. Лосевым в 1920-е годы или что он намерен был перевести. То, что А. Ф. Лосев составляет «План» конкретно «под себя» — под уже сделанные ранее переводы, вполне очевидно. Отсюда рекомендации к публикации переводов Плотина, Дионисия Ареопагита, Марка Эфесского, Николая Кузанского. Обращение к переводам, в том числе к переводам Николая Кузанского, для мыслителя, лишенного возможности официально заниматься философией и писать о философии, остается единственно доступным способом реализации своих научных интересов. Но и тут все было непросто.

Так, в «Плане» А. Ф. Лосев рекомендовал перевести «Первоосновы теологии» Прокла, причем сообщал, что уже перевел первые 60 параграфов этого трактата. Однако полный перевод «Первооснов теологии» Прокла был осуществлен фило-

⁴⁴ Троицкий В. П. Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Лосева. М., 2007. С. 334.

⁴⁵ Лосев А. Ф. <Письмо № 3> в философскую редакцию Соцэкгиза от 26 июня 1937, см. настоящее издание: Т. 1. С. 727.

софом значительно позже, в конце 1960-х годов, и затем опубликован отдельным изданием в Тбилиси⁴⁶. Заметим попутно, что лосевский интерес к «Первоосновам теологии» Прокла также имеет отношение к Кузанцу. Он апеллировал к этому трактату Прокла в том числе в текстах 1920-х годов о Николае Кузанском. Связь с этим трактатом Прокла А. Ф. Лосев видит на Востоке у Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, а на Западе не только у Иоанна Скота Эриугены и Фомы Аквинского, но и у Николая Кузанского, который, как говорит А. Ф. Лосев, прямо «базируется на нем»⁴⁷.

Идея о переводе Секста Эмпирика, договор на перевод которого издательство «Соцэкгиз» заключило с А. Ф. Лосевым в 1930-е годы как раз в соответствии с Постановлением Института философии АН СССР⁴⁸, реализовалась еще позже, в 1975—1976 годы. Остается только удивляться, но из всех намеченных в «Плане» текстов удалось издать не какого-нибудь «невинного» Секста Эмпирика, а кардинала-неоплатоника Николая Кузанского, да к тому же в эпоху «большого террора» — в 1937 году.

Выпустить однотомник «Избранных философских трактатов» Николая Кузанского (таково было название изначально — об этом свидетельствует чудом уцелевший титульный лист, зафиксировавший первоначальный замысел⁴⁹) А. Ф. Лосев задумывает примерно тогда, когда набрасывает свой «План», т. е. в 1934—1935 годах⁵⁰. Том должен был включать уже не один трактат Кузанца «О Неином», но и перевод трактата «Об уме» («Простец об уме», «*Idiota de mente*»). Незадолго до этого, в 1927 году, в Германии как раз вышло новое издание трактата «Об уме» в качестве приложения к книге Э. Кассирера «Индивид и космос в философии Возрождения»⁵¹. Именно по этому изданию и сделан был лосевский перевод⁵². Оба перевода — «О Неином» и «Об уме» — были снабжены примечаниями и коммента-

⁴⁶ Прокл. Первоосновы теологии / Пер., коммент. и [предисл.] А. Ф. Лосева; ред. Ш. В. Хидашели. Тбилиси, 1972. Переиздан: Прокл. Первоосновы теологии. Гимны / [Пер. с древнегреч. и коммент. А. Ф. Лосева]. М., 1993.

⁴⁷ Биbihин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 91.

⁴⁸ См.: Тахо-Годи А. А. Лосев. С. 258.

⁴⁹ См. настоящее издание: Т. 1. С. 716. Следовательно, запись в книге В. В. Биbihина слов А. Ф. Лосева об издании Николая Кузанского в 1937 году: «<...> и то не я начал, а Лопашов, который перевел *De docta ignorantia*. И примечания смешные дал» (см.: Биbihин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 168) фактически неточна.

⁵⁰ Об этом также см.: Тахо-Годи Е. А. О неопубликованном предисловии к несостоявшемуся изданию (А. Ф. Лосев о Николае Кузанском) // Созидающая верность: К 90-летию А. А. Тахо-Годи. Спецвыпуск Бюллетеня Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 16. М., 2012. С. 259—268 (в 2013 году публикация вошла в сборник: Симпозион: К 90-летию А. А. Тахо-Годи / Отв. ред. и сост. Е. А. Тахо-Годи. М., 2013. С. 152—158).

⁵¹ *Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Lpz.; Berl., 1927. S. 203—297.

⁵² В 2000 году русский аналог этого издания включил трактат Николая Кузанского именно в лосевском переводе, см.: Николай Кузанский. Простец об уме // Кассирер Эрнст. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб., 2000. С. 437—479.

риями. Книга была принята в работу издательством «Соцэкгиз», о чем свидетельствуют редакторские поправки на сохранившемся в лосевском архиве машинописном экземпляре «<Вступительных замечаний к изданию Николая Кузанского>»⁵³. Во второй половине 1937 года однотомник Кузанского был напечатан⁵⁴. В беседе с В. В. Бибиным в декабре 1972 года А. Ф. Лосев вспоминал об истории его издания так: «С <19>35 года Сталин классически филологию разрешил. И в 30-е годы многое стало выходить. Договор на всего Эхила был заключен с Пиотровским⁵⁵. Со мной был договор на 60 листов. Удалось мало что. Издали Николая Кузанского <...>. У меня было три статьи к трактатам, которые я переводил»⁵⁶.

В связи с этим издательским проектом А. Ф. Лосев пересмотрел перевод «О Неином» конца 1920-х годов и сделал его новую редакцию.

В Предисловии от 4 апреля 1929 года к планируемому изданию трактата «О Неином» А. Ф. Лосев не только иронизировал над советскими поклонниками философии XVIII столетия (не менее полемически заостренно звучат и «<Вступительные замечания к изданию Николая Кузанского>» первой половины 1930-х годов). В Предисловии он сообщал и ряд ценных фактов из истории подготовленной книги. При этом он называл автором перевода трактата «О Неином» Надежду Юрьевну Фиолетову⁵⁷. С ней и ее супругом, профессором Н. Н. Фиолетовым, выпускником юридического факультета Московского университета, погибшим в лагерях ГУЛАГа, А. Ф. Лосев, по устному свидетельству А. А. Тахо-Годи, поддерживал дружеские отношения — их объединяли и религиозные убеждения. В дальнейшем, начиная с 1930-х годов, о Н. Ю. Фиолетовой как авторе перевода речь идти уже не будет. Возникает вопрос: как это объяснить? неужели А. Ф. Лосев взял и забыл об авторских правах Н. Ю. Фиолетовой?

Надо сказать, что уже в Предисловии от 4 апреля 1929 года А. Ф. Лосев свидетельствовал, что в ходе редактуры почти полностью пересмотрел перевод — а это по сути не редакция чужого текста, а его новая версия. В первой половине 1930-х годов он вновь пересматривает текст. Так рождается его собственная версия перевода трактата Кузанского «О Неином» 1930-х годов. Упомянув в Предисловии 1934 года к «Истории эстетических учений» о своем переводе из Кузанского «самого головоломного трактата», открывающего «перспективу на всю новую филосо-

⁵³ См. настоящее издание: Т. 1. С. 717—722.

⁵⁴ *Николай Кузанский. Избранные философские сочинения*. М., 1937.

⁵⁵ Речь идет о Адриане Ивановиче Пиотровском (1898—1937) и о выпущенном им незадолго до ареста в издательстве «Academia» томе: *Эхил. Трагедии* / Пер. А. И. Пиотровского. М.; Л., 1937.

⁵⁶ *Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев...* С. 168.

⁵⁷ Надежда Юрьевна родилась в 1895 году. Получила образование на философском отделении Высших женских курсов. В 1923 г. стала женой Н. Н. Фиолетова. О Надежде Юрьевне Фиолетовой и ее муже, Николае Николаевиче Фиолетове (1891—1943), см.: *Фиолетова Н. Ю. История одной жизни* / Предисл. В. Кейдана // *Минувшее: Исторический альманах*. Вып. 9. М., 1992. С. 7—105; *Ошуркова Р. А. Фиолетов Николай Николаевич* // *Профессора Пермского государственного университета (1916—2001)* / Гл. ред. В. В. Маланин. Пермь, 2001. С. 193—194.

фию с высоты зрелого и перезрелого средневековья»⁵⁸, А. Ф. Лосев, по-видимому, имел в виду именно эту работу. В примечаниях 1930-х годов к трактату «О Неинном» он скажет вновь, что «необычайная глубина и тонкость мысли всего трактата делает его местами все же неудобочитаемым, предъявляя переводчику часто непосильные требования»⁵⁹.

В нашем издании мы специально приводим несколько редакций перевода «О Неинном» со всеми их огрехами — 1929 года, первой половины 1930-х годов и печатную редакцию 1937 года, чтобы можно было проследить эволюцию текстов, увидеть их отличия. Первое и самое очевидное: в 1929 года автор перевода стремился несколько архаизировать слог, возможно, с целью вызвать у читателя ощущение от чтения средневекового, а не современного текста. Так, в самом начале трактата один из собеседников, Фердинанд, говорит: «Да, мы все подвергаемся действию истины, потому что, зная, что ее можно найти повсюду, мы и хотим иметь такого учителя, который поставил бы ее пред очами нашего ума». В печатной редакции перевода 1937 года этот фрагмент читается несколько иначе: «Да, мы все подвергаемся воздействию истины, потому что, зная, что ее можно найти повсюду, мы и хотим иметь того учителя, который поставил бы ее перед нашими умственными очами»⁶⁰. Однако ответить на вопрос, кому принадлежат подобные стилистические изменения — А. Ф. Лосеву или издательскому редактору, теперь зачастую невозможно.

По неизвестным сейчас причинам издательство «Соцэкгиз», вероятно в 1936 году, приняло решение расширить книгу и привлечь к работе второго переводчика — Сергея Алексеевича Лопашова (1881—1938). Очерк жизни и творчества Николая Кузанского издательство поручило написать не А. Ф. Лосеву, а именно ему, человеку, не имеющему прямого отношения к философии, «владельцу издательства “Природа и общество”, работнику экспериментального театра, литературному критику, редактору журнала “Зритель”, руководителю оперной группы на радио (все не одновременно)»⁶¹, переводчику французской литерату-

⁵⁸ Лосев А. Ф. История эстетических учений. С. 331.

⁵⁹ Лосев А. Ф. Примечания к трактату Николая Кузанского «О Неинном», см. настоящее издание: Т. 1. С. 473.

⁶⁰ Николай Кузанский. Избранные философские сочинения. М., 1937. С. 222.

⁶¹ Источник — живой журнал известного знатока эпохи Серебряного века, фигурирующего в Сети под именем lucas-v-leyden: <http://lucas-v-leyden.livejournal.com/179179.html>. О С. А. Лопашове сведений не так много. На сайте www.az.lib.ru дана краткая его библиография, собранная по каталогам РГБ и РНБ, но в ней нет перевода Николая Кузанского 1937 года, так как в этом издании и имя С. А. Лопашова было отправлено в примечания, а не на титульный лист. В описании Новодевичьего некрополя указаны иные даты жизни (1882—1938) и профессия — музыковед, дипломат, консул в Греции (возможно, это другой человек, тезка), см.: http://novodevichiyecropol.narod.ru/3_4_lines.htm. О С. А. Лопашове как посетителе салона анархиста А. А. Борового см.: Тахо-Годи Е. А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917—1919. М., 2014. С. 138. (Сер. «Исследования по истории русской мысли». Т. 17).

ры, а также, по-видимому, автору письма к Л. Н. Толстому о неверии в Бога⁶². Как бы там ни было, теперь книга включала трактат «Об ученом незнании» в переводе С. А. Лопашова, а также три лосевских перевода — «О Неинном», «Об уме», «О бытии-возможности».

За перевод трактата «О бытии-возможности» («*Triologus de possest*») А. Ф. Лосев, как можно предположить, взялся лишь около 1936 года. Перевод делался по изобилующему ошибками базельскому изданию сочинений Николая Кузанского 1565 года, что доставляло переводчику немало трудностей, тем более что не существовало ни исправных переизданий этого текста, ни его переводов на какой-либо из современных европейских языков. В примечаниях к своему переводу А. Ф. Лосев недаром скажет: «Приходится очень жалеть, что новое, критическое издание Николая Кузанского, ныне начатое в Германии, дойдет до трактата “*De possest*” еще только через много лет, так как в издательском плане на ближайшие годы он еще до сих пор не поставлен. Можно заранее сказать, что после выхода в свет критического издания Кузанского, наш перевод (как и все вообще переводы по изданию XVI века) должен быть в корне пересмотрен; и, несомненно, при всей subtilности перевода, которую мы соблюдали, многие его места примут неузнаваемый вид»⁶³. К началу 1937 года перевод был закончен — во всех трех лосевских письмах в философскую редакцию «Соцэкгиза», относящихся к марту—июню 1937 года, он уже фигурирует наравне с переводами трактатов «Об уме» и «О Неинном»⁶⁴. Комментарий к трактату «О бытии-возможности» (недатированные «Тезисы о Николае Кузанском»⁶⁵ являются конспектом именно этого комментария), вероятно, писался в том же 1936 году.

⁶² 21 февраля 1903 г. Л. Н. Толстой написал ответ на письмо от 7 февраля 1903 г. некоего Сергея Алексеевича Лопашева (в таком же варианте написания фамилия Лопашова фигурирует и в лосевских письмах в «Соцэкгиз»), который, «занимаясь частным образом с двумя мальчиками, встал перед вопросом, как ему поступить с преподаванием так называемого “закона божьего”: “говорить ли детям то, что я знаю и как понимаю учение Христа, или же обучать их согласно взглядам их матери и требованиям программы, то-есть заведомо лгать”, см.: *Толстой Л. Н.* Письмо Лопашеву С. А., 21 февраля 1903 г. // *Л. Н. Толстой. М., 1938. [Т. I]. С. 226.* (Летописи Государственного литературного музея; Кн. 12).

⁶³ Лосев А. Ф. Примечания к трактату «О бытии-возможности», см. настоящее издание: Т. 1. С. 675. В издававшемся в Германии собрании сочинений Николая Кузанского «*Triologus de possest*» вышел лишь в 1973 году (Vol. 11,2).

⁶⁴ Письма А. Ф. Лосева впервые опубликованы в работе: Тахо-Годи Е. А. О восприятии Николая Кузанского А. Ф. Лосевым: новые архивные материалы к теме // *Verbum. Вып. 9: Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования. Материалы конф.* СПб., 2006. С. 194—197. (В 2007 году этот препринт альманаха переиздан, см.: Тахо-Годи Е. А. О восприятии Николая Кузанского А. Ф. Лосевым: новые архивные материалы к теме // *Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования (Verbum. Вып. 9).* СПб., 2007. С. 235—252.)

⁶⁵ Впервые опубликованы: Лосев А. Ф. <Тезисы о Николае Кузанском> / Подгот. публ. и примеч. Е. А. Тахо-Годи // *Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева».* Вып. 11. М., 2010. С. 57—62.

Однотомник Николая Кузанского — единственная лосевская публикация со времени его ареста и вплоть до смерти И. В. Сталина, до середины 1950-х годов. Но радоваться выходу книги философу не приходилось. Из нее, как уже было сказано, исключили все три написанные А. Ф. Лосевым статьи-комментарии с тщательным анализом хода мыслей Николая Кузанского и с установлением их связи с другими философскими системами. Примечания сведены к минимуму. Исключены страницы о термине *possesit*. Отвергнута идея напечатать тезисы Николая Кузанского «О Неином» на латинском языке. Выброшены данные А. Ф. Лосевым подзаголовки в трактатах «О Неином» и «О бытии-возможности». А имя самого переводчика снято с титула и помещено в примечания к примечаниям.

В опубликованной в серии «Жизнь замечательных людей» книге «Лосев» А. А. Тахо-Годи красноречиво излагает историю этой издательской драмы: «Все комментарии, заказанные издательством Лосеву, выбросили, весь анализ текстов выбросили, правили некие “правщики” невежественно перевод. Так, название трактата “О бытии-возможности” переименовали в “Возможность бытия”, “чувственное небо” исправляли на “чувствительное”, “неразрушимость духа” стала “непорочностью духа”, “человечность” — “человечеством”. Текст примечаний не был согласован с текстом перевода, ибо “все историческое” решительно выбрасывали из комментариев. Измываясь над переводчиком, сняли имя Лосева с титульного листа. Тот гневно писал (26/VI—1937), что снятие имени переводчика нарушает “элементарные трудовые права советского гражданина”. Он боролся, писал отчаянные письма, указывал на ошибки редакторов, приводил скрупулезно бесмысленные “исправления” (сохранились эти письма у нас в архиве) — все тщетно»⁶⁶.

Действительно, письма А. Ф. Лосева в философскую редакцию «Соцэкгиза» во всей полноте передают не просто абсурдность редакторских требований, но и в прямом смысле политическую остроту той ситуации, когда недавно вернувшийся из лагеря А. Ф. Лосев пытался, хотя бы и маскируясь под обычного «советского гражданина», отстоять не только свои авторские права, но и философскую суть религиозно-насыщенных трактатов кардинала Николая Кузанского.

Отвергнутые «Соцэкгизом» лосевские статьи-комментарии к трактатам Николая Кузанского долгое время считались безвозвратно утраченными, как и исходные версии самих переводов. К счастью, за последнее десятилетие все эти тексты, разрозненные после бомбежки 1941 года, были выявлены в лосевском архиве, и мы можем полностью реконструировать то, как должен был выглядеть однотомник Николая Кузанского 1937 года по мысли самого А. Ф. Лосева, и узнать о лосевском восприятии всех трех переведенных трактатов Николая Кузанского из первых рук.

Вместе с тем теперь мы более-менее четко можем представить лосевский путь как переводчика Николая Кузанского в 1920—1930-е годы. Этот путь начинается во второй половине 1920-х годов с трактата «De non aliud» («О Неином»), давшего толчок к написанию практически всех дошедших до нас лосевских текстов 1920-

⁶⁶ См.: Тахо-Годи А. А. Лосев. С. 258.

х годов о Николае Кузанском, в том числе, по-видимому, и книги «Николай Кузанский и средневековая диалектика». Далее, в 1934—1935 годах делается перевод «*Idiote de mente*» («Об уме») и пишутся комментарии к нему⁶⁷ и к трактату «О Неинном». Завершается всё работой в 1936 году над сложнейшим текстом трактата «*De possesset*» («О бытии-возможности») и комментирующей его статьей.

В окончательной версии тексты переводов, заново пересмотренные автором и Ю. А. Шичалиным, будут включены в двухтомник Николая Кузанского⁶⁸, изданный в 1979—1980 годах под редакцией В. В. Бибикина. В один из критических моментов, когда казалось, что двухтомник обречен, что его не пропустят в печать, А. Ф. Лосев, расстроенный сложившейся ситуацией, в сердцах говорил В. В. Бибикину: «Я тебе откровенно скажу. Мне очень жалко, что полетит Кузанский; и хотя я тебя люблю, дело не в Бибихине, а в крупнейшем имени, а ты тут всё-таки попался, переводил. Теперь придется неясно сколько лет ждать. А доказывать дураку, что такое Николай Кузанский, это я уже слишком стар»⁶⁹.

Пессимистический тон А. Ф. Лосева и его причины, думается, вполне понятны.

* * *

А. Ф. Лосев никогда не скрывал своего интереса к наследию Николая Кузанского, даже в самые неподходящие для этого времена. Так, спустя год после возвращения из лагерного заключения, с Беломорско-Балтийского канала, в Преисловии к «История эстетических учений», датированном 16 декабря 1934 года, он утверждал: «<...> кто меня знает ближе, тот, несомненно, подтвердит, что значительная часть моих старинных симпатий к неоплатонизму (и именно к Проклу) зависела именно от страсти к чистой логике, к обнаженной виртуозности мысли, перед которой блекнул не только логицизм неокантианцев, но даже и сам гегелевский панлогизм. Гегель не упивался доказательством того, что прошедшее не только раньше настоящего, но и современно ему, и позже него, а Платон этим упивался. Гегель не стал бы страстно доказывать, что одно причастно себе и не причастно себе, что оно причастно иному, а Платон это доказывал, и доказывал не для софистики, а именно чтобы уничтожить софистику, для целей положительной философии. С этой точки зрения я всегда любил тончайшие узоры мысли у раннего Фихте, о котором написал историко-философское сочинение⁷⁰, сравнивающее его с неоплатонической диалектикой. Эта же позиция заставила меня любить Николая Кузанского <...>»⁷¹.

⁶⁷ Тахо-Годи Е. А. К истории комментария А. Ф. Лосева к трактату Николая Кузанского «Об уме» // Вопросы философии. 2013. № 9. С. 136—139.

⁶⁸ Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. М., 1979—1980. Т. 1. С. 385—443; Т. 2. С. 135—248. Также см.: Николай Кузанский. О неинном // Виллер Э. А. Учение о Едином в античности и средневековье / Общ. ред. И. М. Прохорова. СПб., 2002. С. 319—329.

⁶⁹ Бибикин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 197—198.

⁷⁰ Лосевская книга 1920-х годов о Фихте утрачена из-за ареста автора.

⁷¹ Лосев А. Ф. История эстетических учений. С. 331.

Примерно о том же говорится и в датированном 29 января 1936 года Предисловии к «Диалектическим основам математики». Под машинописью стоит имя Валентины Михайловны Лосевой, супруги философа, отдавшей много лет изучению математики и астрономии. Однако весь стиль Предисловия, использование излюбленной А. Ф. Лосевым лексики наводят на мысль, что текст или был плодом совместного творчества, или полностью принадлежал перу А. Ф. Лосева, а подпись под ним — сознательная литературная мистификация философских противников и оппонентов. В Предисловии о создателе «Диалектических основ математики» говорится как о мыслителе, относящемся к числу «завершительных, резюмирующих умов», которые «всегда появлялись в конце великих эпох для того, чтобы привести в систему вековую работу мысли и создать инвентарь умирающей культуры, чтобы передать его новой культуре, только еще строящейся»⁷². Именно это свойство, по мнению автора Предисловия, предопределило «давнишнюю любовь Лосева к античному неоплатонизму, к Николаю Кузанскому и к немецкому идеализму, ту любовь, которую его враги всегда объясняли его мистицизмом, но которая по существу была наполовину любовь к системе, к инвентарю, к архитектонике, к подведению итогов»⁷³. Подчеркивая, что для лосевской философии изначально были характерны такие две тенденции, как «иррационализм и диалектика»⁷⁴, автор Предисловия заключает: «К концу 20-х годов этот иррационализм достиг самой крайней степени. В “Диалектике мифа”, напечатанной в 1930 г., вся жизнь, все бытие, весь мир превращается в мифологию. <...> Но вот эта мифология переплетается с рационализмом. И что же? Из отвлеченной философии берется у него самое логическое, самое дотошно-рациональное, самое утонченное смакование чистой мысли. Тогда оказывается, что Прокл, Николай Кузанский, Фихте, Шеллинг и Гегель, причем взятые в самом последнем логическом остове, начинают руководить Лосевым и давать ему философские образцы. Напечатанные тома его сочинений достаточно свидетельствуют об этой стихийной жизни категорий в философском сознании Лосева»⁷⁵.

Действительно, в первой же из книг знаменитого «восьмикнижия» 1920-х годов — «Античный космос и современная наука», завершенной, как мы уже отмечали, еще в 1925 году, А. Ф. Лосев, определяя цель исследования как серьезного изучения «античных учений о космосе и пространственном формообразовании», в итоге которого должно быть возведено «стройное и законченное здание античного космоса в его полном и систематическом завершении»⁷⁶, признавался: «Самой собой разумеется, что охватить все античные учения о космосе в этой краткой и общей работе было бы невозможно, почему я и ограничиваюсь только одной маги-

⁷² Лосев А. Ф. Диалектические основы математики. С. 6.

⁷³ Там же. С. 6.

⁷⁴ Там же. С. 7

⁷⁵ Там же. С. 7—8.

⁷⁶ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос / Сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1993. С. 67.

стралью в греческой науке и философии. Именно, я буду иметь в виду, главным образом, космос Платона, Плотина, Прокла и отчасти Николая Кузанского, привлекая также и прочие учения, поскольку они разъясняют этот центральный для греческого мировоззрения пифагорейско-платонический космос. Существенной чертой этого космоса является его *диалектическая структура*. Поэтому, основное свое задание я мог бы сформулировать так: это — изучение пространственного формообразования космоса в древнегреческой диалектике. Николай Кузанский, хотя и не относится к античному миру хронологически (годы жизни его — 1401—1464), дает, однако, столь существенные разъяснения и столь близок в некоторых отношениях к античному воззрению на космос, что привлечь его требует самое существо нашей темы, хотя делать это мне придется в минимальных размерах. Разумеется, предлагаемая реконструкция античного космоса нигде не дана в античности в той форме, как это я делаю. Во-первых, она дана везде по частям, так что приходится именно реконструировать, а не просто излагать по-русски. Во-вторых же, космос, о котором я буду говорить, есть космос в *типичных чертах*, космос, который, с моей точки зрения, является наиболее *общим*... <...> Три категории необходимы для такого космоса — *имя, число и вещь*. Выяснить их и значит дать диалектику античного космоса. Ибо он есть *вещь*, устроенная *числом* и явленная в своем *имени*⁷⁷. И позже, в 1970-е годы, для А. Ф. Лосева философия имени, античность и наследие Николая Кузанского будут связаны внутренне и неразрывно в единое целое, как он охарактеризует сам — «языкознание, Николай Кузанский, Диоген Лаэртский — это всё одно и то же»⁷⁸.

* * *

А. Ф. Лосев обращается к Николаю Кузанскому не только изучая античный космос, погружаясь в математические исследования. Николай Кузанский необходим ему и тогда, когда на рубеже 1920—1930-х годов он пишет книгу «Самое самó», опубликованную посмертно в 1990-е годы. В этой работе А. Ф. Лосев углубляется в святая святых философско-богословской мысли и подступает к проблеме «самости», или «самóго самóго, которое по своему существу есть наиобщее в бытии»⁷⁹.

Термин «самóе самó» восходит к диалогу Платона «Алкивиад I», подтверждением чему служит приведенный в лосевской книге «Очерки античного символизма и мифологии» (1930) перевод соответствующего места: «Вот, что я тебе скажу: как бы нам найти *самóе самó*, потому что тогда мы скоро бы нашли, что такое мы сами; находясь же в неведении относительно первого, мы не в состоянии найти и второе» (129b)⁸⁰. Однако с Кузанцем также возникают ассоциации, когда А. Ф. Лосев

⁷⁷ Там же. С. 66—67.

⁷⁸ Биbihин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 180.

⁷⁹ Лосев А. Ф. Самóе самó // Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самóе самó / Подг. текста и общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. 2-е изд., исправл. СПб., 2016. С. 280.

⁸⁰ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1993. С. 323.

объясняет, каким образом немецкий мыслитель приходит к идее Неиного: «Итак, как возможно определение? Очевидно, одно определяется через другое. Но так как подобное сведение одного на другое могло бы привести к дурной бесконечности, Николай Кузанский останавливается на первом же этапе и, в сущности, ставит такой вопрос: что будет, если то “иное”, на что необходимо опирать данную вещь в целях ее определения, есть *сама же* эта вещь? Что будет, если данная вещь будет определять саму себя?»⁸¹ Эти ассоциации укрепляются, тем более что Николай Кузанский сам называет Неиным «простой смысл [основание (ratio)] сущностей (essentiarum)», созерцаемый в вещах, «или сущность сущностей», так как Неиное «есть то, что четко видится во *всех* сущностях»⁸². В комментарии 1930-х годов к трактату «О Неинном» А. Ф. Лосев переформулирует этот тезис так: «<...> [Н]еинное не есть просто сущность для всего иного, не есть его “quidditas”, “чтойность”. Если сущность вещи должна ответить на вопрос: что такое сама вещь?<—> то неинное не есть этот ответ. Оно — *сущность самой сущности бытия*»⁸³. Сопоставляя термин «Неинное» с важнейшими платоническими категориями, А. Ф. Лосев приходит к выводу, что у Кузанца «Неинное не есть единое, одно, и не есть сущее иль благое, потому что все эти области сами получают свое определение впервые только через неинное, а не наоборот. Ближе всего, конечно, подходит к неинному платоническое Единое, которое трактуется строжайшим образом вне всяких противоположений. Но Николай Кузанский не хочет употреблять и этого термина. А мы бы предложили Николаю Кузанскому не именовать его даже и “неиным”, раз неинное все-таки есть *не что иное, как “неинное”*, т. е. уже предполагает нечто. Правда, это нечто есть в данном случае оно само»⁸⁴.

Однако, хотя учение о «Неинном» — один из примеров учения о «самости», все-таки Неинное Кузанского для А. Ф. Лосева есть не более чем «*абсолютный концепт*», т. е. абсолютное *понятие*»⁸⁵. Это позволяет ему увидеть в учении Николая

⁸¹ Лосев А. Ф. <Об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О Неинном»>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 235.

⁸² Николай Кузанский. О Неинном, Гл. 10, в переводе 1930-х годов, см. настоящее издание: Т. 1. С. 408.

⁸³ Лосев А. Ф. <О трактате Николая Кузанского «О Неинном»>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 405. Примечательно, что в редакции перевода 1970-х годов терминология меняется кардинально, к примеру, в главе 21 трактата. В переводе 1930-х годов: «Ведь тогда усматривается всякая вещь точнейшим образом, когда видится Неинное. Действительно, кто видит землю так, что видит само Неинное, тот рассматривает ее самым точным образом. Это и значит *созерцать существо самого существа* (quidditatis quidditatem) *и всего*». В издании 1979—1980 годов: «Ведь тогда усматривается всякая вещь точнейшим образом, когда созерцается неинное. Действительно, кто видит землю так, что видит само неинное, тот рассматривает ее самым точным образом. Это и значит созерцать чтойность самой чтойности и всего. И есть иное созерцание чтойности земли, которое интеллект видит отличным от чтойности воды или огня; и эта чтойность — после неинного, так как она является отличной от иного».

⁸⁴ Лосев А. Ф. <О трактате Николая Кузанского «О Неинном»>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 404.

⁸⁵ Там же. С. 422.

Кузанского «перспективу на весь будущий немецкий идеализм»⁸⁶ вплоть до неокантианства, а нам — принципиальное отличие от собственного лосевского понимания «самости», самого самого. Лосевское «самое самó» «не есть смысл, оно выше бытия, сущности и смысла»⁸⁷, это «великая простота сознания и бытия»⁸⁸, «самое самó дано до всяких противоположностей», причем «максимальн<ым> и наиболее интимн<ым> выявление<м> всякого самого самого вещей»⁸⁹ оказывается имя — недаром в «Античном космосе и современной науке» автор утверждал, что «эволюция неоплатонизма привела и к максимально разработанной мифологической природе Идеи-Чтойности-Имени»⁹⁰, а в своей энциклопедической статье о Кузанце 1970-х годов сформулирует это так: «<...> в духе отрицательной теологии Ареопагитик “максимум”, “не-иное”, “бытие-возможность” оказываются у Николая Кузанского различными обозначениями, “именами” трансцендентного Бога»⁹¹.

Обозревая тысячелетнюю историю учения о «самости» — от античности до конца Средневековья, А. Ф. Лосев приходит к выводу, что оно почти всегда «было неразлучно с мистикой», далекой от повседневной жизни, потому что «служило обобщающим тенденциям в философии и отвечало самым грандиозным и возвышенным стремлениям человеческого духа»⁹². Однако отказ «высоких умов прошлого <...> давать точные определения и исходить из вещей обыкновенных и общеизвестных» не может быть образцом для мыслителей XX века, рожденных в другую эпоху: «Для нас не может быть <и речи> о презрении к этому малому, слабому, временному. И едва ли для нас может быть обосновано самое самó, если его не видно будет на простейших, обыденнейших и всем одинаково известных вещах»⁹³.

Именно этой установкой обуславливается лосевский подход к выстраиванию аргументации — вычленение самого самого из «презренных для старых философов обыденных вещей и предметов»: «Я стараюсь уяснить себе это самое самó на моей домашней печке, на моих стоптанных галошах, на курносой идиотке, которая среди кухонных трагедий мнит себя центром вселенной, на крошечном и слепом котенке, который сегодня только появился на свет, на всех этих глупых, кривых, тупых, больных, злых и мелких людях, скотах, вещах и событиях. Хорошо видеть самое самó в космосе, в Боге, во всех вещах, взятых как целое. Но еще лучше не потерять его из вида в вещах мелких, частичных, случайных, временных и никому

⁸⁶ Лосев А. Ф. <О трактате Николая Кузанского «О Неинном»>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 422.

⁸⁷ Лосев А. Ф. Самое самó. С. 369.

⁸⁸ Там же. С. 221.

⁸⁹ Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 804 (цитирую по другой редакции этой работы, не совпадающей с ранней, опубликованной в книге: Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое самó / Подгот. текста и общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. 2-е изд., исправл. СПб., 2016).

⁹⁰ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. С. 599.

⁹¹ Лосев А. Ф. Николай Кузанский // Большая советская энциклопедия. Т. 18. М., 1974. С. 12.

⁹² Лосев А. Ф. Самое самó. С. 280.

⁹³ Там же. С. 281.

не интересных. На них-то как раз и выступает с элементарнейшей очевидностью вся простота, но и вся неприступность, вся абсолютность этого самого самого. На них-то мы как раз и учимся понимать всю условность человеческих оценок, всю эту шаткость и субъективизм общеизвестных квалификаций. Может быть, вам и не интересны мои стоптанные галоши. А мне это очень интересно, когда я вижу, что других галош у меня нет, а на дворе дождь и слякоть, а денег на покупку галош тоже нет. Галоши, товарищи, это тоже вещь, тоже какая-то индивидуальность, тоже какое-то самое самое. Вот на этих вещах я и познаю, что такое самое самое⁹⁴.

Такое «включение в сферу философии всего “обыденного” и обыкновенного, всех этих не-мистических, не-романтических и даже просто не-поэтических будней жизни»⁹⁵, как считает А. Ф. Лосев, явно отличает его подход от прежних систем философствования. К подобному способу подачи материала он прибегает не только в книге «Самое самое», но и в «Диалектике мифа», в «Вещи и имени» и во включенном в настоящее издание фрагменте из работы по истории эстетики, озаглавленном условно «Нео-платонизм, изложенный ясно, как солнце». Если в книге «Самое самое» он апеллирует к стоптанным галошам, чтобы выявить «наиболее в бытии», то в «Нео-платонизме, изложенном ясно, как солнце» таким будничным примером становится дачный сад, потому что для начала можно и через сад «вникнуть в то, о чем говорит нео-платонизм»⁹⁶, а «если нам удастся на этой платформе добиться чего-нибудь ясного, то в дальнейшем будет нетрудно подставить и нео-платоническую терминологию»⁹⁷.

Раз самое самое есть «великая простота сознания и бытия»⁹⁸, то, следовательно, и сам метод его постижения требует великой простоты. Поэтому-то для А. Ф. Лосева особо привлекательны трактаты Николая Кузанского, который специально делает одним из своих героев Простеца, поручая ему рассуждать о самых сложных и отвлеченных материях на основании личного опыта, в том числе такого «деревенского занятия», как вырезывание деревянных ложек. Вытачивая ложки, Простец не только подкрепляет тело, но и «пасет свой ум», поэтому ложкарное искусство помогает ему постигать самые сложные вещи. «...[В]озьму символические примеры из этого ложкарного искусства, чтобы мои слова стали более понятными», — говорит он и начинает объяснять, что «вне идеи нашего ума ложка не имеет никакого первообраза», как «простая и нечувственная форма ложковости начинает просвечивать в фигурной пропорции этого дерева как в своем отображении», что «ложка именуется с возникновением пропорции, в которой отсвечивает

⁹⁴ Лосев А. Ф. Самое самое. С. 281.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Лосев А. Ф. Нео-платонизм, изложенный ясно, как солнце // Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика / Сост., подгот. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого; послесл. А. А. Тахо-Годи; примеч. В. П. Троицкого. М., 2002. С. 582.

⁹⁷ Там же. С. 577.

⁹⁸ Лосев А. Ф. Самое самое. С. 221.

ложковость (чтобы имя было таким образом *объединено с формой*)»⁹⁹ и т. д., и т. д. Применив ложкарное искусство «для разьяснения творений ума»¹⁰⁰, Простец, чтобы описать, каким образом ум «при своем создании погружается [в тело]»¹⁰¹, обращается к не менее бытовому предмету — к стакану, извлекает из него звук, коснувшись его маятником, а затем разбивает. «В том обстоятельстве, что упомянутая сила от этого не прекратилась (поскольку она от стакана не зависела), но осталась существовать и без стакана, ты мог бы иметь пример того, каким образом создана в нас эта способность, создающая движение и гармонию и перестоящая их создавать в связи с разрушением соразмерности, хотя [сама] она от этого и не прекращает своего существования»¹⁰², — резюмирует Простец, но для нас тут примечательнее другое. В лосевской книге «Самое самó» возникает резонирующий с этим пример. Для разьяснения соотношения формы и материи автор также берет в качестве примера стакан и предлагает произвести «простейшую операцию — разобьем стакан» и на основе этого опыта поймем, что «вещь подвержена реальным изменениям, *форма* же вещи по самому смыслу своему не подвержена изменениям», исходя из чего «определить форму вещи не значит еще определить *саму* вещь»¹⁰³. Такое совпадение «наглядных средств обучения» может быть и случайно, но весьма показательно.

Аналогичным образом через самое простое и очевидное объясняет А. Ф. Лосев самого Кузанца, когда доказывает, что «философия неинного у Николая Кузанского есть *совершенно в одинаковой степени и иррационализм и рационализм*», что «абсолютно самотождественный момент во всем и есть “*неиннойность*”, ни на что иное не сводимая *форма абсолютной индивидуальности*»¹⁰⁴ (т. е. по сути «самого самого» вещи) на примере с кошкой в своем комментарии 1930-х годов к трактату «О Неинном»:

«В самом деле, мы хотим определить вещь как таковую. Пусть, например, мы задаем себе вопрос: что такое вот эта кошка, которая сейчас лежит и дремлет у меня на столе рядом с сочинениями Кузанского? Она не есть ни кожа, ни кости, ни мясо, ни кровь, ни шерсть, хотя все это как-то входит в нее. Но если ни кожа, сама по себе взятая, не есть кошка, ни кости не есть кошка, то и все эти вещи, из которых состоит моя кошка, не есть сама кошка. Я могу взять руководство по зоологии и вычитать научное определение того, что такое кошка. Но, очевидно, и это не будет самой кошкой. Сама кошка — лежит, дремлет, храпит, она — теплая, пушистая и т. д., а научное понятие кошки не лежит, не дремлет, не храпит, не теплое и не пушистое. Я могу нарисовать кошку на бумаге. Я могу закрыть глаза и ясно ее

⁹⁹ Лосев А. Ф. Об уме. Перевод 1930-х годов, см. настоящее издание: Т. 1. С. 548—549.

¹⁰⁰ Там же. С. 558.

¹⁰¹ Там же. С. 585.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Лосев А. Ф. Самое самó. С. 193—195.

¹⁰⁴ Лосев А. Ф. <О трактате Николая Кузанского «О Неинном»>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 420.

себе представить. Я могу ее любить. И все же, ни рисунок, ни образ кошки, ни то или иное отношение к ней не будет самой кошкой, а будет только той или другой данностью кошки в окружающем ее инобытии. Можно с бесконечных сторон подходить к вещи и бесконечными способами ее воспроизводить, — в сознании, в понятии, в науке, на бумаге, в дереве, в слове, в воображении и т. д. и т. д.; и все это будет только данностью ее в инобытии, *в ином, а не в себе самой*. Что же такое сама-то вещь, сама-то эта кошка?

Вот Николай Кузанский и утверждает, что *никакая вещь не определима ни через какие свои признаки*, ибо всякий признак есть нечто иное в сравнении с самой вещью. Следовательно, если мы определяем вещь, как именно данную индивидуальную вещь, т. е. определяем ее через нее же саму (а ведь это и есть настоящее определение), то оказывается, что эта вещь *не определима никак*. Абсолютная определенность и определимость вещи есть ее абсолютная неопределенность и даже неопределимость. Из этой диалектики никуда выйти нельзя. Таким образом, неиное Николая Кузанского не есть ни что-нибудь логическое, ни что-нибудь алогическое. Это — принцип всякого принципа вообще, и логического, и алогического.

Отсюда ясно, какой смысл надо придавать учению Николая Кузанского о *непознаваемости* его перво-принципа. <...> мысль у Николая Кузанского — очень мужественная, крепкая и гордая мысль и <...> вовсе не соображения близорукого и слабого мещанина заставляли его учить о непознаваемости. <...> Непознаваемость была у него диалектически необходима для целей именно *познаваемости*. А это уже нечто совсем другое; и тут нечего кивать на мистику. Чтобы понять это, достаточно быть просто диалектиком»¹⁰⁵.

Как Простец Николая Кузанского проводит аналогии то с помощью ложки, то с помощью стакана и маятника, то с помощью зеркала, как Николай Кузанский соотносит все мироустройство с игрой в шар в одноименном диалоге, так А. Ф. Лосев апеллирует то к скрипке, то к саду, то к стертým галошам, то к кошке, дремлющей на его столе рядом с сочинениями великого немецкого мыслителя.

* * *

Стремление (в том числе и собственное) отыскать в философской мысли ее перво-принцип А. Ф. Лосев связывает с периодами возникновения или угасания культурно-исторических эпох. Во «Вступительных замечаниях к изданию Николая Кузанского» первой половины 1930-х годов А. Ф. Лосев говорит об этом прямо: «Николай Кузанский — тот момент перелома, когда пробил последний час средневековой философской мысли <...>. Мы ценим динамику истории; нам важны сдвиги, переломы, переходы, стремления. И Николай Кузанский в этом смысле — редчайший образец и прекраснейшее явление истории философии»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Лосев А. Ф. <О трактате Николая Кузанского «О Неином»>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 420—421.

¹⁰⁶ Лосев А. Ф. <Вступительные замечания к изданию Николая Кузанского>, см. настоящее издание. Т. 1. С. 684.

Чтобы понять эту «динамику истории», А. Ф. Лосев и берется при написании работы «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>» проследить эволюцию учения «об *Едином*, или об *Одном*», т. е. о «первичной точке», о перво-принципе, который является «для антично-средневековой мысли не чем иным, как божественным абсолютом». «Диалектика развертывает эту перво-единую точку», в которой «еще не различаются бытие и сознание и где еще нет пока вообще никаких противоположностей», эту «*coincidentia oppositorum*» всякого бытия и всякого сознания, без которой «совершенно невозможно никакое диалектическое построение». А. Ф. Лосев специально акцентирует вопрос: «какой смысл этой “точки” и каков исторический контекст Николая Кузанского в этом вопросе?»

Зададимся этим вопросом и мы и попробуем понять: что понимает А. Ф. Лосев под «историческим контекстом»?

Как оказывается, для А. Ф. Лосева «исторический контекст» — это история жизни идеи, в данном случае диалектического перво-принципа¹⁰⁷, а отнюдь не реальная история, которая, так или иначе, воздействовала на творчество Николая Кузанского. Примечательно, что А. Ф. Лосев практически не касается церковно-политической деятельности Кузанца, в том числе такого острого для него, как для православного мыслителя, вопроса, как Флорентийская уния 1439 года, и лишь походя упоминает о других важных событиях из истории католической церкви. Так в тексте «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>» он, несомненно, имеет в виду решение Констанцского Собора (1414—1418) о Соборе как о высшей церковной инстанции (это решение было пересмотрено Римско-католической церковью в пользу высшей власти папы как раз в эпоху Николая Кузанского), когда пишет: «Византийский тип диалектики исходит из перво-принципа, который *совершенно сверх-логичен, т. е. абсолютно непонимаем, неуловим, абсолютно неприкосновенен*. Всякая малейшая его познаваемость

¹⁰⁷ Как считает современный российский исследователь творчества Николая Кузанского М. Л. Хорьков, интересом к проблеме перво-принципа Николай Кузанский полностью обязан чтению сочинений Платона: «Так, в принадлежавшей ему рукописи диалога “Федр” в переводе Леонардо Бруни Николай Кузанский специально выделяет место, где Платон говорит о том, что следует считать началом, или принципом: принцип — это вечное начало (*“principium eternum esse ostendit”*, f. 108r), которое является вечным потому, что между ним и вытекающими из него следствиями нет и не может быть никакого опосредования (f. 108r). Иначе говоря, в отличие от позднеантичных языческих неоплатоников, равно как и автора “Ареопагитик”, Николай Кузанский вычитывает в этом пассаже платоновского “Федра” радикальный онтологический антииерархизм, который в дальнейшем будет отличать его философию и который исходит из того, что между началом и следствием из него (говоря теологически, между Богом и творением) нет и не может быть никакого опосредования. Иначе начало не было бы началом, а следствие из него было бы следствием из чего-то иного, а не из этого начала» (Хорьков М. Л. Философия Николая Кузанского. М., 2015. С. 47—48) (о том же: *Khorkov M. How to make a new philosophy from an old Platonism: Plethon and Cusanus on Phaedrus // Georgios Gemistos Plethon: The Byzantine and the Latin Renaissance / Ed. by Jozef Matula, Paul Richard Blum. Olomouc, 2014. P. 261—272.*)

уже лишила бы его присущей ему абсолютности. Византия — культура *абсолютного эмпиризма, абсолютной веры, абсолютного откровения*. Предмет ее веры не только не доказуем, но даже и непонимаем; даже неизвестно, что это такое. Такая чистота абсолютности откровения, оказавшаяся не под силу уже латинству, не говоря уже о немецкой мистике или протестантизме. Латинство не могло понять, как это критерием Абсолюта является сам Абсолют. Усомнившись в этом, оно нашло выход в том, что утвердило *Церковь* в качестве критерия Абсолюта. Протестантизм нашел критерий Абсолюта в человеческой личности. Только Византия стояла на том, что Абсолют Сам Себя удостоверяет, Сам Себя доказует и показывает, и что никакое тварное усилие не может ни доказать, ни показать Абсолюта. Тут погрешимы все, и миряне, и клир, и патриарх, и даже собор (поскольку бывали “разбойничьи” соборы). Нет тут совершенно никаких формальных критериев, никаких ссылок на чью бы то ни было непогрешимость, на большинство голосов, на тексты, каноны и прочее. Николай Кузанский — подлинное начало той философии, которая критерием Абсолюта признает *логику*, т. е. чисто человеческую, и притом весьма дифференцированно человеческую функцию¹⁰⁸.

В приведенном пассаже Констанцкий Собор подразумевается, хотя не назван, но Флорентийская уния в связи с Николаем Кузанским фигурирует лишь в черновом варианте статьи о немецком философе 1974 года в «Большой советской энциклопедии»: «Идея всеобщего религ<иозного> “согласия” определяла и церк<овно>-политич<ескую> деятельность Н<иколая> К<узанского> (активное участие в переговорах об унии между католицизмом и православием, завершившихся подписанием Флорентийской унии, и др.)»¹⁰⁹. Однако в окончательном варианте статьи и это упоминание снято — самим ли А. Ф. Лосевым или по настоянию редактора, причем не известно, на каком основании — возможно потому, что Кузанский не принимал лично участия во Флорентийском соборе¹¹⁰. Неупоминание о Флорентийской унии особо очевидно на фоне того, что в 1929 году А. Ф. Лосев считает целесообразным поместить в качестве приложения к переводу Николая Кузанского текст лично знакомого кардиналу архиепископа Марка Эфесского — одного из главных противников унии.

Философия Николая Кузанского становилась своеобразной «нитью Ариадны», разматывая которую автор хочет решить совсем другую научную проблему, ищет ответа на вопрос: «Какое <...> место занимает Николай Кузанский во <...>

¹⁰⁸ Лосев А. Ф. <Об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О Неином»>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 196.

¹⁰⁹ См. настоящее издание: Т. 2. С. 409.

¹¹⁰ О роли Николая Кузанского в подготовки унии, например, см. обобщающую эту тему статью: Ойлер В. Значение Николая Кузанского для богословского диалога с Восточной Церковью // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Т. 1. М., 2008. С. 13—21. Вл. Соловьев в указанной в начале нашего предисловия энциклопедической статье о Николае Кузанском считает, что он участвовал в Флорентийском соборе лично, см.: Соловьев Вл. С. Николай Кузанский. С. 438.

всемирно-исторической трагедии умирания абсолюта, и на какой ее стадии он построил свою диалектическую философию и дал теорию диалектического перво-принципа?»¹¹¹ С лосевской точки зрения, «тема “Николай Кузанский и антично-средневековая диалектика” должна предусмотреть все четыре типа средневековой диалектики<:> византийский, латинский, немецкий и арабско-еврейский», так как, во-первых, «привлечение византийской и арабско-еврейской мысли не лишает средневековую философию ее системы и законченности, а дает впервые ее стройную и диалектически-ясную картину»¹¹², а во-вторых, для А. Ф. Лосева в Кузанце «сосредоточилось несколько великих идей, и почти к каждому основному типу диалектики он имеет некоторое отношение»¹¹³. Рассмотрение Николая Кузанского на фоне всех четырех типов средневековой диалектики необходимо и потому, что, по А. Ф. Лосеву, ошибочно видеть в «антиномической синтетике» буддийской Нирваны, неоплатонического Единого или ареопагитского «Сверх» «спецификум» каждой из этих философских систем: «Все эти антиномии и синтезы суть принадлежность *решительно всякой* созревшей диалектики и решительно всякой концепции перво-принципа. Спецификум начинается совершенно в другой области, и вот его-то и надо уметь формулировать. *Все эти спецификумы в свою очередь располагаются на протяжении истории в диалектическом порядке.* И каждый раз обще-диалектическая структура получает совершенно особую окраску и ни на что другое не сводимую характеристику»¹¹⁴. Вот почему А. Ф. Лосев ставит перед собой задачу изучить «не всю совокупность диалектических законов и приемов мысли и не всю реальную диалектическую структуру у Николая Кузанского и его предшественников», но только «самое первое, самое основное и необходимое, без чего не может быть у них диалектики», т. е. исходный *перво-принцип*. Он последовательно описывает «спецификум восточного перво-принципа» («он всегда переживает свой перво-принцип как Пустоту и Ничто», отчего «основная интуиция Востока — *архитектура*»), античного («четкость статуи и ее не абсолютно-духовную природу», с присущими ей терминами «Единое» и «Благо»), византийского («византийский тип перво-принципа характеризуется понятием *световой, символической, умной энергии*»), арабско-еврейского (с его «обожествлением *человечества*», «учениями о *безличной Воле*», теистически осмысленным «Единым» у арабов и «Не-нечто» у евреев).

Такое понимание исторического контекста, такая постановка задачи и ракурс ее изучения больше всего сближает лосевские работы конца 1920-х годов — ««Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”»»

¹¹¹ Лосев А. Ф. <Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 330.

¹¹² Там же. С. 329.

¹¹³ Там же. С. 330.

¹¹⁴ Лосев А. Ф. <Об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О Неинном»>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 176.

и «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>», да и задуманную, вероятно, тогда же книгу «Самое самó», где мы находим с текстами о Николае Кузанском прямые переклички.

Так же как и в работах о Николае Кузанском, А. Ф. Лосев говорит на страницах книги «Самое самó» о явлении учения о самости в переломные эпохи: «Поскольку учение о самости обладает последним синкретизмом, на который только способна мысль, оно попадает преимущественно или в начале, или в конце существования того или другого типа культуры, в начале — потому, что всякая культура вообще начинается с интерпретативного выявления своего основного мифа, в конце же — потому, что здесь этот миф получает наиболее полную разработку и наиболее адекватное отражение в мысли»¹¹⁵. Аналогично, посвящая специальную главу истории учения о самости, А. Ф. Лосев прослеживает пульсацию этой идеи в веках. Он фиксирует внимание на неоплатониках, завершающих эпоху античности, на «замечательном учении о непознаваемом Сверх-Мраке у Дионисия Ареопагита в начале христианской эры и у византийских мистиков XIV в. (в конце средневекового христианства)», на «очень интенсивной потребности в синтетизме этого последнего вышепознавательного устремления (Мейстер Экхарт и другие немецкие мистики XIV в., Николай Кузанский, XV в.)» в начале германской философии и в ее конце, «главным образом у Шеллинга», и на полном равнодушии к этой проблеме в «непереломные» (если можно так сказать) эпохи — у досократиков, Аристотеля, в раннем эллинизме или у просветителей XVIII века¹¹⁶. При этом, с лосевской точки зрения, «если бы мы стали искать, где же в истории философии то учение и та система, которая бы вскрыла в *отвлеченной мысли* содержание ареопагитского апофатизма, и вскрыла бы так, чтобы не нарушить его онтологической нетронутости и целомудрия, не превратить в субъективизм или психологизм, но дать вполне адекватную ему диалектическую конструкцию, то, пожалуй, мы не могли бы найти другого более значительного имени, чем немецкий философ XV в. *Николай Кузанский*»¹¹⁷. Как считает А. Ф. Лосев, «Николай Кузанский не только часто цитирует Дионисия Ареопагита, но он и фактически находится на его почве»¹¹⁸.

А. Ф. Лосев выявляет ареопагитские мотивы в трактатах «De visione Dei», «De docta ignorantia», «De coniecturis» и утверждает, что «редкая страница у Николая Кузанского не содержит подобного рода размышлений», причем если эти трактаты «еще не выходят за пределы ареопагитских методов мысли»¹¹⁹, то в таких вещах, как «De possessis» и «De non aliud», «ареопагитский апофатизм облечен в очень точную и разработанную диалектику, до того продуманную и осознанную, что она

¹¹⁵ Лосев А. Ф. Самое самó. С. 250—251.

¹¹⁶ Там же. С. 251.

¹¹⁷ Там же. С. 260—261.

¹¹⁸ Там же. С. 261.

¹¹⁹ Там же. С. 262.

вполне является предвестием последующих систем немецкого идеализма»¹²⁰. Однако, с лосевской точки зрения, как бы ни старался Николай Кузанский держаться «в пределах Ареопагита», «логическая мощь его философского сознания, его безудержное стремление осмыслить в понятиях ареопагитскую трансцендентность, его высокая оценка человеческого субъекта в создании символов (которые он называет “конъектурами”, “предположениями”), не говоря уже об его математических и астрономических занятиях, — все это делает его еще и философом Возрождения»¹²¹.

Лосевская трактовка Возрождения, наиболее явственно выраженная в книге 1978 года «Эстетика Возрождения», как известно, весьма критична. Сохранились и его устные высказывания в том же духе: «Посмотри Шекспира: эти титаны мысли друг друга поедают, уничтожают. Судьбу отвергли, но появляется судьба неведомых законов психики. И у Джордано Бруно субъект расплывается в пантеистическом начале. Это несравнимо ниже не только Николая Кузанского, но и флорентийской академии»¹²². Для А. Ф. Лосева Николай Кузанский — «та последняя граница осознания Абсолюта, когда Абсолют еще остается нетронутым в своей трансцендентной субстанциальности», потому что «после Николая Кузанского уже нельзя было не трогать саму субстанцию этого трансцендентного, нельзя было не трактовать ее как в тех или иных отношениях имманентную человеческому субъекту»¹²³. Эта «вековая симфония германского имманентизма», «очеловечивания» Абсолюта, по А. Ф. Лосеву, началась в XIII в. с деятельности великого мистика Мейстера Экхарта и его школы (Сузо, Таулера, «Немецкой теологии»). Отсюда «уверенная и мощная магистраль имманентизма» идет через Лютера, Якова Бёме и идеализм конца XVIII — начала XIX в. к неокантианству, к неогегельянству и неошеллингианству начала XX столетия, когда «Абсолютное выступает то как мистическая глубина индивидуальной души, то как красивый вселенский хаос — предмет романтических чувств и исканий, то как рациональная схема логически построенных законов или понятий, то как произведение искусства, то как бессмысленная, но вечно жаждущая жизни мировая воля, то как возвышенная и моральная проповедь некоего мирового Я и т. д., и т. д.»¹²⁴ Так, в «Наукоучении» Фихте, где источником бытия, самого самого «откровенно называется Я, и эманации этого источника объявлены действиями Я», где «это “Я есмь” заложено решительно во всем, что мыслится и, следовательно, что существует, ибо само существование есть то первое, простейшее, абсолютное, с чего вообще все начинается», А. Ф. Лосев видит то, «во что выродилось теория апофатизма и эманаций Мейстера Экхарта, учение об энергиях у Ареопагита и о *Possest* у Николая Кузанского»¹²⁵. Вот почему,

¹²⁰ Лосев А. Ф. Самое самó. С. 262.

¹²¹ Там же. С. 263.

¹²² Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 250.

¹²³ Лосев А. Ф. Самое самó. С. 263.

¹²⁴ Там же. С. 264.

¹²⁵ Там же. С. 269.

с его точки зрения, «если Николай Кузанский является еще философом, мудро и гармонично сочетающим апофатизм Абсолюта и его логику, или диалектику, то вся дальнейшая европейская мысль, и в первую голову родная Кузанскому германская философия, есть не что иное, как история освобождения логики от абсолютной трансцендентности и все большее и большее приближение ее к человеческому имманентизму, вплоть до того момента, когда Гегель сам Абсолют начнет понимать не больше и не меньше как систему диалектических категорий»¹²⁶.

При этом А. Ф. Лосев обращает внимание на весьма парадоксальный и в то же время закономерный факт, что «ни немецкие мистики XIII—XV вв., ни прочие немецкие идеалисты конца XVIII и начала XIX в. (не считая поэтов-романтиков) не дают никаких ясных нитей для учения о символе»¹²⁷, тогда как «Николай Кузанский принципиально стоит на почве символизма и даже дает их [символа и мифа. — Е. Т.-Г.] общеонтологическое обоснование», хотя не оставил «специального анализа самого понятия символа»¹²⁸. По мнению А. Ф. Лосева, настоящий анализ понятия символа и мифа в истории философии принадлежит Ф. В. Й. Шеллингу¹²⁹, чья «Философия искусства», проштудированная А. Ф. Лосевым в 1924 году, дала ему четкую картину диалектической взаимосвязи античности «с другими основными культурно-историческими эпохами»¹³⁰.

Для А. Ф. Лосева миф и символ немислимы без Абсолютной Личности, поэтому мистицизм и логицизм, сводящие эту Абсолютную Личность к «слишком человеческому», а вернее в итоге к безличному, и оказываются не способны к пониманию истиной природы символа и мифа. Иначе обстоит дело с Николаем Кузанским. Недаром в 1970-е годы, говоря о символизме Кузанца, А. Ф. Лосев употребит выражение «диалектика мифа»: «Символико-мифологическая тенденция выразилась у Н<иколая> К<узанского> не только в представлении о живой иерархии космоса, но прежде всего в символической многоплановости всего стиля его мысли. Предпринятое им философское обоснование церковных догматов содержит своеобразную диалектику мифа в духе неоплатонизма»¹³¹. Употребляет он это словосочетание и говоря о Ф. В. Й. Шеллинге, который, с его точки зрения, «является в полном смысле слова неоплатоником, включая диалектику мифологии и диалектику абсолюта, превосходящего собою субъект и объект»¹³². Это же словосочетание встречаем мы и в «Истории античной эстетики», например при общей социально-истори-

¹²⁶ Лосев А. Ф. Самое самое. С. 283.

¹²⁷ Там же. С. 276.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Там же. Об отношении А. Ф. Лосева к Ф. В. Й. Шеллингу см.: Резвых П. В. Ф. В. Й. Шеллинг и А. Ф. Лосев: Тезисы к постановке проблемы // Бюллетень Библиотеки «Дом А. Ф. Лосева». Вып. 12. М., 2010. С. 97—109.

¹³⁰ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 704.

¹³¹ Лосев А. Ф. Николай Кузанский // Большая советская энциклопедия. Т. 18. С. 12.

¹³² Лосев А. Ф. Неоплатонизм [Статья для «Философской энциклопедии»] // Лосев А. Ф. Словарь античной философии: Избранные статьи. М., 1995. С. 135.

ческой характеристике неоплатонизма («неоплатонизм был также реставрацией платонизма и аристотелизма, так что его философия мифологии оказалась не чем иным, как платонически-аристотелистской *диалектикой мифа*»¹³³) или в энциклопедической статье о неоплатонизме («старое платоновское учение об идеях, развивавшееся в сфере проблем Ума, Души и Космоса, получало теперь огромную жизненную насыщенность, то идеи эти уже ничем теперь не отличались от богов и демонов древней мифологии. Неоплатонизм в конечном счете оказался теперь не чем иным, как ДИАЛЕКТИКОЙ МИФОЛОГИИ <...>»¹³⁴). Естественно, что такие формулировки заставляют вспомнить о заглавии лосевской книги 1930 года «Диалектика мифа», послужившей поводом к аресту автора.

В работах о Николае Кузанском дается отточенная формулировка мифа как «существен<ного> онтологическ<ого> тождеств<a> бытия и сознания, когда всё бытие есть в основе то или иное сознание (не по своему случайному признаку, но в своей последней субстанции) и когда всё сознание есть бытие (точно так же)»¹³⁵. В «Диалектике мифа» миф был своеобразным ключом как к анализу «относительной мифологии» — современной философу общественно-политической системы и массовой психологии мышления, так и к анализу мифологии «абсолютной» — категорий грехопадения, богочеловечества, апокалипсиса,рая и ада. Говоря во вступительной статье «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О Неином”» об отличиях антично-средневековой диалектики и новоевропейской, современной диалектики, А. Ф. Лосев словно очерчивает собственные два типа диалектического анализа: «<...> антично-средневековый тип диалектики *не-историчен* и *не-социален*, в то время как новая диалектика всегда стремится охватить в себе и породить из себя и бытие историческое, социальное. Неисторичность первого типа выражается или просто в том, что <...> историческое бытие как бытие *sui generis* (т. е. как не природное и не психическое) отсутствует совершенно, или в том, что история дается в некоем идеальном плане, в виде установки основных трансцендентально-исторических категорий (каковы, например: рай, Адам, грехопадение, искупление, воскресение), когда имеется в виду опять-таки соотношенность исторического процесса с над-историческим совершенством и вечностью, а не самый процесс истории во всей его самостоятельной и самодовлеющей гуще. Европейская же диалектика (таковой она, конечно, была далеко не всегда) стремится стать исторической и социологической дисциплиной. Конкретнейшее бытие для нее не природа и вечно-всеблаженная Личность, не нуждающиеся, по самому существу своему, ни в каком историческом становлении и завершении, но — сама история или даже просто социальная жизнь, которые, конечно, совершенно не мыслимы

¹³³ Лосев А. Ф. Поздний эллинизм // Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. VI. М., 1980 (Часть вторая: «Классический период позднего эллинизма, или неоплатонизм», § 2).

¹³⁴ Лосев А. Ф. Неоплатонизм [Статья для «Философской энциклопедии»]. С. 119.

¹³⁵ Лосев А. Ф. <Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>. Глава 5. Неоплатонизм. Пункт 4, § b, см. настоящее издание: Т. 1. С. 348.

вне процессов и вне становления»¹³⁶. Как оказывается, каждый из типов диалектики требует адекватного метода своего описания, что и проводится с абсолютной четкостью в «Диалектике мифа» и в «Дополнении к “Диалектике мифа”», создававших параллельно с работами о Кузанце конца 1920-х годов.

Но что значит для А. Ф. Лосева само понятие «диалектика мифа»? В каком значении он его употребляет? Недвусмысленный ответ на этот вопрос мы также находим в комментарии к трактату «О Неином» 1930-х годов: для А. Ф. Лосева мифология оказывается синонимом богословия — он пишет: «это учение является учением богословским, т. е. мифологическим, это ясно само собой»¹³⁷. Вот почему в «Эстетике Возрождения», выделив в главе о Николае Кузанском специальный параграф «Диалектика мифологии», автор неожиданно для читателей заявляет: «Диалектику мифологии мы излагать здесь не станем»¹³⁸. Естественно, по условиям времени, от анализа богословской системы Николая Кузанского, его «диалектики мифа», А. Ф. Лосеву приходится воздержаться. Он ограничится лишь указанием на то, что «суровые и недоступные догматы христианства» у немецкого мыслителя подвергаются, благодаря его методу, «весьма простой, весьма ясной обработке», которая, однако, ведется с «позиции субъективно-имманентного и человечески-личностного подхода ко всякой действительности»¹³⁹.

Хотя А. Ф. Лосева такой субъективно-имманентный подход не устраивает, тем не менее он для него все-таки более приемлем, чем, к примеру, учение об Эн-Соф. По А. Ф. Лосеву, это учение «имеет свою подлинную оригинальность как *абсолютизация социального, безлично-социального бытия*. Трансцендентность здесь не пустое становление Индии, не числовое оформление неоплатоников, не абсолютная личность Ареопагитик и Николая Кузанского, не мистическое Я Экхарта и не трансцендентальное Я Канта и Фихте и не индивидуальное безличие Фихте, Шеллинга и Гегеля. Это есть апофеоз *социального безличия, абсолютность человечества*, взятого в виде вне-личного состояния. Да и самое наименование “Эн-Соф”, “Не-нечто”, говорит о некоем активном нигилизме в отношении личности, в то время как прочие апофатиканы говорят или просто о Ничто, или, как, например, Николай Кузанский, о “Неином”. “Неиное” Кузанского хочет именно спасти и утвердить индивидуальность, “Не-нечто” же Каббалы как раз хочет ее уничтожить»¹⁴⁰.

Но к духовно чуждой историко-философской магистрали А. Ф. Лосев вовсе не относится исключительно отстраненно или презрительно. Он призывает читателей не смотреть на нее «свысока», и потому что, с одной стороны, «никакая философия

¹³⁶ Лосев А. Ф. Исторический контекст трактата Николая Кузанского «О Неином», см. настоящее издание: Т. 1. С. 95.

¹³⁷ Лосев А. Ф. <Об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О Неином»>, см. настоящее издание: Т. 1. С. 411.

¹³⁸ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / Сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1998. С. 304.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Лосев А. Ф. Самое самó. С. 279.

ская идея, вообще говоря, не умирает», и потому что, с другой стороны, «никакую философскую идею, вообще говоря, невозможно опровергнуть»¹⁴¹. В Заключении к книге «Самое самó» А. Ф. Лосев говорит: «Все великие идеи продолжают жить вечно, в прямом или косвенном смысле. И настоящее опровержение философской идеи есть не уничтожение ее, но выставление еще новой идеи, воспроизводящей еще новую и небывалую категорию из постоянно заново проявляющейся вечной истины. <...> Брама-Атман и Нирвана индусов, Единое неоплатоников, Самое Ничто Дионисия Ареопагита, Первооснова Мейстера Экхарта, Неиное Николая Кузанского, Не-ничто средневековых каббалистов, Я и Абсолютное Фихте, Тожество и Абсолютное Шеллинга — и всё это есть образы вечной истины, каждый из которых имеет в ней свое нерушимое обоснование. Опровергнуть их невозможно. Единственная задача историка философии в отношении их заключается только в исследовании их внутренней связи и в определении диалектической последовательности и смысла их появления на горизонте всемирно-исторической философии»¹⁴².

Как представляется, именно такая позиция в значительной мере предопределила весьма снисходительную интерпретацию отношения Вл. Соловьева к патристике в поздней лосевской книге «Владимир Соловьев и его время». Объясняя, почему в статье «Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)» Вл. Соловьев в 1897 году «ссылается на такие религиозно-философские системы, которые мы находим у александрийских платоников и еврейских каббалистов, Отцов Церкви и независимых мыслителей, персидских суфи и итальянских монахов, у Николая Кузанского, Якоба Бёме, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника и даже в знаменитом религиозно-философском сборнике «Добротолубие»»¹⁴³, А. Ф. Лосев пишет: «...ревнители православия будут весьма разочарованы тем обстоятельством, что Вл. Соловьев ставит правоверных мистиков в один ряд с такими мистиками, которые не имеют никакого отношения к православию, а частично даже и прямо настроены против него. Но это будет означать только то, что подобного рода православные ревнители весьма далеки от правильного понимания философии Вл. Соловьева. Философ и был и чувствовал себя православным. Но в своей философии он был сторонником самой четкой и подробной системы категорий, которую к тому же создавал по преимуществу самостоятельно, допуская в свой контекст прочие системы философии как нечто привходящее и нестабильное. Кроме того, мистика его всегда отличалась достаточно интеллектуалистическим характером. Его система категорий была насквозь религиозна и, конечно, православна. Но это христианство и это православие разумелось у него как бы само собой; и он редко испытывал необходимость говорить об этих предметах специально, вне всякого их логического конструирования. Поэтому его учение о всеединстве он мог излагать не только без христианские терминов и переживаний, но

¹⁴¹ Лосев А. Ф. Самое самó. С. 279.

¹⁴² Там же. С. 280.

¹⁴³ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 130.

даже и вообще без всякой религии. То, что все совпадает в одном единстве, то, что это единство везде присутствует, то, что каждый элемент бытия является носителем всего бытия и потому не может быть изъят из бытия, как не может быть изъят отдельный орган из организма без уничтожения самого организма, — все подобного рода конструкции можно излагать, не касаясь религиозных проблем, и вполне можно ограничиваться только одной правильно сконструированной системой основных категорий. Конечно, Вл. Соловьев при этом мог бы цитировать и Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, не обращая, например, никакого внимания на знаменитого диалектика эпохи Возрождения Николая Кузанского. Но Вл. Соловьев был интеллектуалистическим мистиком, который не нуждался для себя ни в каких посторонних источниках, который мыслил вполне самостоятельно, и никакая патристика ничего не дала бы для него существенного. Что же при таких условиях он мог почерпнуть непосредственно в самой мистике, хотя бы и максимально христианской и специально православной?»¹⁴⁴

Эта характеристика вполне может быть воспринята как автопроекция и отнесена к самому А. Ф. Лосеву, отстаивавшему в советское время собственную философскую позицию именно так — «не только без христианских терминов и переживаний, но даже и вообще без всякой религии», а зачастую и с помощью духовно чуждых ему классиков марксизма-ленинизма.

Для читателей в 1970-е годы, по мнению болгарского философа Г. Каприева, даже лаконичный обзор философии Николая Кузанского в «Эстетике Возрождения», где автор подвел итог своим многолетним раздумьям над творчеством великого немецкого мыслителя, был чрезвычайно важен¹⁴⁵. Ту же роль, что и книги, еще прежде играли лосевские лекции по философии, которые он успел прочитать в Московском университете в начале 1940-х годов во время своего недолгого преподавания на университетской кафедре. По словам одной из слушательниц, А. А. Гареевой, студенты на его занятиях забывали о голоде и холоде военной Москвы и «погружались» (как теперь говорят) в Аристотеля, Николая Кузанского, Платона, Гегеля и т. д. Но мы не только учились мыслить. Мы становились эрудированными специалистами. Потому что Алексей Федорович преподавал каждую тему, каждый раздел четко, системно, с приложением обширного списка литературы»¹⁴⁶. И в дальнейшем лосевское творчество имело, помимо чисто философского, и такое воспитательное значение: «Российского, советского читателя приучал он к Платону, Аристотелю, Проклу, Николаю Кузанскому, Вл. Соловьеву, к философии, где не было вражды идеалистов и материалистов, а были

¹⁴⁴ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2000. С. 149—150.

¹⁴⁵ Kapriev G. Ein bewundernswerter historischer Brennpunkt. Die Rezeption des Nikolaus von Kues bei Aleksej Losev // Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts (Philosophie interdisziplinär. Bd 13). Regensburg, 2005. S. 191—209.

¹⁴⁶ Гареева А. А. Гегелевский семинар А. Ф. Лосева // Альманах «София». Вып. 1: А. Ф. Лосев: Ойкумена мысли. Уфа, 2005. С. 38.

поиски истины и смысла жизни»¹⁴⁷. То, что это была сознательная позиция мыслителя, подтверждают и его собственные слова, зафиксированные в июне 1973 года В. В. Библихиным: «Я хочу восстановить имена забытые, заплеванные, Прокл, Ареопагит, Палама, Кузанский...»¹⁴⁸ Современному читателю надо учитывать и этот, теперь уже неочевидный для него, аспект.

* * *

То, что А. Ф. Лосев симпатизирует совершенно определенной линии в развитии богословской мысли, протянувшейся от Дионисия Ареопагита к Марку Эфесскому, далее к Паламе и так вплоть до имяславия начала XX столетия, конечно, очевидно и не требует специальных доказательств. Его интерес к Николаю Кузанскому также весьма четко вписывается в отечественную религиозно-философскую традицию, уделявшую внимание Кузанцу, — Вл. Соловьев, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, С. Л. Франк.

В «Очерках античного символизма и мифологии» А. Ф. Лосев делает автобиографический экскурс в историю своих платоновских штудий. Из этого текста мы узнаем о том, что поначалу изучение Платона велось им в соответствии с университетскими традициями и лишь благодаря статье Вл. Соловьева о жизненной драме Платона этот канон стал расшатываться. А. Ф. Лосев называет имена и других мыслителей, сыгравших знаковую роль в изучении платонизма или оказавших на него то или иное воздействие в процессе формулирования «оптически символической и диалектически-световой природы платонизма»¹⁴⁹. На первом месте фигурирует Э. Гуссерль с его книгой 1913 года «*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*» — хотя, как пишет А. Ф. Лосев, Э. Гуссерль ему «никогда не был близок», но для изучения платонизма он «имел в моем сознании огромное значение»¹⁵⁰. Далее следуют П. Наторп с «*Platos Ideenlehre*» (1903) и о. Павел Флоренский с «Общечеловеческими корнями идеализма» (1909) и «Смыслом идеализма» (1915), правда, признается А. Ф. Лосев, на ранней стадии изучения платонизма — в течение 1917—1922 годов — «ни Наторпа, ни Флоренского до 1922 г. я совершенно не знал и никакого влияния их понимания платонизма на себе не испытал»¹⁵¹. И напоследок он считает необходимым указать на П. П. Блонского с «Философией Плотина» (1918), который пусть «не везде самостоятельно, но везде определенно и решительно» отстаивал «понимание платонизма как антинатуралистической системы» и зорко постулировал «картинные формы» платонических эйдосов¹⁵².

¹⁴⁷ Тахо-Годи А. А. Лосев. С. 395.

¹⁴⁸ Библихин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 195.

¹⁴⁹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 699—700.

¹⁵⁰ Там же. С. 697.

¹⁵¹ Там же. С. 697.

¹⁵² Там же. С. 699.

Однако, как представляется, к этому списку имен надо прибавить, по крайней мере, еще два — Семена Франка и отца Сергия Булгакова.

С С. Л. Франком А. Ф. Лосев был лично наиболее близок¹⁵³. Об особом отношении С. Л. Франка он будет вспоминать на протяжении всей жизни — и в середине 1970-х годов скажет: «Франк меня очень ценил»¹⁵⁴. Интерес к платонизму и неоплатонизму предопределил их общее внимание к философии Николая Кузанского. С. Л. Франк считал Николая Кузанского одним из своих великих учителей. Недаром один из ярких философов русской эмиграции В. Н. Ильин посвятил статью этой проблеме, так и назвав ее — «Николай Кузанский и С. Л. Франк»¹⁵⁵. Влияние Николая Кузанского ощутимо уже во франковском «Предмете знания» и еще в большей степени в книге «Непостижимое», к которой он ставит эпиграф из Николая Кузанского: «Attingitur inattingibile inattingibiliter» («Недостижимое достигается через посредство его недостижения»). Здесь концепция Николая Кузанского «действительно становится основой философского инструментария»¹⁵⁶.

Параллели между Николаем Кузанским, «Непостижимым» С. Л. Франка и лосевским «Самое самое» уже намечались¹⁵⁷, но это типологические параллели, так как книга С. Л. Франка писалась в эмиграции — предисловие к ней датировано августом 1938 года, т. е. когда А. Ф. Лосевым уже был написан основной корпус текстов, связанных с Николаем Кузанским. Конечно, можно предполагать влияние и через личные беседы, и через «Предмет знания», где, как считал А. Ф. Лосев, С. Л. Франк блестяще разработал концепцию времени и числа, причем в духе неоплатонизма¹⁵⁸.

¹⁵³ См. об этом: *Троицкий В. П.* Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Лосева. С. 261 [о С. Л. Франке, А. Ф. Лосеве и Николае Кузанском]; Об общем интересе С. Л. Франка и А. Ф. Лосева к Николаю Кузанскому пишет А. Л. Доброхотов в предисловии к книге Лосева «Вещь и имя. Самое самое» (СПб., 2016. С. 11), см. также блок статей об А. Ф. Лосеве и С. Л. Франке (*Тахо-Годи Е. А.* А. Ф. Лосев и С. Л. Франк: к истории взаимоотношений; *сестра Тереза Оболевич.* А. Ф. Лосев и С. Л. Франк: диалог о Непостижимом; *Резвых Т. Н.* Понятие времени у С. Л. Франка и А. Ф. Лосева) в сборнике: Творчество А. Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: К 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти / Материалы Междунар. науч. конф. XIV «Лосевские чтения»: В 2 ч. / Под науч. ред. А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи; сост. Е. А. Тахо-Годи. Ч. II. М., 2013. С. 73—87; 96—107; 108—120.

¹⁵⁴ *Бибихин В. В.* Алексей Федорович Лосев... С. 242.

¹⁵⁵ *Ильин В. Н.* Николай Кузанский и С. Л. Франк // Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 87—117.

¹⁵⁶ *Резниченко А. И.* Генезис и артикуляционные формы языка русской философии (С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, А. С. Глинка-Волжский, П. П. Перцов, С. Н. Дурьлин): Историко-философский анализ. Автореф. дис. ... док. филос. наук. М., 2013. С. 16.

¹⁵⁷ См. указанную выше работу сестры Терезы Оболевич «А. Ф. Лосев и С. Л. Франк: диалог о Непостижимом», а также главу о С. Л. Франке и А. Ф. Лосеве в кн.: *Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2016. С. 45—58.

¹⁵⁸ См.: *Лосев А. Ф.* Музыка как предмет логики // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 594.

Не исключено, что на рубеже 1910—1920-х годов А. Ф. Лосев мог вести какие-то разговоры о Николае Кузанском и с С. Н. Булгаковым — ведь они были связаны подготовкой религиозно-философской серии «Духовная Русь», так и не вышедшей в свет¹⁵⁹. В 1970-е годы в разговорах с В. В. Библихиным он упоминает о С. Н. Булгакове и в связи с собранием сочинений Николая Кузанского XVI столетия¹⁶⁰. Однако вероятнее прямое влияние булгаковских идей, навеянных хорошо знакомой А. Ф. Лосеву книгой отца Сергия «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения» (1917).

Как мы уже констатировали, между дошедшими до нас фрагментами 1920-х годов — «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>» и «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>» — существует определенное сходство. Оно, в первую очередь, проявляется во внутренней хронологии: исследование последовательно идет от платонизма к неоплатонизму, затем к византийскому типу диалектики и далее. А отсюда возникают общие герои — Платон, Аристотель, Плотин, Дионисий Ареопагит и так далее вплоть до Николая Кузанского. Конечно, изучение истории идей всегда логично вести, соблюдая временную последовательность, и все же такое внутреннее устройство позволяет увидеть некоторый параллелизм этих текстов со «Светом Невечерним».

В «Очерках античного символизма и мифологии» автор признается: «“Платонические” дела мои стали заметно улучшаться около 1917—1918 гг., когда я, в порядке постепенности изучения античной философии, дошел до позднего его периода, до *неоплатонизма*. Неоплатонизм открыл мне глаза на платонизм вообще и, в частности, на Платона. <...> Словом, мне стало ясно, что Платон есть только *начало*, почти только зародыш платонизма, что о зародыше и плоде можно судить, только имея в виду законченный организм»¹⁶¹. Именно к этому времени, к 1917—1918 годам, относится знакомство А. Ф. Лосева с книгой отца Сергия Булгакова — в 1918 году А. Ф. Лосев отзовется и о ней в своей рецензии «Русская философская литература в 1917—18 гг.»¹⁶². Юный рецензент уверен, что русская философская мысль после этой книги станет заметно богаче, так как до книги

¹⁵⁹ См.: Тахо-Годи Е. А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917—1919. М., 2014. С. 59—85. (Сер. «Исследования по истории русской мысли». Т. 17.)

¹⁶⁰ Библихин В. В. Алексей Федорович Лосев... С. 161. Запись, однако, изобилует ошибками — в ней фигурирует «лионское» издание, хотя речь, конечно, идет о базельском издании сочинений Николая Кузанского 1565 г.; кроме того, из записи выходит, что у С. Н. Булгакова был личный экземпляр этого издания, тогда как в предисловии к «Свету Невечернему» автор недвусмысленно писал о том, что пользовался в своей работе экземпляром из Румянцевского музея (см.: Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / Подг. текста и коммент. В. В. Сапова, предисл. К. М. Долгова. М., 1994. С. 116).

¹⁶¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 695—696.

¹⁶² Републикацию этого текста см. в книге: Тахо-Годи Е. А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917—1919. С. 181—184.

С. Н. Булгакова у нас еще не было труда, позволявшего в подобной степени «осознать себя со своей исторической плотью в православии и через православие»¹⁶³. Автору рецензии особо импонирует то, что сочинение С. Н. Булгакова построено систематически.

Действительно, отец Сергей как раз и делает попытку обозреть «законченный организм», когда в первом небольшом отделе «Света Невечернего», озаглавленном «Божественное Ничто (положительное и отрицательное богословие)», дает «исторический очерк», который «не притязает на полноту, но ограничивается европейской религиозной философией» и движется — пусть и пунктирно — от Платона и Аристотеля к Плотину, к Ареопагитикам, св. Максиму Исповеднику, св. Иоанну Дамаскину, Иоанну Скоту Эриугене, Николаю Кузанскому. Не забывает он и о еврейской мистике — Каббале, и о немецкой мистике — о «Германской теологии», Мейстере Экхарте и его школе (Таулер, Сузо), Себастиане Франке и Якобе Бёме, да и о более близких мыслителях, таких как Кант. Все эти имена «свои» в лосевских текстах 1920-х годов, особенно в тексте «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>». Причем там, где отец Сергей Булгаков лишь намечает вектор мысли, А. Ф. Лосев стремится дать более подробный, фундированный, а не эссеистический анализ. Так что, кроме хронологии и общих персонажей, с булгаковским «Светом Невечерним» объединяет лосевские тексты 1920-х годов и их основная цель — изучение жизни идеи в веках. В лосевских текстах 1920-х годов о Николае Кузанском ставится та же задача, что и в его книге «Самое самó»¹⁶⁴, — поиск перво-принципа как в конкретной философской системе, так и в исторической эпохе в целом.

Всем, кто будет стремиться разобраться в лосевской генологии (учении о Едином), теснейше связанной и с его «восьмикнижием» 1920-х годов, и с его монументальной «Историей античной эстетики», и с более близкой по времени к текстам о Николае Кузанском работой «Самое самó», я рекомендую обратиться к концептуальной, хотя и небольшой по объему, статье А. Л. Доброхотова «Волны смысла», или генология А. Ф. Лосева в трактате “Самое самó”, где анализ лосевского понимания проблемы Единого дается в том числе и на фоне русской философской традиции: Вл. Соловьев, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Вл. Эрн, отец Сергей Булгаков, Л. П. Карсавин, отец Павел Флоренский, С. Л. Франк¹⁶⁵. Концепция платонического Единого, Единое как предельное основание познания и бытия, разграничение двух типов генологии — античной и христианской — и ее связь с тринарной догматикой, возможность прямой связи Абсолютного Единства с его

¹⁶³ Републикацию этого текста см. в книге: *Тахо-Годи Е. А.* Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917—1919. С. 182.

¹⁶⁴ В комментариях к изданию 2016 г. книги «Самое самó» указывается на вероятность цитирования А. Ф. Лосевым ряда положений средневековых мыслителей именно по книге С. Н. Булгакова, см.: *Лосев А. Ф.* Вещь и имя. Самое самó. С. 551—552, 554.

¹⁶⁵ *Доброхотов А. Л.* «Волны смысла», или Генология А. Ф. Лосева в трактате «Самое самó» // Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое самó. СПб., 2016. С. 5—24.

частью, в которой оно «сворачивается» в виде Имени, — вот лишь беглый перечень затрагиваемых тут тем.

Специфика генологического подхода А. Ф. Лосева, по мнению А. Л. Доброхотова, заключается и в том, что в своей философии Единого он «использует не только традиционные для русской генологии источники (то есть Платон, Кузанец и Шеллинг), но и достижения позднего неокантианства, феноменологии, результаты новых естественно-научных открытий», что «позволяет ему вывести проблему на уровень современной ему европейской философии, не покидая при этом почву классической филологии и истории философии, выдающимся знатоком которых он был»¹⁶⁶.

Обратим на это особое внимание. Действительно, лосевский интерес к Николаю Кузанскому не только дань русской традиции¹⁶⁷, но и вполне актуальный и созвучный европейским исследованиям вектор.

Рубеж XIX—XX веков в европейской мысли ознаменован всплеском научно-го интереса к Средневековью. Именно в это время активно начинают издаваться тексты средневековых богословов и философов. Этому во многом способствовал сначала I-й Ватиканский собор (1869—1870), утвердивший за Фомой Аквинским первенство среди католических богословов, а затем расцвет неотомизма, деятельность в 1920-х годах Этьена Жильсона и Жака Маритена. Не остается забытым и Николай Кузанский. Как уже было сказано, в 1888 году появляется книга Иоганна Ибингера «Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus», где в качестве приложения публикуется текст трактата «De non aliud»¹⁶⁸. В 1913 году в Берлине выходит монография

¹⁶⁶ Доброхотов А. Л. «Волны смысла», или Генология А. Ф. Лосева в трактате «Самое самое» // Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое самое. СПб., 2016. С. 13.

¹⁶⁷ О восприятии Николая Кузанского в России см.: Goerdt W. Nikolaus von Kues in Russland // Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. 1971. Bd 9. S. 200—216; Ehlen P. Nikolaus von Kues und Simon Frank // Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts / Hrsg. von K. Reinhardt, H. Schwaetzer. Regensburg, 2005. S. 161—190 (= Philosophie Interdisziplinär; Bd 13); Евлампиев И. И. Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 125—138; сборник «Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву» (Отв. ред. О. Э. Душин. СПб., 2010), куда вошли публикации: Душин О. Э. «Русский» Кузанский: традиции, современность, перспективы», Райнхард К. «Человек: второй Бог — образ Божий — Богочеловек. Сопоставление учений Владимира Соловьева и Николая Кузанского», Ватман А. С. «Единое» в философии Николая Кузанского и Владимира Соловьева»; раздел «Принцип «совпадения противоположностей» в традиции русской религиозной мысли» в 13-м выпуске альманаха «Verbum» [Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли. СПб., 2011 (= Verbum 13), С. 455—529], включающий статьи о восприятии Николая Кузанского С. Л. Франком, П. Флоренским, Н. Бердяевым, Л. Карсавиным, Н. Васильевым; 14-й выпуск этого же альманаха, изданный по-английски, где помещена статья Л. В. Цыпиной «The Mystic, The Poet And The Philosopher: Nicholas Of Cusa, Friedrich Schelling And Vladimir Solovyov On The Single Source Of Inspiration» [Cusanus and Shelling in the history of Russian thought. St. Petersburg, 2012. (= Verbum 14), P. 156—163].

¹⁶⁸ Uebinger Joh. Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. Münster und Paderborn, 1888.

о Николае Кузанском Карла Пауля Хассе¹⁶⁹, а в Италии Паоло Ротта (1873—1962) издает трактат «De docta ignorantia»¹⁷⁰. В 1920 году в Париже печатается диссертация о Николае Кузанском¹⁷¹ французского теолога Эдмона Ванстенберге (1881—1943). В том же 1920 году появляется восхитивший А. Ф. Лосева текст Пауля Наторпа о Платоне «Метакритическое прибавление. Логос — Психе — Эрос», где речь шла в том числе и «о диалектическом самополагании и саморазвитии Первоединого»¹⁷² и где П. Наторп трактовал Платона как «исходный пункт великой всемирно-исторической линии, которая от Платона через Плотина и затем Псевдо-Дионисия и Иоанна Эриугену [ведет] к средневековой мистике, к Экхарту и Николаю Кузанскому»¹⁷³. В 1927 году в Германии выходит подготовленный Гансом Иоахимом Риттером (1903—1974) трактат Николая Кузанского «Об уме», помещенный в качестве приложения к книге Эрнста Кассирера «Индивид и космос в философии Возрождения» с параллельным переводом на немецкий язык¹⁷⁴. В том же 1927 году при Гейдельбергской Академии наук создается Комиссия Николая Кузанского, возглавляемая Эрнстом Гофманом (1880—1952). В 1929 году под его редакцией и его ученика Раймонда Клибанского (1905—2005) выходит латинско-немецкий том сочинений Николая Кузанского¹⁷⁵. Начиная с 1932 года печатаются тома полного собрания сочинений Николая Кузанского, подготовленного Гейдельбергской Академией Словесности¹⁷⁶. С 1936 года издается серия переводов Николая Кузанского на немецкий язык¹⁷⁷.

Все это свидетельствует о лосевской чуткости к духовным запросам эпохи и стоящим перед ней задачам. При этом русский мыслитель шел собственным, оригинальным путем и во многом опережал западных коллег. Не надо забывать, что лосевские переводы трех трактатов Николая Кузанского, сделанные на рубеже конца 1920 — начала 1930-х годов, были первыми в мировой науке переводами этих текстов с латинского на живой современный язык (полные немецкие переводы «Idiota de mente» и «De Possesit» появились в 1947 году, а «De non aliud» — в 1952 году). Как совершенно справедливо отмечает О. В. Бычков, «А. Ф. [Лосев] поставил перед собой человечески невыполнимую задачу просмотреть всю исто-

¹⁶⁹ Hasse K. P. Nicolaus von Kues. Berlin, 1913.

¹⁷⁰ Nicolò Cusano. Della docta ignorantia / Testo latino con note di Paolo Rotta. Bari, 1913.

¹⁷¹ Vansteenberghе E. Le cardinal Nicolas de Cues (1401—1464). L'action — la pensée / Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Paris, 1920.

¹⁷² Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 691—692.

¹⁷³ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. С. 590, 940.

¹⁷⁴ Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Lpz.; Berlin, 1927. S. 203—297.

¹⁷⁵ Cusanus — Texte. Lat. und deutsch. / Hrsg. von E. Hoffmann, R. Klibansky. H. 1. Heidelberg, 1929.

¹⁷⁶ Nicolai de Cusa Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. I: De docta ignorantia / Ediderunt: E. Hoffmann, R. Klibansky. Lipsiae, 1932.

¹⁷⁷ Schriften des Nikolaus von Cues. In deutscher Übersetzung / Hrsg. von E. Hoffmann. Leipzig, 1936—1986.

рию европейской мысли — от античности до конца средних веков — и перевести выборки текстов по понятию “Единого” в одиночку, причем в кратчайшие сроки, вероятнее всего в течение одного 1929 года. Отсюда неудивительно, что во вкрапленных в его исследование переводах, делавшихся с листа и дошедших до нас в том числе в неавторизованных машинописных копиях, встречаются и ошибки и неточности, о которых читателя необходимо предупредить. Однако, в его работе важно не качество перевода (лосевское исследование имело бы точно такую же ценность, если бы он цитировал в оригинале, а не в переводе), а сам подбор текстов и их анализ, демонстрирующий лосевскую работу над историей идей»¹⁷⁸.

Конечно, теперь, когда прошло почти 100 лет со времени обращения А. Ф. Лосева к Кузанцу и средневековой схоластике, когда выпущены десятки новых исследований о Николае Кузанском, монографически развивающих тему¹⁷⁹, лишь намеченные в оставшихся под спудом лосевских текстах конца 1920 — начала 1930-х годов, когда вышли десятки критических изданий Николая Кузанского и 20-м, математическим томом¹⁸⁰, завершено в 2010 году начатое еще в 1932 году полное собрание его сочинений, а тексты средневековых философов стали достоянием не только западной, но и русской культуры¹⁸¹, может показаться, что высказанные в первой четверти XX века лосевские идеи уже устарели и потеряли научную ценность. Но живая философская мысль никогда не устаревает, и ее значение не исчерпывается расхожим понятием «научная новизна».

¹⁷⁸ Бычков О. В. А. Ф. Лосев о понятии «Единого» в средневековой схоластике // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 114.

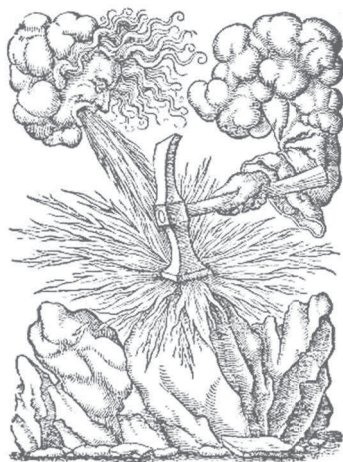
¹⁷⁹ Например, тема «Николай Кузанский и Псевдо-Ареопагит» стала объектом изучения исследователей самых разных стран: из Грузии — Гиги Зедания: *Zedania G. Von Einheit zu Pluralität. Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita*. Leipzig, 2008); из США — Меридит Зибарт: *Ziebart K. M. Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect: A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*. Leiden; Boston, 2013 (Brill's studies in intellectual history, Vol. 225).

¹⁸⁰ Nicolai de Cusa Opera omnia. Vol. 20, Scripta mathematica / iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; edidit Menso Folkerts. Hamburgi : In Aedibus Felicis Meiner, 2010.

¹⁸¹ Например, книжная серия «Bibliotheca Scholastica» реализуется проект издания переводов сочинений Боэция, Уильяма Оккама, Иоанна Дунса Скота, Роберта Гроссетеста, Фомы Аквинского, в том числе его знаменитой «Суммы Теологии».

ВВЕДЕНИЕ В ТЕМУ

D. NICOLAI
DE CVSA, CARDI-
nalis, vtriusque Iuris Doctoris, in
omniq̄ue Philosophia incompara-
bilis viri



O P E R A.
B A S I L E Æ
EX OFFICINA HENRICPE-
TRINA.

НЕОПЛАТОНИЗМ

[СТАТЬЯ ДЛЯ «ФИЛОСОФСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ»]

НЕОПЛАТОНИЗМ — обширное многовековое философское направление конца античного мира (III—VI вв. н. э.), ставившее своей целью строгую систематизацию разбросанных и разноречивых элементов философии Платона с добавлением учений Аристотеля (в тех случаях, когда они не противоречили Платону, но развивали его дальше) и с привлечением методов эллинистического имманентизма. Основное содержание неоплатонизма, таким образом, сводится к диалектич<еской> триаде — Единое, Ум, Душа — с доведением ее до степени космологии (см. *Платонизм*). Первая ипостась этой триады, для заполнения разрыва между непознаваемым Единым и познаваемым Умом, добавлялась учением о числах, которые трактовались как первое, еще докачественное, расчленение Единого и которое возникало из переработки старого пифагорейства. Вторая ипостась, Ум, представленная у Платона лишь в виде отдельных намеков, расширялась неоплатониками на основе учения Аристотеля о чистом космическом Уме — Перводвигателе и об его самосозерцании, когда он сам являлся для себя и субъектом, и объектом, т. е. был «мышлением мышления» и содержал в себе свою собственную «умственную» материю. Учение о Душе на основе платоновского «Тимея» и тоже под влиянием как Аристотеля, так и древнего пифагорейства доводилось в неоплатонизме до учения о космических сферах, излагавшегося с большими подробностями и дававшего картину действия Мировой Души по всему космосу, начиная от его огненной границы, переходя через сферы планет, Солнца и Луны и кончая Землей, которая мыслилась большей частью в центре космоса и в неподвижном виде. Для учения о внутрикосмических телах неоплатонизм привлек теории Аристотеля о субстанции и качестве, об эйдосах (формах вещей) и энтелехиях (действенно развивающихся принципах вещей), а также о потенции и энергии.

Что касается эллинистического имманентизма, т. е. учения о сохранении внутреннего покоя личности и защиты ее от катастроф и потрясений, происходивших в связи с огромным ростом военно-монархических организаций в период эллинизма, кончая мировой римской империей, то не без влияния на неоплатонизм остался, прежде всего, стоицизм, учивший о тождестве мирового первоначала (огня) с внутренним «Я» человека, хотя стои<ческие> эманации (истечения) казались неоплатоникам слишком грубыми и вместо них было выдвинуто уче-

ние Аристотеля о потенции и энергии, а эманации стали пониматься как излучения вечного небесного и занебесного первосвета. Тот же самый эллинистический имманентизм создавал необходимость разного рода учений о спасении, искуплении и воскресении душ, что, однако, не дошло в неоплатонизме до христианского спиритуализма, а оставалось на стадии орфико-пифагорейского учения о переселении и перевоплощении душ и на стадии общеантичной теории круговорота вещества в природе, однако с весьма повышенным жизненным самочувствием и с весьма напряженным стремлением избавиться от материальных оков. Последнее обстоятельство чрезвычайно характерно для неоплатонизма в связи с тем, что он был отражением огромного развития рабовладельческой формации, уже давно клонившейся к концу, когда многие, вполне осознавая падение античной рабовладельческой системы с ее идеологией и не будучи в состоянии примкнуть ни к какой из возраставших тогда форм монотеизма, будь то иудаистического, будь то христианского, искали выхода для себя в языческом платонизме, заостренном до небывалой еще степени мистических ощущений. А так как старое платоновское учение об идеях, развивавшееся в сфере проблем Ума, Души и Космоса, получало теперь огромную жизненную насыщенность, то идеи эти уже ничем теперь не отличались от богов и демонов древней мифологии. Неоплатонизм в конечном счете оказался теперь не чем иным, как ДИАЛЕКТИКОЙ МИФОЛОГИИ, что сразу удовлетворяло собою обе основные потребности духа, вызванные временем, — потребность бесконечного логического конструирования (необходимого для организации мировой римской державы) и потребность мистически настроенного субъекта вырваться из оков материальности (в связи с наступившей гибелью всей рабовладельческой формации, оформленной в виде римской империи). Таким образом, неоплатонизм явился последней и весьма интенсивной попыткой сконцентрировать все достояние античной философии для борьбы с неуклонно возраставшим монотеизмом. Но борьба эта кончилась для него полным поражением, поскольку для наступившего тогда феодализма античный космологизм оказывался весьма недостаточным и создавалось учение о личном абсолюте, которое только и могло удовлетворить теоретические потребности иерархийного феодализма.

Огромное по своим размерам и небывало интенсивное по своей внутренней проблематике неоплатоническое направление представляло собою весьма пеструю картину философского развития как в локальном, так и в хронологическом отношении. Прежде всего, мы имеем ряд систем неоплатонизма в пределах еще античного мира.

1. Античный неоплатонизм

1) Римский неоплатонизм возглавлялся ПЛОТИНОМ (III в. н. э.) и был продолжен в деятельности учеников последнего Амелия и ПОРФИРИЯ (III—IV вв.). Этот римский неоплатонизм отличался спекулятивно-теоретическим характером и занимался по преимуществу конструированием основной платоновской триады.

Тут еще нет ни магии, ни теургии, ни астрологии; мифология же проводится не систематически, хотя текстов, использующих ее, у Плотина достаточно.

2) Сирийский неоплатонизм возглавлялся ЯМВЛИХОМ (IV в.) и, в отличие от Плотина, во-первых, уже давал в систематической форме диалектику древней мифологии, а во-вторых, огромное и преимущественное внимание обращал уже на практически-культовую сторону философии, изъясняя сущность и методы пророчества, чудотворения, ведовства, оракулов, мистерий, астрологии и внутреннего экстатического восхождения в сверхчувственный мир. Другие имена, сюда относящиеся, — Феодор Азинский, Сопатр, Дексипп.

3) Пергамский неоплатонизм, основанный Эдесием Каппадокийским, широко представлен для нас в произведениях императора Юлиана (IV в.) и некоего Саллюстия (многочисленные прочие имена из этого направления дошли до нас без соответствующих философских произведений). От сирийского неоплатонизма пергамский отличается только географически, потому что по существу это есть философия Ямвлиха. В дальнейшем, в связи с крахом реставрации язычества у Юлиана, начинают выясняться весьма ограниченные возможности философского развития неоплатонизма, которые чем дальше, тем больше движутся по путям комментирования Платона и Аристотеля.

4) Афинский неоплатонизм был основан Плутархом Афинским, продолжен СИРИАНОМ АЛЕКСАНДРИЙСКИМ и возведен на небывалую высоту ПРОКЛОМ из Константинополя. Другие, тоже весьма крупные, представители афинского неоплатонизма — МАРИН из Самарии, Исидор, ДАМАСКИЙ и СИМПЛИКИЙ.

Все они — V в.; как и 5) александрийский неоплатонизм, уже всецело погруженный в комментаторство Платона и Аристотеля, причем с усилением объективного, отчасти эклектического подхода и ослаблением плотино-ямвлихо-прокловской линии. Сюда относятся: Гипатия (ее комментарии до нас не дошли), Синесий Киренский (гимны, песни, речи, письма, трактаты), Гиерокл (коммент. к неопифагорейским «Золотым стихам»); Немесий, епископ Эмесский (трактат «О природе человека»); Гермий (его коммент. на диалоги Платона «Федр» и «Филеб» стоят еще на позиции Ямвлиха и Прокла и отличаются необычайной глубиной и проницательностью); Аммоний (коммент. на «Введение» Порфирия, на трактаты Аристотеля — «Категории», «Об истолковании» и «Первая аналитика» и трактат «О судьбе»), Филопон (коммент. на «Метафизику» Аристотеля и «Арифметику» Никомаха; трактаты «О творении мира» и «О вечности мира»), Асклепий (коммент. на «Метафизику» Аристотеля), ОЛИМПИОДОР МЛАДШИЙ, Элий (коммент. на «Введение» Порфирия и «Категории» Аристотеля), Давид (коммент. на «Введение» Порфирия), Стефан (коммент. на трактат Аристотеля «Об истолковании»).

Начиная с Аммония, — это деятели VI в. и начала VII в., причем Стефан Александрийский со своим интересом к традиционным античным наукам является не только последним александрийцем, но уже переходным звеном к средневековым теориям наук. В связи с разочарованием в возможности реставрации политеизма и в связи с ростом объективного подхода к Платону и Аристотелю получили

доступ в школу неоплатоников и христианские мыслители (Синесий, Немесий). Существовали еще и **б)** неоплатоники латинского Запада, выступавшие параллельно с развитием греческого неоплатонизма, тоже постепенно приходившие к активной критике Платона и Аристотеля и близкие к светской науке и литературе, — Корнелий Лабеон (фрагменты), Халкидий (перевод платоновского «Тимея» и коммент. к нему), Марий Викторин, МАКРОБИЙ, Фавоний Эвлогий, МАРЦИАН КАПЕЛЛА, БОЭЦИЙ. В 529 г. император Юстиниан запретил изучение языческой философии и распустил платоновскую Академию в Афинах, бывшую последним оплотом языческого неоплатонизма. Дамаский, Симпликий и др. неоплатоники эмигрировали в Персию ко двору Хозроя II, который казался им покровителем философии, но в 531 г. вернулись обратно в Грецию в связи с мирным договором между Персией и Византией. В дальнейшем, в связи с крушением античного мира вообще, неоплатонизм стал бурно проявлять себя уже за пределами античности.

Здесь неоплатонизм столкнулся со своим очень сильным врагом, именно монотеизмом. Последний тоже использовал его для своих целей, как только это было возможно. Однако подобного рода использование могло быть только строго ограниченным, поскольку монотеистическое богословие тоже нуждалось и в концепции идеального мира, и в теории воплощения идеи в материи, и в обосновании бессмертия души, и в символическом истолковании действительности. Системы эти, однако, были диаметрально противоположны одна другой и непримиримо враждебны. Монотеизм нуждался, прежде всего, в обосновании личного абсолюта. Неоплатонизм, наоборот, под абсолютом понимал вполне безличное Единое. Монотеизм должен был доказывать противоположность Бога и мира, что и делалось на основании теории творения. Неоплатонизм, наоборот, учил об эманациях, т. е. об истечении божества в мир, так что мир оказывался тем же самым Богом, но только на известной ступени его развития. Творение мира из ничего, которое было основной догмой монотеизма, никак нельзя было обосновать средствами неоплатонизма, потому что как бы неоплатонизм ни ставил низко материю, он всегда тяготел к теории вечности материи, а следовательно, и вечности мира. В этих условиях использование неоплатонизма в целях монотеизма могло быть только ограниченным, поскольку всякая религия нуждается в теории идеального мира, а неоплатонизм как раз и давал такую теорию. Но, давая теорию идеального мира, он, ввиду безличия античного неоплатонизма, всегда тяготел к пантеизму, т. е. к устранению субстанциального различия между Богом и миром, и шел разве только на иерархию божественного мира, т. е. в конце концов на иерархичное толкование того же самого мира и его материи. Вот почему увлечение неоплатонизмом дальше известной границы всегда приводило монотеистическую теорию либо к ее существенной деформации, либо прямо к ее катастрофе. И вот почему исторически неоплатонизм в течение Средних веков и Возрождения неизменно оказывался передовой теорией, для которой монотеистическая концепция, будь то Библии, будь то Корана, будь то Талмуда, всегда оставалась, самое большее, наивной, детской фантазией или простонародным суеверием.

2. Неоплатонизм в Средние века

В IX—X вв. появился целый ряд 7) АРАБСКИХ неоплатоников на Востоке, и прежде всего АЛЬ-ФАРАБИ и АВИЦЕННА. У них под новыми названиями проводилось типичное неоплатоническое учение о триаде, эманациях и космосе; однако в связи с монотеизмом мир идей и весь Ум трактовались теперь как достояние единого и личного Бога.

До некоторой степени к ним примыкал на Западе испанский араб 8) АВЕРРО-ЭС (XII в.), но с весьма сильным уклоном к учению о вечности мира, эмпиризму, с отрицанием бессмертия души и с большим использованием натуралистически понимаемого Аристотеля. Арабский неоплатонизм весьма успешно боролся с официальной догматикой Ислама и в этом смысле был здесь, несомненно, передовым течением. Коран был для него только народной символикой, мешавшей чисто философскому и, с его точки зрения, научному мышлению. В конце концов у Аверроэса получалась почти атеистическая концепция божественного разума. Э. Ренан в книге «Аверроэс и Аверроизм» (Киев, 1902, с. 85) так характеризует это учение Аверроэса: «единосущность разума обозначает не что иное, как всеобщность принципов чистого разума и единство психологической организации всего человеческого рода...», «Бессмертие разума означает бессмертие человеческого рода... Человечество непрерывно живущее — таков, по-видимому, смысл аверроистической теории о единосущности разума... Бессмертие деятельного разума есть, таким образом, не что иное, как вечное возрождение человечества и непрерывность цивилизации». Другими словами, неоплатонизм Аверроэса был по сравнению с Кораном прогрессивной теорией, которая подкапывалась под самый монотеизм ислама.

То же самое нужно сказать и об 9) ЕВРЕЙСКОМ неоплатонизме, который ярче всего представлен ИБН-ГИБЕРОЛЕМ (другое его имя — Авицеброн), испанским евреем XI в., который пытался объединить монотеизм Библии и Талмуда, включая учение о воле Бога вместо его мышления, с неоплатоническим учением об эманациях, что, конечно, было невозможно ввиду того, что учение о творении из ничего было прямо противоположным теории эманационного истечения всего существующего из персоналистски понимаемого божества.

Элементы неоплатонизма указываются исследователями и в 10) КАББАЛЕ, еврейском философском своде древнего происхождения, получившем окончательную форму во второй половине Средних веков. Здесь еще больше свободной мистики и пантеизма. Неоплатоничны в Каббале: учение об Эн-Соф («Не-нечто»), ничем не отличное от традиционного неоплатонического единого; теория эманационной иерархии, трехступенной с тройным разделением каждой ступени; теория Адама Кадмона, или Ацилут, как мира первообразов; ослабление первоединства до степени темной и злой материи; теория предсуществования душ, их переселения и перевоплощения, их восстановления.

Где тут монотеизм, сказать трудно. Даже и европейский аристотелик Моисей Маймонид (XII в.), вопреки всякому Аристотелю, трактовал первоединое совершенно апофатически, хотя и делал из этого номиналистические выводы.

Арабско-еврейского происхождения были и 11) некоторые трактаты, появившиеся в латинском переводе в христианском мире на Западе во второй половине Средних веков, как, напр., «Богословие Аристотеля» (ряд эксцерптов из IV—VI «Эннеад» Плотина), или «Книга о причинах» (ряд эксцерптов, а большею частью и просто переводы из «Элементов богословия» Прокла, сделанные Домеником Гундисалином в XII в.). Здесь тоже господствует учение об эманации последовательно убывающих ипостасей из непознаваемого первоначала.

Что касается ХРИСТИАНСКОГО неоплатонизма, то сначала необходимо упомянуть Иоанна Филопона (VI—VII вв.), критиковавшего неоплатонизм в лице Прокла и защищавшего философию Платона и Аристотеля, и притом не с богословской, но с чисто научной точки зрения, к тому же считая Платона учеником Моисея. Вместе с учеником Иоанна Филопона Стефаном Александрийским этот умеренный неоплатонизм начинает весьма настойчиво входить в русло христианской византийской мысли, которая в дальнейшем уже редко расстается с платонизмом и с неоплатонизмом

Непосредственными предшественниками византийского неоплатонизма необходимо считать писателя IV в. Исихия Иерусалимского (О трезвении и молитве. М., 1912) с его учением о световом восхождении, а также противоарианских деятелей того же века Афанасия Александрийского (см.: *И. В. Попов*. Религиозный идеал Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904), Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, давших обстоятельные диалектические концепции христианского учения о Боге, уходящие корнями еще в раннюю патристику (ср.: *И. В. Попов*. Идея обожения в древне-восточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. ХСVII. С. 165—213).

В самой яркой форме неоплатонизм проявился в Византии в том собрании нескольких трактатов и писем, которое известно под именем 12) «АРЕОПАГИТИК» (V—VI вв.), где на основе философии Прокла дается соответствующая переработка христианского учения с выдвиганием на первый план типичных неоплатонических теорий непознаваемого и именуемого первоначала в световой природе ума, световых эманаций из первоначала, о заполнении расстояния между этим последним и землей, диалектической иерархией бесплотных сил и символической интерпретацией всей и церковной и светской жизни.

Русские переводы Ареопагитик: «О божественных именах». Буэнос-Айрес, 1957. «О небесной иерархии». М., 1898⁶; «О церковной иерархии» («Писания св. отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения» I 9—262. СПб., 1857); «О таинственном богословии» («Христианское чтение», 1825, XX); «Письма Дионисия Ареопагита» («Христианское чтение», 1825, XIX; 1838, IV; 1839, I). Полный французский перевод: *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Trad. par M. De Gandillac. Paris, 1943. (ср. W. Völker. *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden, 1958, *Вл. Лосский*. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. Сб. по археологии и византиноведению, изд. ин-том им. Кондакова, III. Прага, 1929, с. 133—144).

Ареопагитики имели огромное распространение в Средние века, и прежде всего на востоке христианского мира, особенно у Максима Исповедника (580—662), который их комментировал (*Patr. curs, compl., ed. Migne, Ser. Gr., vol. 4*, где как раз содержится комментарий на Ареопагитики; соч. самого Максима Исповедника там же, *vol. 90—91*); «Тайноводство» переведено в указанном выше издании «Писания св. отцов и учителей Церкви...». Подвижнические слова в вопросах ученика и ответа старца. Добротолюбие, т. III. М., 1900, с. 149—176); «Сто слов о любви» (Там же, с. 177—246). Ср.: С. Л. Епифанович. Материалы к изучению жизни и творений Максима Исповедника. Киев, 1917. *Корн. Кекелидзе*. Сведения грузинских источников о преподобном Максиме Исповеднике (Труды Киевской Духовной Академии, 1912, т. III, кн. 9, с. 1—41; кн. 2, с. 451—486; и отдельно, Киев, 1912).

Одновременно с Максимом Исповедником в Византии появился другой вариант неоплатонизма, принадлежащий Иоанну Лествичнику, который сильно приблизил классическую неоплатоническую концепцию к идеалам стоицизма и даже кинизма (*Иоанн Лествичник*. Лествица. М., 1862, 1909). В XI—XII вв. мы находим в Византии новую волну неоплатонизма с традиционными для него учениями об Уме и Едином, а также и о световом восхождении человека в состояние духовного восторга. Таковы Симеон Новый Богослов («Слова», I—II. М., 1879—1892. «Божественные гимны», Сергиев Посад, 1917; «Деятельные и богословские главы» в «Добротолюбии», 1900, т. V, с. 9—64. *Syméon le nouveau théologien, Catéchèses*. 1—5. *Intr. texte crit. et notes par B. Krivocheine. Trad. par J. Paramelle. Ed. du Cerf, 1963*) и Каллист Катафигиот (*Migne, S<er>. Gr., 147, col. 833—941*. Каллист Катафигиот. Добротолюбие, IV, М., 1793).

Гораздо более светский и рационалистический неоплатонизм у Михаила Пселла (1018—1096), который даже обвинялся в пристрастии к древнему эллинизму (см. лит.). В XIV в. — новый и сильный подъем неоплатонизма, представителями которого на этот раз явились так называемые исихасты («безмолвники»), проповедывавшие во главе с Григорием Паламой (*Migne, Ser. Gr., vol. 150, 151*. Аскетические писания. Добротолюбие, т. V, с. 277—304; Десятословие по христ. законополож., с. 305—313; О священнобезмолвствующих, с. 314—323; О молитве и чистоте сердца, с. 324—328; *en. Арсений*. Св. Григ. Паламы три творения, доселе не бывшие изданными. Новь, 1895. *И. И. Соколов*. Св. Григ. Палама, его труды и учение об Исихии. СПб., 1913) мистическое молчание как путь восхождения к непознаваемому первоначалу вместе с традиционным платоно-аристотелевским учением о сущности и энергии. Здесь очень важны также имена Григория Синаита (*Migne. Ser. Gr., vol. 150, col. 1240—1336*. «Главы о заповедях и догматах» в «Добротолюбии», т. V, с. 197—234. Наставление безмолвствующим, там же, с. 235—258) и Николая Кавасилы (*Migne, там же, col. 368—727*). Русские переводы: Николая Кавасилы семь слов о жизни во Христе. М., 1874. Николая Кавасилы изъяснение божественной литургии. СПб., 1857 (а также в указ. выше Писан. св. отц. и учит. Церкви etc., т. III, с. 287—426). Ср.: еп. Алексей (см. лит.), еп. Порф. Успенский. История Афона, ч. III, отд. 2. СПб., 1892 (об исихазме XXXII—XLIV, 211—217). О византийском платониз-

ме вместе с переводом актов Константинопольского собора 1351 — у А. Ф. Лосева. Очерки античного символизма и мифологии, I, 1930, с. 844—883.

Таким образом, восточнохристианский, византийский, православный неоплатонизм предстает перед нами по крайней мере на шести разных ступенях:

- а) подготовка и переход от языческого неоплатонизма к христианскому (Иоанн Филопон и Стефан Александрийский и предвизантийский неоплатонизм — Исихий Иерусалимский, Афанасий Александрийский, Григорий Богослов и Григорий Нисский);
- б) основа (Ареопагитики);
- в) первая философская разработка (Максим Исповедник, а также стоический и кинический вариант у Иоанна Лествичника);
- г) рационалистический уклон от ортодоксального неоплатонизма и симпатия к древнему эллинизму, предвещающие собою будущий возрожденский платонизм (Михаил Пселл);
- д) учение о световом восхождении (Симеон Новый Богослов, Каллист Катафигиот);
- е) закрепление этого учения при помощи диалектики непознаваемой сущности и познаваемой световой энергии, или закрепление византийского неоплатонизма (мистики XIV в.).

Относительно исихастов необходимо сказать еще то, что их неумолимая диалектика сущности и явления, которую они разрабатывали неоплатонич<ескими> методами, получила особенное заострение в связи с борьбой против них Варлаама и Акиндина. В противоположность старому монизму паламитов, основанному на эманационном неоплатонизме, варлаамиты проповедовали полную непознаваемость сущности и обусловленность явления только благочестивым субъективным состоянием человека. В дальнейшем в связи с ослаблением чувства субстанциально понимаемой сущности варлаамиты тяготели к позитивизму и материализму, что является яркой противоположностью историко-философского процесса на Западе. Как мы увидим ниже, немецкая мистика XIV в. тоже пыталась разорвать сущность и явление; но она также самое сущность погружала в недра человеческого субъекта.

Поэтому, если византийский неоплатонизм, разваливаясь, переходил к позитивизму и материализму, то западный неоплатонизм в связи со своим расслоением переходил к индивидуализму и субъективизму. Такова яркая противоположность Востока и Запада, сказавшаяся на истории средневекового неоплатонизма, и особенно в его конце, накануне Возрождения.

Весьма сильным течением в христианском неоплатонизме оказалась **13) ГРУЗИНСКАЯ** философия в лице, особенно, Иоанна Петрици (ок. 1055—1130) с его трактатом «Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадокха» (перев. И. Д. Панцхава, Тбилиси, 1942).

В западном христианском мире неоплатонизм тоже был весьма распространен. Он глубоко представлен уже у **14) АВГУСТИНА**, которому, несмотря на его горячую приверженность к христианской догматике, удалось весьма существенно

использовать основные неоплатонические теории. А так как в Средние века вообще мало отличали платонизм от неоплатонизма, то в известной мере платонические черты можно наблюдать и у таких ортодоксальных философов католической церкви, как АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ, не говоря уже о ПЕТРЕ АБЕЛЯРЕ, БОНАВЕНТУРЕ или ФОМЕ АКВИНСКОМ. Так, например, онтологическое доказательство бытия Божия у Ансельма несомненно почерпнуто из неоплатонических источников, поскольку оно основано на выведении бытия Божия из существующего человеку понятия наивысшего существа, а в неоплатонизме — как раз на первом плане учение о тождестве бытия и мышления.

Некоторые из западных ортодоксов так и назывались платониками — например, Абельяр Батский, Бернард Шартрский, Вильгельм Конхезий или Вальтер из Мортани (первая половина XII в.), и даже проводили самую настоящую неоплатоническую триаду (Бернард Шартрский).

От этого ортодоксального католического учения резко отличается философская система 15) ИОАННА СКОТА ЭРИГЕНЫ (IX в.), который переводил «АРЕОПАГИТИКИ» на латинский язык, был близок к Оригену и Максиму Исповеднику, но пользовался неоплатоническим учением настолько интенсивно, что впадал в прямой пантеизм, а его главное сочинение даже было осуждено церковью. Однако еще во второй половине XII в. и в первой половине XIII в. у Эригены были весьма прямолинейные последователи — Амальрих Шартрский и Давид Динантский, тоже осужденные церковью за свой пантеизм.

В том же XIII в., наряду с ортодоксальным томизмом, неоплатонизм тоже весьма успешно пытался философски оформлять христианское учение. В некоторых, и притом значительных, пунктах своего учения уже 16) АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ был настоящим неоплатоником. Но известен также и целый ряд его прямых учеников по неоплатонизму, таких как Ульрих Страсбургский, Вильгельм из Мёрбеке в Брабанте (переведший «Элементы богословия» Прокла), Дитрих Фрейбергский (Саксония), Бертольд Мосбургский (написавший коммент. к указанному трактату Прокла и проявивший огромный интерес к естествознанию).

К ним примыкает весьма яркий неоплатоник ВИТЕЛО из Лигница*^[1]* (Силезия) и знаменитый РОЖЕР БЭКОН, тоже, несмотря на свои гилозоистические настроения, а может быть и благодаря им, соединявший платонические концепции с математическим естествознанием, явившись предшественником своего знаменитого однофамильца XVI в., а тем самым и расцвета математического естествознания в XVII в.

Несомненно, вопреки своему томизму, сильно преувеличенному у исследователей, знаменитый итальянский поэт Данте (1265—1321) тоже находился под сильным влиянием Альберта Великого и его неоплатонических учеников XIII в., а также под влиянием указанной у нас выше книги «О причинах», что особенно заметно и в космологии Данте, и в его учении о Свете, и в его психологии.

[¹ Ныне более употребительное: Легница. — Е. Т.-Г.].

Таким образом, неоплатонизм западного христианства был настолько огромной силой, что вполне равнялся с официальной догмой и часто даже побеждал ее, иногда оставаясь в рамках церковного учения, но большею частью находясь в резком противоречии с нею; а к концу Средневековья появился новый мощный взрыв неоплатонизма в 17) немецкой мистике XIV в. у МЕЙСТЕРА ЭКХАРТА, Иоанна Таулера, Генриха Сузо, Иоанна Рейсбрука и в анонимном трактате «Немецкое богословие». В течение всего Средневековья неоплатонизм был почти неизменным спутником монотеизма. Но спутник этот был весьма опасен и непостоянен, часто отличаясь коварством и даже вероломством. Ареопагитикам Иоанну Петрици и византийским богословам более или менее удавалось использовать неоплатонизм без существенного вреда для себя. Однако у арабов и евреев, а также и в западном христианстве неоплатонизм часто приводил к прямому пантеизму и субстанциальному неразличению Бога и мира. Августин и ортодоксальные аристотелики в католицизме убереглись от неоплатонизма только в результате больших усилий ума и часто даже благодаря вполне механическому отсечению неоплатонических методов там, где они должны были бы иметь у них место. Например, хотя Фома и перевел «Ареопагитики», подвергал их анализу и многое у них заимствовал (ареопагитские проклизмы Фомы уже не раз подробно изучались), все же для средневекового томизма главным авторитетом логики был Аристотель; а платонизм в онтологии существенно сдерживался Боэцием, Августином и вообще библейским мировоззрением. Натурфилософию часто строили по «Тимею» Платона и Макробию; и Абеляр, правда, с большой опасностью для церковной догмы, возводил догмат о троичности к «Тимею» и даже герметизму; учение «Тимея» о демиурге легко подвергалось христианизации. Фома же попросту изгонял учение об эманациях, и теорию света многие аристотелики считали только благочестивой метафорой. Однако Эригена на путях неоплатонизма, как мы уже видели, пошел еще дальше и, собственно говоря, ликвидировал монотеистическую основу церковной догмы.

А то, что сделал неоплатонизм у немецких мистиков XIV в., превосходит даже всякий пантеизм. Они учили о различиях в неразличимом божественном первоначале так, что появление этих различий совпадало с появлением мира, таким образом Бог и мир ничем существенным у них не отличались друг от друга. Что же касается внутренней основы человеческого духа, которая обнажается только в условиях мистического созерцания, то эта основа объявлялась совершенно тождественной с божественным первоначалом, так что не только один Христос считался Сыном Божиим, но и каждый человек тоже объявлялся Сыном Божиим, и не в каком-нибудь переносном, а в самом буквальном смысле слова, т. е. по самой своей субстанции.

Читая проповеди Мейстера Экхарта, мы самым ошутительным образом наталкиваемся здесь на отдаленное предвозвестие кантовского субъективизма, в котором Бог как принцип единства мира объявлялся только нашей субъективной идеей, порожденной субъективным разумом человека без всякого соответствия

какой-нибудь объективной реальности, а только ради придания цельности всем субъективным порождениям человека вообще.

Поэтому историк философии не будет очень удивлен, если узнает, что платонизм и неоплатонизм по крайней мере трижды подвергались анафеме — на V Вселенском соборе (553) и на двух поместных соборах в Византии (1076, 1351). С постановлениями этих соборов можно познакомиться в русском переводе по книге А. Ф. Лосева «Очерки античного символизма и мифологии», т. I. М., 1930, с. 844—883.

3. Неоплатонизм в эпоху Возрождения.

Нечего и говорить о том, что неоплатонизм в эпоху Возрождения мог только еще более осмелеть. Насколько можно судить, единственной формой неоплатонизма, не порвавшей с церковной догмой, был только неоплатонизм **18) НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО** (XV в.). Но и этот философ давал настолько четкие и не зависящие от теологии диалектические концепции, что его имя стало занимать почетное место в истории диалектики даже с марксистской точки зрения, а математические концепции этого философа явились прямым предшествованием дифференциального и интегрального исчисления XVII в. Один исследователь (*H. Schwarz*. *D<er> Gottesgedanke in d<er> Gesch<ichte> d<er> Philos<ophie>*. Heidelb., 1913, S. 459–500) совершенно правильно понимает Бога Николая Кузанского как «абсолютный дифференциал». Кроме того, со страниц произведений Николая Кузанского тоже определенно веет насыщенным пантеизмом, хотя сам философ всячески этого боялся и принимал против этого всевозможные меры.

19) ГЕМИСТ ПЛЕФОН [Плетон] и **МАРСИЛИО ФИЧИНО** (XV в.) тоже старались согласовать свой неоплатонизм с христианским учением, но уже не были такими официальными богословами, как Николай Кузанский. Фичино удачно боролся с аверроизмом в защиту догмата о троичности и бессмертия души, переводил и комментировал Платона, Плотина и др<угих> греческих философов на латинский язык и тем самым заложил фундамент для их объективного истолкования. Но у него Платон, Плотин и Прокл являются предметом уже не средневекового, а новоевропейского романтического восторга; и все неоплатонические концепции подвергаются у него мягкой поэтизации, свидетельствующей скорее о любви историка к своим историческим предметам независимо от их объективной ценности, чем о фанатизме религиозного догматика.

Дальнейшим шагом секуляризации неоплатонической теории является **20) итальяно-немецкая натурфилософия эпохи Возрождения**, повернувшая в целях более последовательного пантеизма к досократовскому гилозоизму, использовавшая старые методы астрологии и магии с последовательно выставившим отсюда математическим и эмпирическим естествознанием, с учением о вечности живой материи, с открытой борьбой против церкви и против официального аристотелизма. Сюда относятся знаменитые имена **ПАРАЦЕЛЬСА**, **КАРДАНО**, **ТЕЛЕЗИО**, **ПАТРИЦЦИ**, **КАМПАNELЛЫ**, **ДЖОРДАНО БРУНО** и **Якоба Бёме**. Уже Плефон и М. Фичино объединяли христианство с другими религиозными верованиями в

одну древнюю мудрость, но христианство было для них все-таки важнее. Что же касается Рейхлина, Патрици и Пико делла Мирандола, то в своем объединении христианства с герметизмом, Сивиллиными оракулами и даже Каббалой они заходили слишком далеко, стирая всю оригинальность христианства.

Августиновский неоплатонизм через анонимное «Немецкое богословие» эволюционировал к Лютеру, Цвингли, Сервету и вообще к 21) мировому движению ПРОТЕСТАНТСТВА.

В конце концов, в результате максимальной рационализации своих основных категорий неоплатонизм пришел к открытиям 22) КЕПЛЕРА и ГАЛИЛЕЯ в области астрономии, а также ЛЕЙБНИЦА и НЬЮТОНА в области математического анализа.

Общее и притом весьма ценное освещение проблем платонизма и неоплатонизма в период Возрождения с множеством интересных, глубоких историко-философских наблюдений дает E. Cassirer (*Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance*. Lpz.; Berl., 1927). Кеплер и Галилей в буквальном смысле слова являются диалектическим узловым пунктом перехода антично-средневекового неоплатонизма к естествознанию Нового времени: находящееся у них в центре вселенной Солнце одушевлено и является для всего космоса единственным источником света, одушевления и жизни; планеты вокруг него либо имеют собственные души, либо получают их от Солнца; Солнце управляет космосом при помощи числа и гармонии; число не получается просто из опыта, но в порядке платоновской анамнезы возникает в человеке из объективного духа или ума, точнейшим образом, однако, согласуясь с материей; а с ослаблением спекулятивного пантеизма одушевленность превращается во всеобщее движение, число в принцип математической закономерности движения, и вся природа — в материю, благоустроенную в силу имманентно ей присущей математической закономерности. И стоило только всеобщее одушевление понять как всеобщее тяготение, а представление Николая Кузанского о дифференциале и интеграле применить к силовому становлению материальных вещей, взятых вне субстанциальных и объективных идей спекулятивной теологии, как уже тем самым получался математический анализ Лейбница и Ньютона.

Тайну неоплатонического происхождения дифференциального и интегрального исчисления, а следовательно, и связанного с этим математического естествознания приоткрывает НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ почти в каждом своем трактате, КЕПЛЕР в «*Harmonia mundi*» (1619) и особенно ДЖ. БРУНО в трактате «О причине, начале и едином» (1584).

Из Николая Кузанского можно привести трактаты «Об ученом незнании» (I 4—6 — о максимуме и минимуме, 10—21. 23 — о математической бесконечности, вся II книга — о применении этой бесконечности к миру; «Об Уме» (гл. VI—VII — о живом числе и вечной потенциальности материи, IX — о становлении точки) и, особенно, «О бытии-возможности» (где ощутительно заложены начала математического анализа на основе соответствующего учения о божестве). Все эти трак-

таты переведены в издании: Избранные философские сочинения Николая Кузанского. М., 1937. Возникновение понятия бесконечно малого у Николая Кузанского на основе платоновского учения об отношении Бога к миру обсуждает *E. Cassirer*. D<er> Erkenntnisproblem in d<er> Philos<ophie> und Wissensch<aft> d<er> neuer<en> Zeit. Bd. I. Berl., 1922, S. 43—45, 32—34, в связи с чем о значении Николая Кузанского в истории математики — *M. Cantor*. Vorles<ung> über Gesch<ichte> d<er> Mathematik, 3 Aufl. Bd 1, Lpz., 1907 (ср. начатки учения о дифференциале у Кардано — *Cassirer*, op. cit., S. 266 ff.). О платоническом происхождении концепции нового учения о научно обоснованном опыте у Кеплера и в связи с этим об онтологически-математическом конструировании у него понятия в связи с законами непрерывного становления — *Cassirer*, op. cit., S. 336—338, 351 ff., 374 ff. Из того же платонического источника вытекает и учение Галилея о взаимопревращаемости древних правильных геометрических тел и замена обывательского учения о неподвижных субстанциях подвижными функциями и соотношениями (ср.: *Cassirer*, op. cit., S. 416—418 ff.).

Л. Ольшки (История научной литературы на новых языках, т. III. М., <1933,> с. 112 и сл.) прекрасно показал зависимость Галилея от Платона не в смысле отдельных научных концепций, но в смысле общей научной методологии, когда измерения, исчисления и взвешивания приобретают свою подлинную значимость в условиях идеальной обобщенности, которую Платон на своем языке называл миром идей, так что по своему духовному складу Галилей — «платоник», и поэтому «для него, как и для всех гуманистов, Платон был учителем и образцом сочетания истины и красоты» (там же, с. 119 и сл.). В своем сводном труде (*Г. Галилей*. Диалог о двух системах мира, Птолемеевой и Коперниковой. М.; Л., 1948) математический мир естествознания, охватывающий все бесконечные просторы Вселенной, Галилей изображает в виде «гармонической красоты космоса, как она раскрывается перед мыслящим по-коперникански человеком» (там же, с. 231).

Однако наилучшим символом перехода от неоплатонизма к математическому естествознанию Нового времени все же остаются сочинения Дж. Бруно. Их философский и поэтический стиль великолепно изображен у того же Л. Ольшки в указ. соч., с. 5—45, который талантливо вскрыл возвышенную, не всегда продуманную, но всегда риторически приподнятую романтику Бруно, хотя Ольшки и понимает философскую концепцию Бруно слишком элементарно, а именно как примитивный анимизм. В указанном выше трактате Бруно дает безукоризненное изложение неоплатонической триады (Диалоги. М., 1949, с. 202—210), а также трактует о полной бесформенности чистой материи (с. 228—232) вместе с учением о субстанциальном единстве формы и материи (с. 235—237), так что относительная возможность материи оказывается вполне тождественной с абсолютной возможностью первоединого (с. 241—270). Поэтому у Бруно получается, что Аристотель плох вовсе не только тем, что он был раньше абсолютным авторитетом и мешал своими умозрительными схемами, но, самое главное, тем, что он слишком принизил и ослабил платоновские идеи-числа, смешавши их с бес-

форменной материей как с субстратом, в результате чего оказалось невозможным ни использовать математические числа во всей их универсальной значимости, ни восстановить материю во всем ее непрерывном становлении и во всей ее математической закономерности (с. 268—269 — критика аристотелевой перманентности, с. 278 — критика непонимания абсолютного единства у Аристотеля, с. 249 — блестящая характеристика платоно-аристотелевской материи, с. 262 — протяженность — не единственное свойство материи, с. 263 — о двух материях у Плотина). Здесь отчетливо показаны как раздельность материи и идеи, сохраняющая в нетронутом виде мощностъ и той и другой, так и их тождество, объединяющее математическую теорию и чувственное наблюдение в одно нерушимое целое. Эти неоплатонические категории и методы, примененные к изучению коперниканской и физически бесконечной Вселенной, с огромной силой обрисованы в пятом диалоге указанного трактата, откуда нетрудно сделать и все выводы для учения о бесконечно малых, о пределе, о функциях, о дифференциале и интеграле, о неразрушимом единстве математики и естествознания, о диалектике максимума и минимума и вообще для всего того, что лежало в основе позднейшей науки периода Ньютона и Лейбница.

Историки философии хорошо поступают, выдвигая на первый план борьбу в эпоху Возрождения против Аристотеля. Но они часто забывают, что эта борьба велась в те времена с опорой на неоплатонизм. Тем не менее, кто хотел бы яснейшим образом представить себе соотношение идеи и материи в неоплатонизме, тот должен отдать себе строгий отчет в том, как теоретически решаемые уравнения оказываются закономерностями самой обыкновенной чувственно-наблюдаемой природы и как чувственные наблюдения природы сами собой наталкиваются на строго математические закономерности. Это равновесие теории и наблюдения возникает только благодаря полному тождеству идеи и материи, возможному только благодаря четкому их различению, а с другой стороны — только благодаря использованию неоплатонического учения об Едином как абсолютном тождестве всего во всем. На Платона и Плотина Бруно ссылается множество раз.

Из Бруно, как потом из Кеплера и Галилея, как раз и выясняется рационализированное использование неоплатонизма в эпоху Возрождения:

а) материя есть функция идеи, или, что то же, идея есть функция материи (для чего и необходимо не аристотелевское их смешение, но именно неоплатоническая абсолютная раздельность идеи и материи);

б) эти функции и их соотношения должны быть облечены в математическую форму, которая в условиях бесконечного и непрерывного изменения и приводила к учению о бесконечно малых, а тем самым и к функциональному взаимоотношению этих последних;

в) неоплатонические идеи продолжали представлять собой мир идей, но идей, понимаемых как комплексы отношений, формулировавших собою закономерности материальных отношений; наконец,

г) это функциональное взаимоотношение бесконечно малых (и тут уже во всей силе выступало новое мировоззрение) должно было применяться к непрерывной и однородной, а по времени и пространству бесконечной коперниканской Вселенной.

Кто не понимает ведущей здесь роли неоплатонизма, тот не понимает ни математического анализа, ни новейшего математического естествознания, ни новейшего инфинитезимального материализма в сравнении с античным, абсолютно расчлененным и взаимонепроницаемым атомизмом.

Историки философии слишком преувеличивают значение Демокрита для математики и математического естествознания эпохи Возрождения. Невозможность получить бесконечно малое из неделимого атома Демокрита заставило уже Э. Франка (*E. Frank. Plato und d<ie> sogenannten Pythagoreer. Halle, 1923. 1962*) считать бесконечно малое, получавшееся из протяженно-неделимых Демокрита, созданием не самого Демокрита, но так называемых пифагорейцев. Но это едва ли были пифагорейцы, поскольку они не владели понятием непрерывного становления или континуума. Подобного рода понятие было, конечно, только платоновским. Во всяком случае, Демокрита резко критикуют по данному вопросу и Аристотель (*De an. I 4, 409a 1—30*), и Секст Эмпирик (*Adv. math. III 28*). Не учитывает значение Платона в данном вопросе также и С. Я. Лурье (*Теория бесконечно малых у древних атомистов. Л., 1935*). Тем не менее сам же С. Я. Лурье (*Предшественники Ньютона в философии бесконечно малых // Исаак Ньютон. М.; Л., 1943, с. 82—94*) утверждает, что эта «пифагорейская» математика бесконечно малых, наличная у христианских богословов и даже у Фомы, перешла не только к Кавальери, но и к непосредственному учителю Ньютона — Барроу и в значительной мере определяла собою также и мысли Ньютона, далеко не сразу пришедшего к своим более точным формулировкам. Поэтому утверждение С. Я. Лурье о том, что «атомистика входит в моду у передовых философов начиная с конца XVI в.» (там же, с. 78), совершенно неверно.

Бруно, например, прямо критикует Демокрита, а если Демокритом где-нибудь здесь и пользуются, то либо ради механистического материализма (самому Демокриту отнюдь не свойственного), либо с пониманием атома как чего-то близкого к бесконечно малому (а для этого неоплатонизм со своим учением о материальном континууме был гораздо сподручнее, чем Демокрит со своими абсолютно дискретными атомами, не допускающими никакого своего внутреннего изменения).

Учение о бесконечно малых в результате постепенной рационализации платонической философии с ее вечным становлением идей-чисел остается непонятным многим исследователям или формулируется неточно. Так, можно было бы указать на статью С. Ф. Васильева «К вопросу о происхождении механических мировоззрений», М.; Л., 1935, с. 5—55. Таково изложение происхождения современной механики у А. Н. Крылова (*Галилео Галилей. Сб. ст. к 300-летию со дня смерти. Изд. Акад. наук. М.; Л., 1943, с. 57—68*), который, приводя аргументы Галилея против учения Аристотеля о движении, не знает, что аргументы эти платонического происхождения (ср. Л. Ольшки, т. III, с. 235). С другой стороны,

В. А. Фок в работе «Система Коперника и система Птолемея в свете общей теории относительности» (Ник. Коперник. Сборник статей к 400-летию со дня смерти. Акад. наук. М.; Л., 1947, с. 180—187) при помощи категорий современной механики обнаруживает сложность вопроса о выборе между Птолемеем и Коперником, причем главную роль играет здесь общая теория относительности, которую этот автор правильно называет «геометрической теорией тяготения». Эта последняя теория невольно рисуется данным автором в тонах, весьма напоминающих платоническую концепцию пространства, времени и движения. Больше всего, однако, дает внимательное перечитывание самих создателей современного математического естествознания. Не составляют никакого исключения из этого даже и труды такого трезвого мыслителя, как Галилей (например: Галилео Галилей. Соч., т. I. М.; Л., 1934); даже и самый стиль писаний Галилея обнаруживает склонность этого мыслителя к Платону (Ольшки, III, с. 133). О таких же произведениях, как Дж. Бруно «О героическом энтузиазме» (М., 1953), и говорить нечего.

Неоплатоническое происхождение философии Дж. Бруно тоже до сих пор мало кем учитывается. В. С. Корниенко (Философия Дж. Бруно. М., 1957, с. 8) среди правильно указываемых им источников для Бруно ничего не говорит о Платоне и Плотине, в то время как при изложении взглядов самого Бруно, несомненно, учитывает влияние этой мировой философии, правда, без отчетливой формулировки инфинитезимальных особенностей возрожденского материализма. Остается и до сих пор правильным суждение Л. Ольшки (История научной литературы на новых языках, т. III, с. 5) о том, что Бруно «влекла к себе мистико-поэтическая картина мира Плотина, ставшая основой его мышления», причем «воспитавшийся на мистике Плотина философ и автор самых грубых комедий эпохи Возрождения объединились в нем для совместной работы» (с. 7, имеются в виду шутовские выходки Бруно в его «Диалогах»). И Бруно находит нужным пользоваться даже языком Плотина, сравнивая, например, распространение мировой души по миру с распространением звука человеческого голоса (там же, с. 38). Комическое сравнение материи с женщиной у Бруно — тоже античного происхождения (Plat. Tim. 50 d., Arist. De gener. et corrupt. II 9; Phys. I, 9. Plot. III 6, 19). Но работа А. Х. Горфункеля «Джордано Бруно», М., 1965, несомненно, представляет собою некоторый шаг вперед в оценке неоплатонизма Бруно. Конечно, не может быть и речи о навязывании Бруно неоплатонизма в старом антично-средневековом смысле этого слова; и поэтому такие работы, как *J. Ch. Nelson. Renaissance theory of love. The context of Giordano Bruno's Eroici furori.* New York, 1958, не говоря уже о «магической» концепции английской исследовательницы *F. A. Jates. Giordano Bruno and the Hermetic tradition.* Lond., 1964, являются большим искажением историко-философской картины философии Бруно. А. Х. Горфункель (указ. соч., с. 70—167), правильно отрицая неоплатонизм Бруно в чистом виде, все же пытается, в отличие от многих излагателей Бруно, формулировать этот неоплатонизм уже на новой, совершенно неузнаваемой ступени эпохи Возрождения, хотя инфинитезимальные особенности пантеизма Бруно всё же и у этого автора намечены недостаточно. Это — предмет будущих исследований.

4. Неоплатонизм в Новое время, кончая немецким идеализмом.

Основные направления новой философии тоже отнюдь не остались без влияния неоплатонизма.

Если мы возьмем 23) европейский РАЦИОНАЛИЗМ, то на неоплатоническое происхождение онтологического доказательства бытия Божия у августиновца ДЕКАРТА, а также на его *Cogito ergo sum* указывал еще П. П. Блонский (Философия Плотина. М., 1918, с. 307), куда нужно отнести также и рассуждение Декарта об ясности и отчетливости мышления как о критерии истины и о совпадении порядка и связи вещей с порядком и связью идей. На связь учения Декарта о человеке с Платоном и неоплатониками указывает В. Ф. Асмус (Декарт. М., 1956, с. 193), относительно же связи с ними Декарта в учении о душе и уме говорил И. И. Ягодинский (Философия Лейбница. Казань, 1914, с. 287). О том, что в исторических глубинах картезианства залегает философия Августина и неоплатоников, свидетельствует философия МАЛЬБРАНША, который только открыто и последовательно высказал то, что заглушевывал Декарт. О происхождении спинозизма из пантеистически и натуралистически обработанного неоплатонизма прекрасно рассуждает В. В. Соколов (Философия Спинозы и современность. М., 1964, с. 26—68), причем П. П. Блонский особенно подчеркивает значение для Спинозы августинизма Декарта и неоплатонизма Бруно и Каббалы. Монадологию Лейбница Куно Фишер (История нов<ой> философии, III. СПб., 1905, с. 359—363) напрасно связывает только с Платоном, Аристотелем и схоластиками, так как Лейбниц учит не просто об активно субстанциальных формах, но и о монадах как результате самосозерцания мирового ума и об отражении в каждой монаде всего бытия в целом. А это уже неоплатонизм. Но и без всякой метафизики математические и механические взгляды Лейбница с их происхождением из неоплатонизма прекрасно вскрыты у E. Cassirer'a (*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Marburg, 1902, S. 105—230).

Даже 24) европейский ЭМПИРИЗМ не обошелся без влияния неоплатонизма, а иной раз даже и без существенной с ним связи. Фр. Бэкон тоже учил об активно-субстанциальных формах вечных, неподвижных и образующих законы вещей, приходящих к обобщению подобно вершине пирамиды, что можно считать одним из лучших символов неоплатонизма (Нов<ый> Органон. Л., 1935, с. 198, 200, 202, 206, 235; О достоинстве и усовершен<ствовании> наук. СПб., 1874, с. 269—277). Беркли же только в начале своей деятельности давал поводы к субъективистским выводам, будучи в целом самым настоящим неоплатоником. И кто считает Беркли только эмпириком, тот просто не читал этого философа в целом. Это блестяще доказано П. П. Блонским в другой его работе, «Исторический контекст философии Беркли» (в сборнике: Г. И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и в Москве. М., 1916).

На основании точно приводимых цитат из Беркли Ленин пишет (Соч., т. 14, с. 17): «Беркли не отрицает существования реальных вещей! Беркли не разрывает с мнением всего человечества!.. Беркли не отрицает естествознания...» По Ленину, как и по самому Беркли, Беркли отрицает только существование материи как того начала,

откуда порождаются вещи. Вместо материи он признает объективно существующий дух, или божество, которое и создает в человеке идеи о вещах, и притом такие точные, что по содержанию они ничем не отличаются от вещей. «Выводя “идеи” из воздействия божества на ум человека, Беркли подходит таким образом к объективному идеализму: мир оказывается не моим представлением, а результатом одной верховной духовной причины, создающей и “законы природы”, и законы отличия “более реальных” идей от менее реальных и т. д.» (Ленин. Там же, с. 20). Комментируя учение Беркли о том, что идеи остались бы существовать как мысли Бога, даже если не было бы ни одного человеческого субъекта, В. Ф. Асмус пишет (I т. настоящей энциклопедии, с. 150): «Подобно своему старшему современнику — французскому идеалисту Мальбраншу, — Беркли учил о реальности вещей в уме Бога. Тем самым его учение сближалось с учением неоплатоников». Но тогда это не эмпиризм и не субъективизм, а самый настоящий неоплатонизм, хотя общая субъективистическая тенденция философии Нового времени и заставляла Беркли прибегать иной раз к тем или другим «проделкам» или «подделкам» (выражения Ленина), но эти тенденции Блонский как раз не учитывал. ЛОКК является эмпиристом только в учении о происхождении идей, в учении же об их познавательной ценности он всецело является рационалистом, а в учении об объективных качествах он — прямой неоплатоник. Ум пользуется прообразами для объединения идей (*Д. Локк. Избранные философские произведения*, т. I. М., 1960, с. 383 и сл.; в учении же о бытии Божиим, как это правильно указывается в примечании к с. 603, Локк только несколько модифицирует онтологическое доказательство Ансельма и Декарта; ср. о влиянии кембриджских неоплатоников на Локка в примечании 2 к с. 602).

Наконец, в докантовской философии в Англии существовало целое направление, которое так и называется — **25) КЕМБРИДЖСКИЙ** неоплатонизм, — Р. Кэворт (1618—1688), С. Паркер (1640—1688), Г. Мор (1614—1687), Дж. СМИТ (1618—1652), Н. Кульвервел (ум. 1651), Теоф. Гейл (1628—1678), Томас Гейл (1636—1702), Дж. Лид (1623—1704), Дж. Поредж (1607—1681), Фр. Ли (1661—1719), В. Лоу (1686—1761), Дж. Норрис (1657—1711), А. Колльер (1680—1732). Первое представление об этих неоплатониках можно получить по указанному сочинению Блонского (с. 92—95). Можно с полной уверенностью утверждать, что подобно тому, как Мальбранш проповедовал только последовательное августиновски-неоплатоническое картезианство, так и некоторые из кембриджских неоплатоников, и уж во всяком случае Колльер, были последовательными мальбраншистами. В этом контексте надо рассматривать и Беркли.

Что касается НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА, то **26)** учение КАНТА о разуме, основанное на самосозерцании разума, исключаящем всякое другое бытие, кроме бытия идей, когда эти идеи есть предельная полнота мышления, является также субъективистически обработанным неоплатонизмом. Неоплатонический характер философских исканий Фихте показан у Б. Вышеславцева (*Этика Фихте*. М., 1914, с. 230—245). Шеллинг является в полном смысле слова неоплатоником, включая диалектику мифологии и диалектику абсолюта, превосходящего собою субъект и

объект. Бытие и вся действительность как порождение самосозерцающего объективного духа являются единственным предметом философии Гегеля. Кроме того, Гегель был в Европе первым историком философии, который глубоко и адекватно изложил неоплатоников и правильно определил их место среди прочих систем философии (Гегель. Сочинения, т. XI, 35—74). Логицизм Гегеля находил для себя критику более или менее во всех странах. Но часто эта критика выходила далеко за пределы философии самого Гегеля и производилась с чуждых ему позиций. Положительное использование неоплатонизма в критике философии Гегеля мы находим, напр., у двух итальянских мыслителей, а именно в диалектически-теософском онтологизме А. Розмини (1797—1855), как это показал В. Эрн (Розмини и его теория знания. М., 1914, с. 220—277), и в положительно-историческом креационизме В. Джоверти (1801—1852), как это показал тот же В. Эрн в другой своей работе (Философия Джоверти. М., 1916, *passim*) в связи с использованием этим философом Платона, неоплатоников, Августина и Мальбранша.

5. Неоплатонизм и современность.

Вторая половина XIX в. в связи с ростом абстрактной метафизики, спиритуалистической или материалистической, оставалась более или менее глухой к неоплатонизму.

Однако конец века и первая половина XX в. опять были ознаменованы 27) новым расцветом неоплатонизма в разных странах, и притом в самом разнообразном виде. В России сильные неоплатонич<еские> элементы содержались в философии Владимира Соловьева, С. Н. Булгакова и С. Л. Франка. В Германии неокантианство, начавшее с логического анализа позитивной науки, постепенно приближалось к неоплатонизму, и тоже на почве учения о тождестве бытия и мышления и даже включая неоплатоническое сверхкатегориальное единство (особенно в теории Ursprungsurteil у Г. Когена и в последних трудах П. Наторпа). Неоплатонические элементы вошли также и в неогегельянство (В. Дильтей, Г. Глокнер, Р. Кронер). До некоторой степени сюда же можно отнести Николая Гартмана в Германии, Кроче и Джентиле в Италии, Болланда в Голландии, Стерлинга, бр. Кэрдов, Грина, Брэдли, Мак-Таггарта, Коллингвуда в Англии и Ройса в США. Из гуссерлианства уже давно сделали платонические выводы М. Шелер, многие неотомисты и почти все современные западногерманские философы. Платонические и неоплатонические корни нетрудно обнаружить в современной американской философии, особенно в неореализме А. Уайтхеда и Д. Сантаяны, а также у так называемых критических реалистов, американских и французских персоналистов. Наконец, если говорить о современном мировоззрении, то платонизм и неоплатонизм свили для себя прочное гнездо также и у многих 28) ЕСТЕСТВЕННИКОВ, напр., у таких современных ведущих физиков, как Гейзенберг и Шредингер. W. Heisenberg в своей работе *Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre* (Naturwissenschaft, 1958, 45, S. 227—234) указывает на поразительную аналогию современного учения о квантовании энергии с учением Платона в «Тимее» о правильных

многогранниках, которые являются не самой материей, но именно только ее структурой, несущей с собою все динамические возможности ее оформления. Согласно известному закону Эйнштейна $E = mc^2$, где E — энергия, m — масса, c — скорость света, энергия и материя являются понятиями коррелятивными, т. е. энергия переходит в материю, а материя в энергию в противоположность учению Демокрита о взаимонепроницаемости и вечной неизменности метафизически отдельных атомов. По Платону (Phileb. 25 C — 26 B; Tim. 52 D — 53 B), как и у древних натурфилософов, в начале мыслится полный хаос элементов, который превращается в космос только «эйдосами» и «числами» (Tim. 53 B), где «эйдос», конечно, не есть отделенная от материи идея, а ее структура, ее действенная, и притом квантовая, энергия. Согласно Эйнштейну, материя есть не что иное, как геометрия, каковое учение можно сопоставлять с Платоном при учете субстанциальности материи, когда сущность и становление существуют вместе как единое целое, как ставшая сущность (Phileb. 27 B). Правильные геометрические тела «Тимея» есть кванты энергии, если вместе с Платоном и современной физикой признавать взаимную превращаемость элементов, заменяя треугольники, из которых состоят геометрические тела «Тимея», соответствующими уравнениями математической физики и материю понимать как сгущение элементов.

Более подробно о совпадении новейшей физики с платоновским «Тимеем» можно познакомиться по работе *Dénes Kövendi. Zum Problem der Platonischen Ideenlehre. Das Altertum, 1965, Bd 11, Heft 1, S. 32—36.* E. Schrödinger (Annalen der Physik, 1948, 3) связывал современную теорию атома с античными атомистами, но с очень оригинальным пониманием античностью атома. Ср. также работы: *E. Schrödinger. Nature and the Greeks. Cambr., 1954. В. Гейзенберг. Физика и философия. М., 1963.*

Но в Советском Союзе еще в 20-х гг. А. Ф. Лосев при помощи многочисленных текстов доказывал существенную близость теории относительности к платоническому учению о времени и пространстве, включая, например, концепцию разной кривизны пространства и о возможности для каждого материального тела иметь любой объем, вплоть до 0, в зависимости от скорости своего движения (Античный космос и современная наука. М., 1927, с. 167—193, а также многое о неоплатоническом эйдосе и энергии на с. 276—454; ср., например, об энергийном эйдосе у Plot. VI 2, 20, 22), поскольку само существо диалектики, кроме абсолютного бытия, обязательно предполагает и бытие относительное.

6. Заключение.

В заключение необходимо сказать, что неоплатонизм является чрезвычайно живучей и цепкой если не системой, то во всяком случае тенденцией в истории философии. В течение своего больше чем полуторатысячелетнего существования он не раз создавал великие и весьма устойчивые философские и религиозно-философские системы. Но он часто оказывался также и причиной шатания и даже краха этих систем. По крайней мере, вероучения таких мировых религий, как магометанской, иудейской и христианской, в конце Средневековья пришли к полной

катастрофе не благодаря развитию естествознания с его ничтожными в то время результатами, но благодаря именно неоплатонизму, сумевшему довести монотеизм сначала до степени пантеизма, а потом и до степени самого обыкновенного математического естествознания. Социально-историческая природа неоплатонизма чрезвычайно сложна. В период развала и падения рабовладельческой формации неоплатонизм оказался символом духовного упадка и отражал собой беспомощность в борьбе рабовладения с надвигавшимся тогда феодализмом. Но это не значит, что он восторжествовал в период феодализма. Там, где монотеистическое вероучение сумело привлечь его к своим услугам, и оно и он становились символами культурного расцвета (в специфическом смысле). Однако там, где он направлялся к пантеизму, он оказывался символом упадка и всей феодальной формации, превращаясь зато в идеологию еще новой и небывалой культуры. Так и случилось в эпоху Возрождения, когда молодая и восходящая буржуазно-капиталистическая формация воспользовалась им для опровержения феодализованного Аристотеля. Тут неоплатонизм опять играл передовую роль. Но не прошло и 3—4 столетий, как эта новейшая формация, испытывая глубокие шатания и приближаясь к своей гибели, вновь использует неоплатонизм, но уже как реакционную систему философии. Поэтому, если легко критиковать субъективный идеализм и уже труднее — идеализм объективный, то неоплатонизм, ввиду своей чрезвычайной логической тонкости, а иной раз даже и неуловимости, а главным образом ввиду своего социально-исторического оборотничества, оказывается еще более трудным для критики. Можно сказать, что идеализм будет в настоящем смысле слова опровергнут только тогда, когда будет опровергнут неоплатонизм.

Лит.: 1. СОБРАНИЯ ТЕКСТОВ. *Fragmenta philosophorum graecorum*, coll. Fr. Mullachius, vol. III. Par., 1881 (Альбин, Саллюстий, Нумений, Аттик). *Die Nachsokratiker in Auswahl übers. und herausgegeben von W. Nestle*, Bd II. Jena, 1923, S. 131—163. *Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta*. Coll. H. Ritter et L. Preller, 9 ed. curav. E. Wellmann. Gothae, 1913. *U. A. Padovani, A. M. Moschetti*. Grande antologia filosofica. I. Il pensiero classico. Milano, 1954. *Greek philosophy. A Collection of texts with notes and explanations by C. J. de Vogel*. vol. III, The Hellenistic-Roman period. Leiden, 1959, p. 340—592. *М. Браун*. Классики философии. I. Греческая философия. СПб., 1907, с. 426—509.

2. НЕОПЛАТОНИЗМ И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ. [Маттер]. *Александррийская школа*. Библиотека для чтения, 1842, т. 53, с. 29—103. *О. Новицкий*. Постепенное развитие древних философских учений, т. IV, Киев, 1861, с. 139—282. *П. Редкин*. Из лекций по истории философии права, т. VII, СПб., 1891, с. 425—482. *А. Ф. Лосев*. Философская проза неоплатонизма (История греческой литературы, изд. Акад. наук, М., 1960, с. 379—398).

J. Simon. Histoire de l'école d'Alexandrie. P. 1834—1845. *E. Vacherot*. Histoire critique de l'école d'Alexandrie, I—III. P., 1846—1851. *A. Gercke*. Eine Platon. Quelle des Neuplatonism. <In:> Rheinisches Museum, 1886, 41, 266—291. *M. J. Monrad*. Über den sachlich<en> Zusammenhang der neuplaton<ischen> Philos<ophie> mit vorhergehen-

den Denkrichtungen, besonders mit dem Skeptizismus. *Philos. Monatsheft*, 1888, 24, 159—193. *A. Busse*. Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrios. Berl., 1892. Program. *H. Krause*. *Studia Neoplatonica*. Lpz., 1904. Dissert. *P. R. E. Günther*. Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus. Lpz., 1906. Dissert. *St. Schindele*. Aseität Gottes, Essentia und Existentia im Neuplatonismus. *Philosoph. Jahrbuch.*, 1909, 22, 3—19, 159—170. *K. Praechter*. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus. <In:> *Genethliakon*, Berl., 1910, 105—156. *C. Travaglio*. *L'estetica degli Alessandrini*. *Atti d. R. Accad. delle scienze*, Torino, 1912. *A. M. Cervi*. *Introduzione alla estetica neoplatonica*, I. Roma, 1951. *H. Leisegang*. Die Raumtheorie im späteren Platonismus insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern. Strassb., 1911. Dissert. *Idem*. Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Münster, 1913. *E. Bréhier*. L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec. <In:> *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1919, 443—475. *Th. Whittaker*. *The Neo-Platonists*, 2 ed. with a Supplement on the commentaries of Proclus. Cambr., 1918. *Odo Casel*. *De philosophorum graecorum silentio mystico*. Giess., 1919, p. 111—158. *P. Merlan*. From platonism to neoplatonism. Hague, 1953. *J. Pépin*. L'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme. <In:> *Revue philol.*, 1950, p. 38—64.

3. НЕОПЛАТОНИЗМ И РАННЯЯ ПАТРИСТИКА. *В. Полисадов*. Христианство и неоплатонизм. *Журн. Мин. нар. просв.*, 1853, ч. 77, № 2—3. *И. Чистович*. Неоплатоническая философия и отношение ее к христианству. *Христ. чтение*, 1860, № 9, 12. *М. А. Куплетский*. Неоплатонизм и христианство, вып. 1. Казань, 1881. *А. Спасский*. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени), т. I. Тринитарный вопрос. *Сергиев Посад*, 1906, 1914. *Он же*. Эллинизм и христианство. *Сергиев Посад*, 1914. *И. В. Попов*. Личность и учение блаженного Августина, т. I (ч. 1 и 2). *Сергиев Посад*, 1917 (ценное неоплатоническое сопоставление; с. 11—20, 66—83, 167 и сл., 201 и сл., 218—220, 225—227, 237—240, 307—309, 316—318, 335—338, 349—352, 381—383, 387—390, 393—395, 450—452, 466—470, 485—499, 562 и сл., 572—578, 578—590). *Он же*. Конспект лекций по патрологии. *Сергиев Посад*, 1916, с. 223—253.

Ch. Elsee. Neoplatonism in relation to Christianity. Cambr., 1908. *A. Harnack*. Neuplatonismus und kirchlich Dogmatik, in: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Tüb., 1909, I 823 ff. 6 Aufl. Bd 3, Tl. 4, Tüb., 1922. *K. Praechter*. Christlich-neuplatonische Beziehungen. <In:> *Bysant. Zeitschr.*, 1912, 21, 1—27. <W.> *W. Jaeger*. Nemesius von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonius. Berl., 1914. *K. Praechter*. Nikostratos der Platoniker. <In:> *Hermes*, 1922; 57, 492 ff. *J. Dräseke*. Neuplatonisches in der Gregorios von Nazianz Trinitätslehre. <In:> *Byzant. Zeitschr.*, 1906, 15, 141—160. *C. van Crombrughe*. La doctrine christologique et sotériologique de Saint Augustin et ses rapports avec le Néoplatonisme. <In:> *Revue d'hist. ecclés.*, 1904, 5, 237—257. *Th. J. Parry*. Augustine's Psychology during his first period of literary activity with special reference to his relation to Platonism. Strassb., 1913, Dissert. *Ch. Bigg*. The christian platonism of Alexandria. London, 1886. <Fr.> *Michelis*. Über die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwicklung der christlich Speculation.

<In:> Philosoph<ische> Vorträge, N.F.H., 8, 48—74, Halle, 1885. *G. Loeschke*. De Augustino plotinizante in doctrina de deo disserenda. Jena, 1880. Dissert. *Idem*. Über Plotin und Augustin. <In:> Zeitschr. f. klassische Wissenschaft und kirchl. Leben, 1884, 337—346. *L. Grangeorge*. St. Augustin et le Néoplatonisme. Paris, 1896. *H. Leber*. Untersuchungen über Augustins. Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes. Marburg, 1901. *J. Pépin*. Le problème de la communication des consciences chez Plotin et St. Augustin. Roma, 1950. *Ch. Boyer*. Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin. P., 1921. *H. Koch*. Das mystische Schauen beim heiligen Gregor von Nyssa. <In:> Theol. Quartalschr., 1898, 80, 397—420. *Idem*. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zu Neoplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900. *K. Schmidt*. Plotins Stellung zum Gnostizismus und zu<m> kirchlich<en> Christentum. Lpz., 1900. *H. F. Müller*. Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein histor<ischer> Beitrag zur neuplaton<ischen> Philosophie. Münst. i. W., 1918. *A. Dempf*. Der platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius. Münch., 1962.

4. НЕОПЛАТОНИЗМ И СРЕДНИЕ ВЕКА. *А. А. Васильев*. История Византии, вып. 1—3. Л., 1923—1925. *Ф. И. Успенский*. История Византийской империи, 1—3. СПб., 1913; М.; Л., 1948. *Ф. Успенский*. Очерки византийской образованности. СПб., 1891. *А. Вертеловский*. Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству. Харьк., I, 1888; II, 1898 (ценные материалы для изучения неоплатонизма в Средние века). *А. Бриллиантов*. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898 (ценные изложения Ареопагитик, Григория Нисского, Максима Исповедника, Августина, Эригены и сопоставления византийской философии с западной). *С. Л. Епифанович*. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915 (обстоятельное изложение ареопагитского неоплатонизма у Максима). <И. А.> *Орлов*. Труды <св.> Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888. *Еп. Алексий*. Византийские церковные мистики XIV в. Казань, 1906. *И. И. Соколов*. Св. Григорий Палама, его труды и учение об Исихии. СПб., 1913. *В. В. Болотов*. Лекции по истории древней церкви, IV История церкви в период вселенских соборов. Петрогр., 1918 (платонич. влияние). *И. Д. Панцхава*. Элементы диалектики в грузинской философии XI—XII вв. Тб., 1937. *III. Нуцубидзе*. История грузинской философии. Тб., 1960, с. 84—171, античная философия в Грузии. *III. И. Нуцубидзе*. Петр Ивер и античное философское наследие (проблемы ареопагитики). Тб., 1963. *III. Хидашели*. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, 1962, с. 51—75 — античная философия в Грузии.

E. Bréhier. Histoire de la philosophie, 2 fasc. suppl. *B. Tatakis*. La philosophie Byzantine. Par., 1959², p. 39—50, 73—87; 140—156; 161—209, 261—280. *K. Krumbacher*. Gesch<ichte> d<er> Byzantin<ischen> Literatur. Münch., 1897², I—II., New York, 1959. *V. Valdenberg*. Sur le caractère général de la philosophie byzantine. <In:> Revue d'hist. de la philos., 1929, III, p. 227—295. <S.> *Salaville*. De l'hellenisme au byzantinisme. <In:> Echo d'Orient, 1931, 30, p. 28—64. *L. Stein*. Die Continuität d<er> griech<ischen> Philosophie in d<er> Gedankenwelt der> Byzantiner. <In:> Arch. f. d. Gesch. d. Philos., 1896,

19. V. *Grumel*. Les aspects généraux de la théorie byzantine. <In:> Echo d'Orient, 1931, 30, p. 385—396. W. *Rybczynski*. Über die Einflüsse d<es> Neuplatonism<us> im Mittelalter. Krakau, 1891. *Idem*. Über den Neuplatonismus im Mittelalter. <In:> Philosophische Revue Weryhos, 1900. P. A. *Michelis*. Neoplatonic philosophers and Byzantine art. <In:> Journ. Aesthet. and Art Criticism, XI, 1952, p. 67—74. C. *Sauter*. Der Neuplatonism, seine Bedeutung f<ür> d<ie> antike und mittelalterlich<e> Philosophie. <In:> Philos. Jahrbuch, 1910, 23, 183—195, 367—380, 469—486. Cl. *Baeumker*. Der Platonismus im Mittelalter. Münch., 1916. G. *Schelhot*. Avicenne et le platonisme. Al-Machzig, 1899, p. 823—830. Chr. *Zervos*. Un philosophe néoplatonicien, Michael Psellos. <In:> Rev. de syntèse histor., 31, 991. *Idem*. Un philosophe néoplatonicien du XI s. M. Psellos. Par., 1920. Fr. *Masai*. Pléthon et le platonisme de Mistra. Par., 1956. F. *Schulze*. Geschichte d<er> Philos<ophie> d<er> Renaissance. I. Georg Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen. Jena, 1874. K. *Praechter*. Christlich-neoplatonische Beziehungen. <In:> Byzantinische Zeitschrift, 21, S. 1—27. E. *Darko*. Wirkungen des Platonismus im griechischen Mittelalter. <In:> Byzantinische Zeitschrift, 30. M. *Jacquín*. Le Néo-platonisme de Jean Scot. <In:> Revue d. sciences philosoph. et théol., 1907, 1, 674—685. J. *Langer*. Dionysius vom Areopag und die Scholastiker. <In:> Revue internat<ional> de théologie, <vol.> 8, <Iss. 30,> 1900, 201—208. J. *Durantel*. S. Thomas et le pseudo-Denys, <P.> 191<9>. J. *Stiglmayr*. Neuplatonisches bei Dionysius d Karthäuser. <In:> Histor. Jahrbuch d<er> Görresgesell<schaft>, 1899, 20, 367—388. A. *Schneider*. Die Psychologie Albert der Grosse, II. Münster, 1906. H. *Weertz*. Die Gotteslehre des Pseudo-Dionys<ius> Areopag<ita> und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin. Bonn, 1908. Cl. *Baeumker*. Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten Jahrhund<erts>. Münst, 1908. M. *Grabmann*. Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik. <In:> Philosoph. Jahrbuch., 1910, 23. P. *Duhem*. La physique néoplatonicienne au moyen âge. Louvain, 1910.

5. НЕОПЛАТОНИЗМ И НОВОЕ ВРЕМЯ. K. P. *Hasse*. Von Plotin zu Goethe. Die Entwickl<ung> d<es> neuplaton<ischen> Einheitsgedanke<ns> z<ur> Weltanschauung d<er> Neuzeit. Lpz., 1909; Jena, 1912. H. Fr. *Müller*. Zur Lehre vom Schönen bei Plotin. <In:> Philos. Monatshefte, 1876, XII, o Шиллере и Плотине. <P.>F. *Reiff*. Plotin und d<ie> deutsche Romantik. <In:> Euphorion, 1912, XIX, гл. обр. o Новалисе. M. *Wundt*. Plotin und d<ie> Romantik. <In:> Neue Jahrb<üche>r f<ür> d<as> klass<ische> Altert<um>, 1915, XXXV. H. F. *Müller*. Goethe und Plotin. <In:> Germ.-roman. Monatsschr., 1915, II. O. *Walzel*. Plotins Begriff d<er> ästhet<ischen> Form. <In:> Neue Jahrb. b.f.d. klas. Altert., 1916. XXXVII, перепечат. в: Vom Geistesleben alt<er> u<nd> neuer Zeit., Lpz., 1922. E. *Rotten*. Goethes Urphänomen und d<ie> platonische Idee. Marb., 1912. Dissert. M. *Hendel*. Die platonische Anamnese und Goethes Antizipation. Kantstudien, 1920, XXV. E. *Cassirer*. Goethe und Platon. <In:> Sokrates, 1922, [Jahresberichte des philologischen Vereins zu Berlin] Jg. 48; Fr. *Koch*. Goethe und Plotin. Lpz., 1925. Ed. *Krakowski*. La philosophie gardienne de la cité. De Plotin à Bergson. Par., 1947. E. *Bréhier*. Etudes de philosophie antique. P., 1955, p. 207—307. (Неоплатонизм и его продолжение). G. M. *Harper*. The neoplatonism of William Blake. Chapel-Hill, Univ. of N. Carolina press, 1961.

АРЕОПАГИТИКИ

[СТАТЬЯ ИЗ «ФИЛОСОФСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ»]

АРЕОПАГИТИКИ — сочинения, включающие в себя трактаты: «О божественных именах», в кн.: S. Dionisii Areopagitae, Opera Omnia..., v. 1, 1857 (Patrologiae cursus compl. ser. graeca, accurante J. Migne, t. 3, <col.> 586—996); «О небесной иерархии» (там же, <col.>. 119—368); «О церковной иерархии» (там же, <col.>. 368—585); «Таинственное богословие» (там же, <col.>. 997—1064) и десять писем (там же, <col.>. 1065—1124). Ареопагитики появились не раньше 2-й пол. 5 в. и были подписаны именем первого афинского епископа Дионисия Ареопагита (отсюда их название). Неподлинность Ареопагитик доказывалась еще Лоренцо Валла и Эразмом Роттердамским. Наиболее убедительными аргументами против авторства Дионисия Ареопагита являются наличие в Ареопагитиках слишком развитого богословского учения, особенности языка, наличие в Ареопагитиках ссылок на последующие факты церковной истории, близкая зависимость Ареопагитик от более позднего неоплатонизма и, в частности, от Прокла, полное отсутствие всякого упоминания о них в литературе до 6 в.

Ареопагитики проповедуют непознаваемость и неизреченность божественного существа, изливание его в виде световых (бытийных) эманаций в материю, окружение божества убывающими по своей светоносности тремя чинами ангелов (с подразделением каждого чина на три более мелких), такое же триединое строение мира и церкви вплоть до полного угасания божественного света во мраке и небытии материи. К этому присоединяется весьма интенсивная световая символика и проповедь восхождения к божеству путем сверхразумного экстаза. Благодаря этим идеям Ареопагитики оказывали большое влияние на религиозную философскую мысль средневековья в Византии и на Западе.

Наличие в Ареопагитиках диалектических идей (тезис о «бытии Бога в его небытии», утверждающий негативность всякого определения, учение о разных ступенях бытия, различающихся по степени совершенства и связанных с учением о движении и т. д.), а также пантеистических тенденций определило влияние Ареопагитик на прогрессивных мыслителей эпохи Возрождения, прежде всего на Николая Кузанского и Бруно, Марсилио Фичино (написавшего специальный комментарий к собственному переводу трактата «О божественных именах») и Пико делла Мирандола. Неоплатонические идеи Ареопагитик о восхождении

человека к Богу послужили источником некоторых средневековых ересей. С 14 в. Ареопагитики были известны в России, куда их привез митрополит Киприан. Ареопагитики представлены в древнерусской письменности большим количеством списков. В своих работах советский ученый Ш. Нуцубидзе выдвинул гипотезу о том, что автором Ареопагитик является грузинский мыслитель Петр Ивер («Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита», 1942; «Петр Ивер и проблемы ареопагитики», 1957). К тому же выводу пришел после (1952) и независимо от Нуцубидзе бельгийский ученый Э. Хонигман (рус. пер. «Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита» со вступит. статьей Ш. Нуцубидзе, 1955, напечатано также в «Трудах Тбилисского университета», 1955, т. 59). Против гипотезы Нуцубидзе выступил советский ученый С. Данелиа («К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита», в кн.: Византийский временник, т. 8, М.–Л., 1956).

Лит.: Скворцов К., Исследование вопроса об авторе сочинений, известных с именем Св. Дионисия Ареопагита, Киев, 1871; Сидорова Н. А., Очерки по истории ранней городской культуры во Франции, М., 1953, с. 311—42; Клибанов А. И., К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности, [разд.] II—III, в кн.: Тр. Отд. древнерусской лит., [т.] 13. М.–Л., 1957; Koch H., Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900; Buchner M., Die Areopagitika des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund, Paderborn, 1939; D[ölger] F., [рецензия на кн.:] E. Honigmann, Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite, «Byzantinische Zeitschrift», Bd. 46, 1953, S. 445—46.

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

[СТАТЬЯ ИЗ «БОЛЬШОЙ СОВЕТСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ»]

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (Nicolaus Cusanus), Николай Кребс (Krebs) (1401, Куза на Мозеле, — 11.8.1464, Тоди, Умбрия), философ, теолог, ученый, церковно-политический деятель. Родился в семье рыбака и виноградаря. Бежал из родного дома к графу Теодориху фон Мандершайду, который дал ему первоначальное образование и сделал возможным дальнейшее его обучение в университетах Гейдельберга и Падуи (1416—23). Изучал юриспруденцию, математику и естествознание, а затем теологию, после чего получил духовное звание. Участвовал в 1432—37 в Базельском соборе. Руководствуясь основной для него идеей вселенского единства («О католическом согласии», 1433—1434; «О мире и согласии веры», 1453), выступил в процессе работы собора за централизацию церкви. Будучи ближайшим советником папы Пия II, в 1448 достиг звания кардинала, с 1450 стал епископом в Бриксене, с 1458 генеральным викарием в Риме. Оказывал значительное влияние на европейскую политику своего времени. Биографы указывают на его веротерпимость, проповедь свободы мышления, попытки противодействовать крайностям папистского абсолютизма. Николай Кузанский дал законченное выражение универсализма средневековой мысли и вместе с тем явился первым философом нового времени, предвосхитив многие идеи и методы математического естествознания и развил в своем творчестве тенденции, не потерявшие своей актуальности до настоящего времени. Диалектическая тенденция выразилась у Николая Кузанского в его стремлении охватить все вещи и события мировой жизни в единстве и цельности — бесконечном «максимуме», который не сводим ни к чему конкретному и отдельному и превосходит его, но в то же время отражается отдельными вещами. Этот «максимум» есть одновременно и бесконечный «минимум», поскольку целостность максимума не допускает никакого деления («Ученое незнание», 1440). Он вообще есть совпадение противоположностей (*coincidentia oppositorum*), которое Николай Кузанский трактует весьма разнообразными способами, в том числе как принцип отрицания отрицания («О ином», 1462): абсолют, «не-иное» есть «иное» «иногое», которое определяет собою и себя и иное, превышает и утверждение и отрицание, будучи «утверждением утверждения». «Абсолютный единый максимум» трактуется как высшее

достижение разума и как нечто превышающее самый разум; для позднего Николая Кузанского — это уже и не «бытие» в традиционном смысле, а «возможность», заключающая в себе одновременно начало и формы и материи. Математическая тенденция у Николая Кузанского проявилась — в онтологическом аспекте — в идее совпадения треугольника, круга, сферы и вообще всякой геометрической фигуры с бесконечной прямой при бесконечном удлинении их сторон или диаметра, и наоборот; получающаяся при таком совпадении бесконечная фигура есть «форма» и «образец» любой конкретной геометрической фигуры. Николаю Кузанскому принадлежит семь специальных трактатов по математике. Используя метод бесконечного приближения при определении квадратуры круга, тригонометрических расчетах, вычислении числа π , он явился одним из предшественников математического анализа 17 в. Предвосхищая космологию Н. Коперника, Николай Кузанский учил, что Земля, как и любое другое небесное тело, не может быть центром Вселенной; доказывал бесконечность и вечность мира. Занимался проблемами опытного естествознания (например, эксперимент с определением веса растущего растения), предложил реформу календаря, составил географическую карту Центральной и Восточной Европы. Конструктивно-эмпирическая тенденция возникла у Николая Кузанского в связи с тем, что непостижимый абсолют конкретно существовал в вещах и отражался ими, так что познание этих вещей, будучи бесконечным приближением к заключенной в абсолюте истине, осуществляется посредством «догадок», или «предположений», — априорных творческих актов человеческого разума («*De coniecturis*», 1440). Символично-мифологическая тенденция выразилась у Николая Кузанского не только в представлении о живой иерархии космоса, но прежде всего в символической многоплановости всего стиля его мысли. Предпринятое им философское обоснование церковных догматов содержит своеобразную диалектику мифа в духе *неоплатонизма*.

Является бесплодным издавна ведущийся в науке спор, был ли Николай Кузанский теистом или пантеистом. При акценте на абсолютном, надмировом максимуме вся система Николая Кузанского получала монотеистическое толкование (в духе отрицательной теологии Ареопагитик «максимум», «не-иное», «бытие-возможность» оказываются у Николая Кузанского различными обозначениями, «именами» трансцендентного Бога), но при смещении логических акцентов на малый, «конкретизированный» максимум возникало пантеистическое представление о мироздании, состоящем лишь из чувственно-постигаемых вещей, в которые должен бесконечно углубляться человек. Эти пантеистические возможности концепции Николая Кузанского были последовательно осуществлены Дж. Бруно.

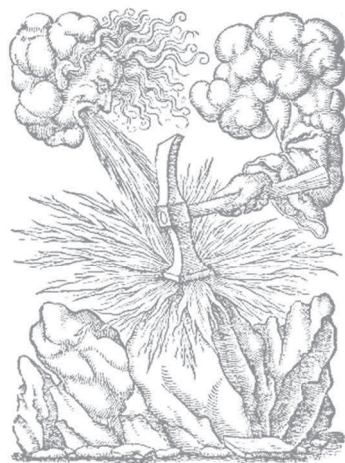
Соч.: *Opera omnia*, Basileae, 1565; *Opera omnia*, Lpz. — Hamb., 1932—70—; *Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. 1—3, W., 1964—67; *Werke*, Bd. 1—2, B., 1967; в рус. пер. — Избр. филос. соч., пер. С. А. Лопашова и А. Ф. Лосева, М., 1937.

Лит.: Тажуризина З. А., Философия Николая Кузанского, М., 1972; *Gandillac M. de*, *La philosophie de Nicolas de Cues*, P., 1942; *Santinello G.*, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova, 1958; *Tokarski M. F.*, *Filozofia bytu u Mikołaja z*

Kuzy, Lublin, 1958; *Zeilinger E.*, Cusanus-Konkordanz, Münch., 1960; *Kleinen H., Danzer R.*, Cusanus-Bibliographie (1920—61), в кн.: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Mainz, 1961, S. 95—126; *Vansteenbergh E.*, Le cardinal Nicolas de Cues, P., 1963; *Jaspers K.*, Nikolaus Cusanus, Münch., 1964; *Jacobi Kl.*, Die Methode der Cusanischen Philosophie, Freiburg — Münch., 1969; Cusanus-Gedachtnisschrift, Innsbruck — Münch., 1970.

I
ТЕКСТЫ
О НИКОЛАЕ КУЗАНСКОМ
1920-х ГОДОВ

D. NICOLAI
DE CVSA, CARDI-
nalis, vtriusque Iuris Doctoris, in
omniq̄ue Philosophia incompara-
bilis viri



OPERA.
BASILEÆ
EX OFFICINA HENRICPE-
TRINA.

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ТРАКТАТА НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «О НЕИНОМ»

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вниманию русской публики трактат Николая Кузанского «О Неинном» является замечательным произведением во всей истории диалектического метода. Несмотря на то, что сейчас у нас работают целые учреждения, специально занимающиеся переводами и изданием классиков диалектики, несмотря на то, что эти учреждения и лица уже в течение почти 12 лет проповедуют диалектический метод в самых разнообразных областях науки и жизни, *^[1]* у нас самое печальное положение с этими классиками. Издаются Гольбахи, Ламметри, Гельвеции и прочие пустые болтуны салонов XVIII века, чистейшие метафизики, формалисты и либералы. К чему, например, было издавать Гоббса, когда за 12 лет никак не могут издать не только никакого классического диалектика, но даже и Гегеля, и не только Гегеля вообще, но даже и его «Логики»? Раз диалектики не умеют за 12 лет издать хотя бы основные труды Гегеля, то, значит, это — весьма подозрительная диалектика. И я уже не говорю о том, что толпа и до сих пор думает, что диалектику создал Гегель, что до Гегеля были только одни абстрактные метафизики, дуалисты и механисты. И никто из именующих себя диалектиками не принял мер, чтобы просветить толпу в этом отношении.

Заполнение этих пробелов является существенной задачей современной мысли. Предлагаемый трактат покажет, что была замечательная диалектика до Гегеля, хотя это и не гегелевская диалектика. Многих смутит богословское и даже мистическое содержание этого трактата. Но кто не умеет отделять диалектику от мифологии, тому нечего читать не только Николая Кузанского, но и самого Гегеля, ибо Гегель — тоже богослов и тоже мистик. У нас издают Спинозовские «Принципы философии Декарта», где на каждой строке слово «Бог» и нет ровно никакой диалектики. Так уж пусть лучше публика читает Николая Кузанского, у которого слово «Бог» все-таки не на каждой строке, а диалектика — подлинная, полезная и необходимая для всякого мировоззрения.

[¹ Далее вычеркнуто: мы имеем. — Е. Т.-Г.].

Так как тетралог «О Неином» относится, главным образом, к антично-средневековой диалектике, то я хотел указать также и на то, что это был отнюдь не единственный тип диалектики. Это заставило меня дать в приложении два небольших средневековых трактата — «Таинственное богословие» Дионисия Ареопагита и «О сущности и энергии» Марка Ефесского. Разница мистически-мифологического Востока и рационалистически-логического Запада в общей средневековой диалектике сама собой бросается в глаза при сравнении этих двух сочинений с трактатом Николая Кузанского «О Неином».

Перевод трактата «О Неином» сделан Н. Ю. Фиолетовой. Переводчица затрала большой труд по анализу труднейшего текста Николая Кузанского, у которого можно было бы привести ряд фраз, являющихся в полном смысле какими-то загадками. Несмотря на старательность, проявленную Н. Ю. Фиолетовой, мне пришлось вносить массу исправлений и всяческих замечаний, так что в прежнем виде не оставалась буквально ни одна фраза. Но даже и после упорного труда, затраченного нами обоими, у меня остается много сомнений относительно разных мест, и приходится просить извинения у тех, кто смог бы и стал бы предъявлять нам идеальные требования. Перевод Дионисия Ареопагита и Марка Ефесского принадлежит лично мне. Заголовки отдельных параграфов и все примечания принадлежат также только мне.

Москва. 4 апреля 1929 г.

Проф. А. Лосев*^[2]*

^[2] В машинописи подпись — рукописный автограф. — Е. Т.-Г].

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ТРАКТАТА НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «О НЕИНОМ»

Лица, знакомые с диалектикой по сочинениям одного Гегеля (не говоря уже о последующих диалектиках), вероятно, будут удивлены*^[3]*, что и Николай Кузанский и в частности его трактат «О Неинном» есть одно из самых блестящих произведений именно диалектики. *Это удивление, однако, есть результат простой неосведомленности как в истории философии, так и в самой диалектике. И то, и другое — вещи очень трудные и совсем не популярные*^[4]*. К сожалению, дальше Гегеля, в глубь истории философии, почти никто не идет из тех, которые ухватились за диалектику на основании прочтения о ней из двадцатых рук. Тут можно только пожалеть, что диалектика в настоящее время так распространена. Быть распространенной в подлинном смысле она, конечно, никогда не может, как и всякое трудное и тонкое знание. Популярность диалектики сводится к популярности лишь самого названия «диалектика». Глубокий и тонкий метод диалектики требует огромной школы ума. Стать диалектиком <—> это все равно, что стать хорошим пианистом. Для того и для другого требуются, прежде всего, пустые и формальные гаммы и этюды, разыгрываемые в течение многих лет. Эту гимнастику ума нельзя прочесть в книгах, даже у самого Гегеля. Диалектику вообще нельзя «прочитать». Я много видел на своем веку разных философов, больших и малых, но среди них мне вспоминается только два-три лица с подлинно диалектической культурой ума. Вот почему популярные и общераспространенные суждения о диалектике большею частью не имеют ровно никакой цены. Производить диалектику от Гегеля — все равно, что производить астрономию от Лапласа, биологию — от Дарвина и химию — от Менделеева. Конечно, Гегель — великий диалектический ум, появляющийся, быть может, однажды в несколько десятилетий или даже в столетие. *Существует очень много типов диалектики, столько же, сколько существовало культур, сколько существовало социальных типов философии вообще, ибо каждая культура и соответствующая ей философия имеет свою систему диалектики. Можно даже утверждать, что культура, не имеющая собственной диалектической системы, еще не есть вполне созревшая культура*^[5]*. Но если говорят, что Гегель — диалектик, а Шеллинг — не диалектик или не столь крупный диалектик, как Гегель, то раньше в таких суждениях действовала просто философская партийность и ненависть к Шеллингу, обусловленная совсем не философскими причинами, теперь же действует просто обскурантизм и невежество. Когда говорят, что Гегель — великий диалектик, а раньше него была не диа-

[³ В машинописи: будут удовлетворены. — *Е. Т.-Г.*].

[⁴ В машинописи предложения отсутствуют. Конъектура сделана по рукописному листку вставок. — *Е. Т.-Г.*].

[⁵ В машинописи предложения отсутствуют. Конъектура сделана по рукописному листку вставок. — *Е. Т.-Г.*].

лектика, а метафизика, то это суждение также возможно лишь в порядке простой неосведомленности. И, наконец, кто говорит, что Гегель есть *создатель* диалектического метода, тот обнаруживает полное невежество в истории философии и тот не читал, прежде всего, и самого Гегеля, ибо последний свою диалектику вполне определенно и сознательно связывает с диалектикой прошлых времен. Итак, Гегель — не создает*^[6]* диалектики и гегельянская философия не единственная диалектика*^[7]*. Гегельянская диалектика есть только один из очень многочисленных типов диалектики вообще; и можно сказать, что это отнюдь не самый совершенный и интересный тип.

Для нас в настоящую минуту важно противопоставление *гегелевского* и *антично-средневекового* типов диалектики, вернее, может быть, будет сказать, *новоевропейского* и *антично-средневекового*. Каждый из этих типов, *как было сказано выше*^[8]*, в свою очередь содержит целый ряд более мелких разделений, и в особенности ярко противостоят друг другу античный и средневековый типы. И тем менее разделения, входящие в каждый из этих больших типов, совершенно меркнут перед общими свойствами каждого из них. Я думаю, что не будет никакой новостью, а скорее довольно банальным утверждением, если я обозначу различие этих двух больших типов как различие *стационарного* и *эволюционного* типа. Антично-средневековый тип диалектики исходит из представления о бытии как законченном, совершенном и самодовлеющем, идеальном устройении, будь то космос или универсальная Личность. Новоевропейская же диалектика исходит из интуиции вечного становления, достижения, напряжения, когда нет перед глазами законченной и совершенной идеи и когда бытие еще только должно стать этой идеей. Поэтому, антично-средневековая диалектика, входя в детальное конструирование бытия, всегда неизбежно оказывается диалектикой *ниспадения* и *восхождения*, диалектикой грехопадения, рокового и безличного или сознательного и произвольного. В это самое время новоевропейская диалектика, входя в детали, дает не *круговращение* бытия (когда цельность ниспадает в бурную множественность и возвращается опять к потерянной цельности), но *эволюцию бытия по некоей прямой линии*, так что происходит не возврат к потерянной цельности, а *нарастание* все большей и большей цельности, какой совершенно не было в начале. Новоевропейская диалектика хочет из голого «ничто», т. е. просто из ничего, создать цельное бытие, путем постепенной конкретизации и наполнения этих первоначальных отвлеченных категорий. В античности же и в Средние века эту цельность имеют уже с самого начала, и она ровно ничего не получает от своих инобытийных судеб. Получает от этого очень многое *само же инобытие*, ибо оно из ничего становится тут «чем-то», но никак не сама первоначальная цельность. В новой же философии дело хотят представить так, что эта цельность только в процессе своего инобы-

[⁶ В машинописи: создатель. — Е. Т.-Г.].

[⁷ В рукописи и машинописи: не единственный диалектик. — Е. Т.-Г.].

[⁸ В машинописи фраза отсутствует. — Е. Т.-Г.].

тийного (например, природного или исторического) впервые получает характер полного и совершенного бытия¹⁾[⁹].

Это опытно-мифологическое расхождение обоих типов мировоззрения тотчас же отражается и на характере этой и другой диалектики.

Во-первых, антично-средневековый тип диалектики *не-историчен* и *не-социален*, в то время как новая диалектика всегда стремится охватить в себе и породить из себя и бытие историческое, социальное. Неисторичность первого типа выражается или просто в том, что тут отсутствует всякий вкус к истории, и социология есть тут не что иное, как часть астрономии (как это сформулировано Платоном во всех его социологических произведениях и в его «Тимее», и в «Критии»,*^[10]* и в «Государстве», и в «Законах»), так что историческое бытие как бытие *sui generis* (т. е. как не природное и не психическое) отсутствует совершенно, или в том, что история дается в некоем идеальном плане, в виде установки основных трансцендентально-исторических категорий (каковы, например: рай, Адам, грехопадение, искупление, воскресение), когда имеется в виду опять-таки соотносительность исторического процесса с над-историческим совершенством и вечностью, а не самый процесс истории во всей его самостоятельной и самодовлеющей гуще. Европейская же диалектика (таковой она, конечно, была далеко не всегда) стремится стать исторической и социологической дисциплиной. Конкретнейшее бытие для нее не природа и вечно-всеблаженная Личность, не нуждающиеся, по самому существу своему, ни в каком историческом становлении и завершении, но — сама история или даже просто социальная жизнь, которые, конечно, совершенно не мыслимы вне процессов и вне становления. Примеры слишком известны.

Во-вторых, антично-средневековый тип, ценя больше всего закругленность, завершенность и единство, выставляет на первый план как раз те самые категории, которые в новой диалектике играют роль второстепенную или даже того меньше. Так, вся античная диалектика построена на анализе понятия «единого», или «одного»; и можно сказать, что это — основное ядро и центр всей античной диалектики, начиная с Платона и кончая последними неоплатониками (Прокл, Дамаский, Сиплиций и др.). Гегель, прежде всего, не ставит эту категорию в самое начало своего диалектического процесса; во-вторых же, она для него есть тема только главы о «количестве», т. е. единому из него предшествует всё «качество», с его фундаментальными подразделениями на «бытие», «небытие», «становление», «наличное бытие», «в-себе-бытие»). Это не случайная прихоть капризного автора, но вполне закономерный результат исходных интуиций всего этого типа диалектики.

В-третьих, категории, получаемые в антично-средневековой диалектике, по той же самой основной причине *не вытягиваются в одну линию*, как это мы находим

¹⁾[⁹] Эту антитезу двух типов мировоззрения я более подробно развиваю в своей книге «Очерки античного символизма и мифологии». М., 1928. I. <С.> 38—96 [В 1928 г. была верстка, но книга вышла лишь в 1930 г. — Е. Т.-Г.].

[¹⁰ В машинописи: и в «Политике». — Е. Т.-Г.].

у Гегеля и Фихте, но концентрируются *вокруг одного центрального понятия*, образуя как бы бахрому вокруг него, окаймляя его так, что каждая из них имеет с ним непосредственное соприкосновение. Правда, бытие тут, как сказано, расходится из центра в порядке убывающей интенсивности, но это расхождение совершается концентрическими кругами, и в пределах каждого такого круга всякая категория непосредственно примыкает к кругу, более близкому к центру.

Возьмем какую-нибудь развитую систему античного платонизма. Тут перед нами: Единое, Ум, Душа, Космос — ряд концентрических кругов около единой непознаваемой точки, причем в пределах каждого из этих кругов все относящиеся сюда категории непосредственно примыкают к предшествующему кругу, окаймляют его периферии. Совсем другое дело у Гегеля. У Гегеля — одна и единственная *прямая* линия, по которой расположены все категории. Эти категории цепляются одна за другую и никогда не образуют никакого круговращения, никогда не может быть простого непосредственного перехода от той или иной категории данного диалектического отдела к той или иной категории предыдущего отдела. Тут нужно пройти весь этот отдел, чтобы добраться до предыдущего. Эта противоположность круга и прямой линии — центральна для сравнения обоих типов диалектики. И плохо, что историки философии не обладают достаточно развитым историко-философским чутьем, чтобы не ставить на одну доску Гегеля и Платона, Фихте и Плотина и т. д. и т. д. ²⁾[¹¹]

Уже указанных мною трех принципиальных отличий антично-средневековой диалектики от Гегелевской достаточно, чтобы почувствовать всё своеобразие исторического стиля той и другой диалектики. Я не предполагаю давать тут полной характеристики этих стилей, но уже указанные мною три принципа яснейшим образом рисуют те перспективы, к которым мы должны были бы стремиться, если бы хотели отразить всё разнообразие и своеобразие исторических стилей диалектики. *Ограничившись этим, перейдем прямо к установлению исторического контекста интересующего нас трактата Николая Кузанского* [¹²]*.

2.* [¹³]*

Трактат Николая Кузанского «О Неинном» относится, по предлагаемой мною схеме, к разряду *антично-средневековой диалектики*. Этим уже рисуется его полное своеобразие и конкретная несводимость на Гегелевскую методологию, при тождестве обще-диалектических, отвлеченных установок (они тождественны везде). И, прежде всего, этот трактат, согласно общему антично-средневековому стилю, выдвигает одно центральное понятие, скорее же одну центральную установку, которая должна обеспечить абсолютное единство, целостность и завершен-

²⁾[¹¹] На основании этой антитезы построена моя характеристика Платоновской диалектики.

[¹² В рукописи предложение вычеркнуто, вместо него вписано: в целях интересующей нас характеристики Николая Кузанского. — Е. Т.-Г.].

[¹³ В рукописи цифра вычеркнута. — Е. Т.-Г.].

ность всякого и всяческого бытия и жизни. Николай Кузанский формулирует эту установку как *non aliud*, «неиное». Нет большей и более цельной установки в его системе, чем это «non aliud». Оно со всем своим абсолютным содержанием совершенно непрерываемо содержится во всякой мельчайшей монаде бытия. Оно и есть сам Бог в полноте своих совершенств. Что трактат этот не интересуется историей и что эта диалектика совершенно не социологична, а также, что всякая категория бытия вытекает из «неиноного» совсем непосредственно, — об этом говорить не приходится. Гораздо интереснее первое отличие диалектики Николая Кузанского — характер этого самого «неиноного». Что это за «неиное»? В чем его смысл? И каков его исторический контекст?

** § 3. Платонизм*^[14]*

1.a)*^[15]* Пробегая мысленно историю диалектики, мы, конечно, останавливаемся здесь, прежде всего, на *Платоне*. Именно, Платону принадлежит первая яркая и более или менее законченная диалектическая концепция единого. «*Единое*» Платона — *отдаленный корень «неиноного» Николая Кузанского*. Что Платон дал в смысле этого учения? Платон, прежде всего, яснейшим образом установил полную смысловую *чистоту* Единого*^[16]* и независимость его ни от какого иного содержания. Единое (или Одно*^[17]*), если оно есть только Единое*^[18]* и больше ничего, уже не есть что-нибудь в отдельности, ни смысл, ни идея, ни разум, ни число, ни мысль. Оно — совершенно *выше всякого бытия и познания*. Это с последней отчетливостью изложено в 20-й главе «Парменида» (137с—142b)³⁾^[19]. Далее, Платон впервые прекрасно показал, как из этого единого получается *множество* и всякая конкретная единичность. Именно, происходит оно только *путем противопоставления* единого *иному, инобытию*. Одно, чтобы быть, должно обязательно отличаться от всего *иного*; иначе оно не получит необходимой для себя границы, *предела*, т. е. не будет о-пределено. Однако, существование этого иного сопряжено с целой системой диалектического взаимосоответствия между «одним» и «иным». Платон с недопускающей никаких возражений точностью формулирует в 21-й главе того же «Парменида» эту диалектическую антиномику понятий «одного» и «иного»⁴⁾ ^[20] (142b—157b): одно отлично от иного и *от себя самого*, и одно тождественно с самим с собою и с *иным*.

^[14] В машинописи этот параграф (нумерация и наименование) отсутствует. Помеченный далее двумя астерисками фрагмент полностью совпадает с началом параграфа 3 работы «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>». — *Е. Т.-Г.*

^[15] В машинописи нумерация отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

^[16] В рукописи со строчной, а в машинописи с прописной буквы. — *Е. Т.-Г.*

^[17] В рукописи со строчной, а в машинописи с прописной буквы. — *Е. Т.-Г.*

^[18] В рукописи со строчной буквы. — *Е. Т.-Г.*

³⁾^[19] Эта глава подробно изложена мною в «Античном Космосе <и современной науке>», <М., 1927, с. > 51—55.

⁴⁾^[20] Изложение — в «Античн<ом> Косм<осе> и современной науке» ,<с.> 64—73.

В мою задачу не входит развивать здесь*^[21]* и доказывать эту сложную антиномико-синтетическую систему и желающих усвоить ее могу только отослать к своим трудам, специально трактующим всю эту диалектику*^[22]*. В настоящую минуту это учение Платона важно для нас с той стороны, что единое, для превращения во множественность, должно внутри себя породить природу «иноного», инаковости, будучи само по себе, однако, *вне* этой инаковости и — по смыслу — *до* нее. Единое есть синтез (а именно еще неразвернутый) одного *и* иноного. Одно, когда всё инобытие находится еще в нем самом, и помимо самого одного, нет ровно ничего иноного, от чего оно отличалось бы, должно, естественно, превратиться в некую невидимую точку, свернуться в один неразличимый центр и исток всякого бытия, который сам по себе, однако, не есть это самое бытие. В нем одно и иное слиты и отождествлены с бесконечной интенсивностью, так что невозможны уже тут никакие различения и никакие соединения. Но что такое это единое, или одно, когда оно *породило* из себя инобытие *и*, следовательно, стало отличным от него? Перестало ли оно быть одним? Конечно, не перестало. Превратилось ли оно в иное? С одной стороны, оно, разумеется, превратилось в иное, ибо это оформленное единое, конечно, отличается от первоначального сверх-сущего единого. Однако, с другой стороны, оно все же осталось самим собою, ибо, если бы оно уничтожилось окончательно, уничтожилась бы и сама множественность, которая только и существует как противоположность абсолютного единства. *Оно продолжает существовать*, но уже недостаточно будет называть его просто «одним» <,> или «сверх-сущим одним» <,> или «абсолютно единым». Оно ведь тут мыслится как принцип появления инобытия, хотя само оно вовсе не есть это инобытие. Пересматривая всю сферу инобытия, мы видим, что оно не есть ни то, ни то и ни другое, и вообще оно не есть что-нибудь из этого инобытия. Это именно есть *не-иное*, «*non aliud*», как выражается Николай Кузанский. Таким образом, понятие это целиком входит в систему платонизма и не только входит, но вполне ясно сформулировано самим Платоном, хотя у него и нет такого термина**.*^[23]*

**Так как <,> по Аристотелю <,> единое не есть вообще субстанция, а только акциденция⁵⁾[24], платоники же до-Плотиновские представляют собою в этом чрез-

[21] В машинописи: Я не могу здесь подробно развивать. Аналогичный текст был в рукописи вычеркнут. — *Е. Т.-Г.*

[22] В рукописи знак сноски — сама сноска отсутствует, она, видимо, дублирует сноску 4 и указанные в ней страницы лосевской книги «Античный космос и современная наука». — *Е. Т.-Г.*

[23] В рукописи после точки тройное отчеркивание. Эта пометка, видимо, указывает на то, что этот фрагмент был включен в текст условно нами названный «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>». В рукописи этой работы указывается, что это страницы 2—9. В дальнейшем идет изменение нумерации сносок. Следующий ниже и также помеченный двумя астерисками фрагмент полностью соответствует началу Фрагмента № 2 работы «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>». — *Е. Т.-Г.*

⁵⁾[24] Собственное очень интересное учение Аристотеля об единстве (вместе со сводкой текстов) изложено мною в «Античн<ом> Косм<осе>», <с.>285—289. Специально критика у Аристо-

вычайно пеструю картину, распутывать которую и излагать здесь было бы излишне⁶[²⁵], то я **прямо перейду к неоплатонизму. *Плотин* (204—270)** систематизирует обще-платоническую диалектику в форме учения о трех ипостасях: Единое, Ум, Душа (Космос и все, что в нем, есть изливание логосов Ума через Душу). Учение об Едином дано в чрезвычайно богатой и углубленной форме. Основа остается чисто Платоновская: Единое*^[26]* — «выше сущности» и превращается во многое путем изведения из себя своего инобытия. Плотину принадлежат замечательные формулировки в этой проблеме, и он посвятил этому лучшие страницы своих удивительных сочинений. Есть у него и специальная критика Аристотеля по вопросу о субстанциальности единого¹⁰[²⁷]. Для более краткого изучения вопроса о Едином у Плотина я рекомендовал бы места V 2¹¹[²⁸], VI, 13¹²[²⁹], III 8, 10¹³[³⁰] и два трактата VI 7 и VI 9¹⁴[³¹]. Кратчайшее резюме этого учения содержится в III 9, 3: «Как из Единого [образуется] множество? Тем, что [Единое] *везде*, ибо нет [нигде ни одной точки], где бы его не было. Оно, значит, всё наполняет. [Этим], стало быть, [и дано уже] множественное, или, лучше [сказать, дано] уже *всё*. В самом деле, если только оно везде существует, то оно и было [этим] всем. Однако, так как оно [еще кроме того] и *нигде* не существует, то, с одной стороны, возникает всё через него, так как оно везде, а, с другой, [возникает всё через него как] различное с ним, так как само оно — нигде. Но почему же оно не только везде, но опять, сверх того, еще и нигде? Это потому, что Единое*^[32]* должно быть [по смыслу] раньше всего. Оно должно всё наполнять и всё создавать и не быть всем тем, что оно создает».

в)*^[33]* Существенным дополнением к Платоновским построениям является у Плотина*^[34]* трактование Единого*^[35]* с точки зрения *интеллигенции*. В то

теля единого как принципа — в моей «Критике платонизма у Аристотеля». М., 1929, <с.> 64—68, 73 сл<едующие>. [В рукописи эта сноска полностью вычеркнута. — Е. Т.-Г.]

⁶[²⁵] Некоторое представление о проблеме единого в период между Аристотелем и Плотинем можно получить хотя бы из книги П. П. Блонского <<Философия Плотина>>. М., 1918.

²⁶ В рукописи со строчной буквы. — Е. Т.-Г.]

¹⁰[²⁷] Plot. VI, 12—13 (перев<еден> у меня в «Диал<ектике> числа у Плотина». М., 1928, <с.> 172—178). [В рукописи слово «Единое» со строчной буквы; сбой в нумерации сносок. — Е. Т.-Г.]

¹¹[²⁸] Переведен у <Г. В.> Малеванского и <П. П.> Блонского («Фил<ософия> Плот<ина>»). [В рукописи эта сноска перенумерована в 11. — Е. Т.-Г.]

¹²[²⁹] Перев<од> и консп<ект> у меня в «Ант<ичном> Косм<осе> и современной науке. М., 1927>», <с.> 292—295. [В рукописи эта сноска перенумерована в 12. — Е. Т.-Г.]

¹³[³⁰] Перевод в приложении II. Там же, <с.> 300—301. [На самом деле это не в разделе «Приложение», а в разделе «Примечания и дополнения». — Е. Т.-Г.]

¹⁴[³¹] Перев<еден> у <Г. В.> Малеванского <Избранные трактаты Плотина / Под ред. Г. В. Малеванского // Вера и разум. Отдел философии. Харьков, 1898—1900. — Е. Т.-Г.>.

³² В рукописи слово «Единое» со строчной буквы. — Е. Т.-Г.]

³³ В машинописи буквенная нумерация отсутствует. — Е. Т.-Г.]

³⁴ В машинописи опечатка: Платона — Е. Т.-Г.]

³⁵ В рукописи со строчной, а в машинописи с прописной буквы. — Е. Т.-Г.]

время, как у Платона в его знаменитом месте из «Государства» Благо (= платоническое иное) трактуется просто как тождество всего мыслящего и мыслимого (т. е. как логическое тождество), у Плотина подробно разработан вопрос как раз об интеллигентном, т. е. самосознающем, самочувствующем, тождестве всего мыслимого и мыслящего. В самом деле, раз мыслимое и мыслящее *тождественны*, то тождество это уже не может быть просто мыслимым или просто мыслящим, ибо оно тогда не было бы тождеством мыслимого *и* мыслящего. Следовательно, с диалектической необходимостью вытекает интеллигентный коррелят платонического единого в виде *Экстаза*, а именно *умного* экстаза, так как только здесь мы получаем такое самосознание, которое «выше» всех отдельных знаний чего бы то ни было и о чем бы то ни было. Плотин посвятил обрисовке этого учения великолепные страницы¹¹⁾[³⁶].

3.*[³⁷]* У Плотина*^[38]* понятие Единого*^[39]* достигло вполне определенного места в обще-диалектической системе. Оно не только разъяснено тут само по себе, но оно очень ясно локализовано среди диалектических категорий вообще. Само собой разумеется, что дальнейшая эволюция этого принципа привела уже к детализации его внутреннего строения. При чтении самого Плотина часто испытывается потребность произвести дифференциацию этого понятия. Так, например, он доказывает, что число *раньше* ума, но *позже* единого. Единое есть абсолютная неразличимость, и потому оно ни с какой стороны не может быть числом, которое есть абсолютная раздельность и различие. С другой стороны, ум<,> по Плотину, есть полнота эйдетической и сущностной качественности, в то время как число — формально и бескачественно. Плотин и помещает число между Единым и Умом, на что, собственно говоря, у него нет ровно никакого права, поскольку им установлены только три ипостаси¹²⁾[⁴⁰]. По-видимому, подобные соображения и привели *Ямвлиха* к разделению в обще-платоническом едином *двух* моментов — одного, который действительно выражает полную и абсолютную немислимость и вышемыслимость, другую — как начало диалектического ряда и переход в множественность. Это различие было неизбежно, и к нему необходимо должна была прийти платоническая философия**.*^[41]*

¹¹⁾[³⁶] <Переведен у Г. В. Малеванского>. [В рукописи здесь сноска 11 «Три строки!» вычеркнута. Кроме того, в рукописи после точки тройное отчеркивание. Эта помета, видимо, указывает на то, что этот фрагмент был включен в текст, условно нами озаглавленный «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>». В рукописи этой работы указывается, что это страницы 9—10. — Е. Т.-Г.]

^[37] Первоначально стояла цифра 2. В машинописи нумерация отсутствует. — Е. Т.-Г.]

^[38] В машинописи: Платона. — Е. Т.-Г.]

^[39] В рукописи со строчной буквы. — Е. Т.-Г.]

¹²⁾[⁴⁰] О таком положении дела у Плотина см. у меня в «Диал<ектике> числа у Плотина».

^[41] Весь параграф 3 был включен в текст, условно нами озаглавленный «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>». В рукописи этой работы указывается, что это страница 11. — Е. Т.-Г.]

Систематизацию этих идей мы находим у *Прокла* и *Дамаския*. Прокл прямо водвинул триаду в недра самого единого. В то время как у Плотина существует только три ипостаси без всяких дальнейших подразделений, Прокл каждую из них в свою очередь понимает как триаду, в результате чего мы и получаем, кроме абсолютно непознаваемого Единого, в первой ипостаси разделение: *предел, беспредельное, число*. Числа, или «генады», или (по другому выражению Прокла) «пресущественные единства», являются, таким образом, чем-то *средним между**^[42]* абсолютным единством и умными конструкциями. От этого не только вся проблема единства получает гораздо большую определенность и четкость, но и все отдельные моменты и категории ума получают единообразную диалектическую структуру¹³⁾[43]. Этим кончается история данного понятия в греческой философии.

На христианской почве первое и, быть может, наиболее яркое учение о сверхсущем едином мы находим у *Дионисия Ареопагита*. Совершенно неинтересно для нас сейчас, принадлежат ли эти «ареопагитики» действительно тому Дионисию, которого апостол Павел обратил в христианство, или это — анонимный автор середины V века после Р. Х., когда уже нарождалась новая форма богословствования на много веков, так называемое византийское богословие. В этом кратком очерке важно отметить только то, что Дионисию Ареопагиту принадлежит одна из самых интенсивных форм *апофатического* богословия. Некоторое представление о ней можно составить по прилагаемому здесь сочинению его «О таинственном богословии». В океане божественного Света или, что то же у Дионисия Ареопагита, Мрака тонет всякое различие, всякая форма. Это — то абсолютное Единое, которое настолько превышает все мыслимые единства, что о нем даже нельзя сказать, что оно есть Единое и что оно вообще есть. Диалектически, однако, этот Мрак есть одновременно и Свет. И Дионисий выводит в трактате «О божественных именах» различные имена Божии, или энергии существа Его, выявляющие и символически выражающие невыразимую Его глубину¹⁴⁾[44].

На византийской почве это учение имело большое распространение, главным образом, конечно, у мистиков. Кажется, только *Максим Исповедник* с достаточ-

[42] В рукописи курсива нет. — *Е. Т.-Г.*

¹³⁾[43] О понятии единого у Прокла см. мои переводы его *Institutio theologiae* 1—6 в «Античном Космосе», <с.> 55—59, а также перевод многочисленных глав из этого труда Прокла в «Диалектике числа у Плотина», <с.> 108—144. Основными рассуждениями Прокла на эту тему являются V и VI книги его комментария к «Пармениду», представляющие комментарий как раз на 20-ю главу «Парменида»: *Procli philos. Platonici opera inedita*, ed. V. Cousin. Paris, 1884; есть французский перевод: *Proclus le philosophe. Commentaire sur le Parménide...*, trad. par A.-Ed. Chaignet. I—III. Paris, 1900—1903. У Кузена и у Шенья помещен также анонимный комментарий на прочие главы «Парменида». Что же касается Дамаския, то необходимо изучение его основного труда.

¹⁴⁾[44] Краткое изложение системы ареопагитик с некоторой библиографией см. у А. Бриллиантова, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*. СПб., 1898. <с.> 142—178. [В рукописи выделения следующего абзаца нет, делаем его по машинописи. — *Е. Т.-Г.*]

ной диалектической ясностью локализовал эту апофатику в общей философско-богословской системе¹⁵[45]. Остальные богословы рассуждали об этом понятии, главным образом, с точки зрения аскетически-мистической, давая различные теоретические и практические установки, необходимые для монаха, подвижника и экстастика¹⁶[46]. Однако наивысшего напряжения эта апофатически-символическая мистика достигает в Византии у так называемых исихастов («безмолвников») XIV века, которые разработали это понятие сверх-сущего единства со всей глубиной и тонкостью диалектического метода. Наиболее яркую (именно в смысле диалектической четкости понятий) концепцию я нахожу в сочинении *Каллиста Катафигиота* «О божественном единении и созерцательной жизни», в котором тут каждый параграф может быть иллюстрирован многочисленными параллелями из эпохи самого развитого и зрелого неоплатонизма¹⁷[47]. Если Каллист Катафигиот дает, главным образом, диалектику мистически-интеллигентного восхождения, то ясную и типичную концепцию объективного взаимоотношения сущности и энергий для Византии XIV века я нахожу в «Силлогистических главах» Марка Ефесского (перевод которых также прилагается в конце книги).

Западное Средневековье давало, собственно говоря, довольно редко такую концепцию Единого, которая бы при абсолютном апофатизме давала бы диалектические установки для парафатической и символической системы. Так, обычно считают «неоплатонической» систему И. С. Эригены, но уже А. Бриллиантов в указанной только что работе вполне убедительно показал большую отдаленность Эригены от Плотина и Прокла. Стоит только сравнить четыре «природы» Эригены с тремя «ипостасями» Плотина, — получается разительное расхождение¹⁸[48]. Единое, по Плотину, выше ума и сознания, выше сущности; «первая» же природа у Эригены, «несотворенная и творящая», есть Бог как абсолютное самосознание и Дух. Вторая ипостась Плотина «ум» также совсем не соответствует второй природе Эригены, «сотворенной и творящей»; она у него никогда не *intellectus*, а только *ratio*, через «*intellectus*», что обозначает — совсем анти-Плотиновски — первую природу. И т. д. и т. д. Символическая апофатика, надо полагать, совершенно чужда всему построению Эригены.

То, что мы обыкновенно называем «схоластикой», т. е. католическое богословие, как в своей подготовительной стадии (X—XII в.) во главе с *Ансельмом*, так и в своем расцвете (знаменитые суммисты и сектенциарии XIII в.), давшее тут две школы, томистскую и скотистскую, осталось, в общем итоге, довольно чуждым

¹⁵[45] С. Л. Епифанович. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. <с.> 41—42. В этой прекрасной книге хорошо прослежен генезис апофатически-символической системы Максима Исповедника и привлечен огромный текстуальный материал.

¹⁶[46] Ср. <П.> Минин. Главные направления древне-церковной мистики. <Сергиев Посад, 1915.>

¹⁷[47] Сочинения византийских мистиков-экстатиков собраны в сб<орнике> «Добротолубие в русском переводе» <, дополненное,> еп. Феофана <[Затворника]. М., 1890>. Том V.

¹⁸[48] Бриллиантов, <с.> 467—469.

неоплатонизму, и эллинскому и византийскому. Ансельм идет всецело по путям августинизма¹⁹⁾[⁴⁹]. Сам же Августин, как ни старался *И.В. Попов*²⁰⁾[⁵⁰] приблизить его к неоплатонизму, несомненно, несет на себе стихию западного субъективизма и тем более непонимание символического апофатизма. Впрочем, относительно апофатизма Августина *И.В. Попов* судит совершенно правильно, и результат его исследований в этом отношении нужно привести дословно: «...Нам не удалось найти ни одного параграфа, в котором автор поставлял бы Бога выше красоты, блага, справедливости, мудрости, как это постоянно делают восточные писатели. И это различие не случайно. Для апофатического богословия предшествеников бл. Августина красота, благо, справедливость, мудрость — энергии или силы Божии, позади которых находится неопределимый носитель — сущность. Для бл. Августина Бог именно и есть Благо, Красота, Премудрость, Справедливость, тождественные и неотличимые от Его сущности. Следовательно, его отрицательное богословие не могло простираться на эти умопостигаемые предикаты Божества»²¹⁾[⁵¹]. Таким образом, августинизм в сущности не есть апофатизм. Это, наоборот, рационализм. И Ансельм, конечно, тоже рационалист; он неспособен подняться до диалектически-символического апофатизма.

Что касается томизма, то резкий аристотелизм суммистов XIII в. исключает здесь всякую возможность «субстанциализирования» или гипостазирования сверх-сущего принципа. «Единство» есть только одна из «трансцендентальных» категорий²²⁾[⁵²]. Тут — полное повторение картины, которую мы находим у самого Аристотеля. Единое тут не субъект, диалектически порождающий из себя все прочие ипостаси и категории, но — только пассивный объект, имманентный божеству наравне с прочими атрибутами. В этом отношении весьма поучительно исследование пылкого защитника ареопагитских влияний на Фому и все Средние века, — *J. Durantel*'я, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*. Paris, 1919²³⁾[⁵³]. Этот автор выписал все цитаты Фомы из Дионисия Ареопагита и проанализировал его комментарии на Дионисия. Но стоит хотя бы только бегло пересмотреть пункты тождества между

¹⁹⁾[⁴⁹] См. <, > например, <E.Ch.E.> Domet de Vorges, Saint Anselme. Paris. 1901, <p.> 322—324.

²⁰⁾[⁵⁰] *И. В. Попов* предпосылает, как и везде в своем труде, изложению Августинова учения об «онтологических свойствах Бога» подробный анализ учения Плотина о первом Начале (Личность и учение бл. Августина. Серг<иев> Пос<ад>, 1916. I 1, <c.> 572—578), но сам же потом (<c.> 580) сознается: «Бл. Августин приписывает, с одной стороны, безусловную простоту, которой в системе Плотина характеризуется только первая ипостась, и *Сыну*, с другой — мышление и всё, что с ним логически связано (форма, красота, истина), со второй ипостаси, которой оно ограничивается у Плотина, распространяет и на первую». Если так, то августинизм есть полное противоречие неоплатонизму.

²¹⁾[⁵¹] *Попов*. I 1, <c.> 364.

²²⁾[⁵²] Ср., например, изложение у *A. D. Sertillanges*, *S. Thomas d'Aquin*. Paris. 1925⁴. I. <p.> 32—39, 208—210.

²³⁾[⁵³] Ср. раньше того *Weertz* <*H. Weertz*. Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin. Bonn, 1908>.

Фомой и Дионисием, чтобы убедиться, что подобные воззрения могли быть у Фомы и на почве чистейшего аристотелизма: зависимость чувственного от интеллибельного, принцип «всё во всем» и т. д.²⁴⁾[⁵⁴] Кроме того, сам Фома, по-видимому, не очень хорошо разбирался в разнице между аристотелизмом и платонизмом, один раз сведя Дионисия на Аристотеля, другой раз на Платона²⁵⁾[⁵⁵]. Во всяком случае, если и можно найти некоторое совпадение между томизмом и ареопагитиками, то оно несколько не относится к проблеме самоипостасности сверхсущего Единого. Это нужно считать доказанным именно после работы Дюрантеля. При всем отличии от томизма, скотизм также мало ареопагитичен, как и аристотелизм против великих суммистов. Отличие от августинизма не проходит здесь через проблему единства²⁶⁾[⁵⁶], а учение о материи, универсалиях, о формах (в отличие от субстанциальных и виртуальных дифференций) и прочие точки зрения, разделившие обе школы, не относятся к интересующей нас области. Поэтому попытка Пикаве²⁷⁾[⁵⁷], старавшегося аристотелевские влияния в Средневековье понять как плотиновские и тем, несомненно, оживившего многие вопросы в истории средневековой философии (ибо, Аристотель, действительно, имел тут неоплатоническую окраску, и не только у арабов и евреев)<, > едва ли может считаться вполне целесообразной; и я думаю, старое мнение Штекля остается в основе незыблемым²⁸⁾[⁵⁸]: «Подобно тому, как христианские схоластики отстаивали свободу духа против Аристотеля, они отстаивали ее и против арабов. Арабские комментарии, особенно комментарии Аверроэса, стояли в большом почете. Но неоплатоническое понимание Аристотелевской философии, которое защищалось в них, в целом и в частности, решительно отвергалось великими схоластиками XIII века. Во многих пунктах они защищали самого Аристотеля против такого искажения его учения. Обвинять схоластиков XIII в. в неоплатоническом понимании Аристотеля значит совершенно извращать исторические факты».

Справедливость заставляет отметить струю неоплатонизма в католическом аристотелизме XIII века. Некоторые неоплатонические черты есть уже у *Альберта* Великого. Заметны они и у его ученика Ульриха Энгельберта Страсбургского, а также и у Вильгельма Мербеке. Дитрих Фрейбергский также основывается на Прокловом *Elementatio Theologica*, которые переводил Вильгельм Мербеке и комментировал Бертольд Мосбургский²⁹⁾[⁵⁹].

²⁴⁾[⁵⁴] Durantel, <p.> 235—257.

²⁵⁾[⁵⁵] Тексты см. у Durantel. <p.> 227—228. О Прокле же Фома едва ли даже знал, что он существовал на свете (227, прим. 2—3).

²⁶⁾[⁵⁶] В. Landry. Duns Scot. Par<is>. 1922, <p.> 336—356.

²⁷⁾[⁵⁷] [Пропуск текста; возможно, имеется в виду: F. Picavet. Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales. P., 1913. — E. T.-I.]

²⁸⁾[⁵⁸] А. Штекль. История средне<вековой> философии, пер<евод> под ред. И. В. Попова. М., 1912, <c.> 173.

²⁹⁾[⁵⁹] Об этом неоплатонизме см.: M. Grabmann. Der Neoplatonismus in der deutschen Hochscholastik. Philos<ophisches> Jahrb<uch.> 1910. XXIII. <S.> 38—54.

3. *^[60]*

Может быть, в других частях своей системы Николай Кузанский, действительно, является вполне представителем нового мировоззрения и новой философии. Это, однако, совсем **нельзя сказать относительно его логико-онтологических построений. Уже одно то, что Николай Кузанский является диалектиком, совершенно отрывает его от всей новой философии до Канта включительно, так как до Фихте Европа не знает ни одной диалектической системы в течение XV — XVIII веков. Таким образом, если уже говорить об аналогиях из новой философии, то тут возможны сопоставления только с мыслителями, начиная с Фихте. Однако, что, по-моему, является совершенно несомненным, это его отношение к предыдущей философии и место в общей традиции средневековой мысли. Именно, *он объединяет антично-византийскую традицию с западной схоластической*. От первой он берет, в сущности, всё ее содержание, включая также и самый метод мышления как оформление этого содержания; другими словами, он берет отсюда неразрывность содержания философии с ее методом, причем метод этот в основе является диалектическим. От схоластической традиции к Николаю Кузанскому переходит внешняя систематика мысли, четкость поставленных проблем, чисто логическая обработка и огромная мыслительная мощь конструкции. Греки и византийцы часто пренебрегали всем этим. Даже такой гениальный диалектик, как Плотин, очень часто дает не чистую диалектику, но весьма насыщенные всяким посторонним содержанием описания, из которых диалектику приходится выискивать так же, как это мы делаем в отношении большинства Платоновских диалогов. Замечательная по ясности, глубине, законченности, диалектичности и символизму мысль Максима Исповедника нигде не воплотилась в строгое систематическое изложение; и эту удивительную диалектику приходится находить в виде отдельных фраз среди мистического, мифологического и психологического материала. Николай Кузанский примыкает к этой традиции антично-византийского диалектического и мистико-мифологического платонизма, но отбрасывает небрежение к внешней форме этой философии и пытается воплотить в ряде законченных трактатов свои умозрения как стройную систему. Это едва ли есть, впрочем, только внешняя форма. Тут сказывается вековая западная культура, к которой Восток был причастен чрезвычайно мало. Законченностью и логической стройностью Николай Кузанский, действительно, приближается к философским трактатам Нового времени, когда система и методология ценились больше всего. Но и тут сопоставления в строгом смысле возможны только с мыслителями, начиная с Канта, потому что до-Кантовская философия в значительной мере все же состоит из трактатов, носящих не строго философскую форму.

^[60] Разделы 3 и 4 практически полностью (за исключением нескольких предложений) входят во Фрагмент № 13 работы «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>». Отмеченный далее тремя астерисками фрагмент совпадает с Фрагментом № 13 (это финал рукописной части «первого фрагмента»); отмеченные далее двумя астерисками два фрагмента также совпадают с Фрагментом № 13 (с его «вторым фрагментом»). — Е. Т.-Г.

Объединяя обе великие традиции, Николай Кузанский не очень углубляется в мистико-мифологическую стихию византизма. Она у него как бы разумелась сама собой. Она почти всегда дает себя чувствовать в том или другом отношении. Но Николай Кузанский обычно не посвящал ей больших сочинений и не углублялся в тонкости мистики как таковой или мифологии как таковой. Его интересовала, главным образом, *философская* и притом *чисто логическая* сторона дела. Даже такие проблемы, как учение о Христе или Церкви, Николай Кузанский склонен был всегда трактовать чисто философски, *отвлеченно* философски. И в этом, если угодно, он всецело мыслитель Нового времени. Наш трактат, написанный Николаем Кузанским в конце жизни, в 1462 г. (годы жизни 1401—1464), является одним из существенных звеньев в этой логической обработке антично-византийской мистической мифологии. Можно представить себе эволюцию Николая Кузанского в этом отношении в виде четырех основных этапов, из которых обычно напирают на первый, хотя он и самый ранний:

1. De docta ignorantia (1440)
2. De possest (1460)
3. De non-aliud (1462)
4. De venatione sapientiae et de apice theoriae (1463)

Через все эти сочинения проходит два метода мысли, доминирующие в одних сочинениях и почти совсем незаметные в других, но принципиально лежащие в основе всего мировоззрения Николая Кузанского и так или иначе действующие во всех его сочинениях. Первый метод философии, очень ярко выраженный в сочинении «О просвещенном неведении» и продолженный в «De conjecturis»^[61]*, «Apologia doctae ignorantiae», «De genesi», «De visione Dei», кульминирует в нашем «Тетралогe о Неином». Вслед за Ибингером¹⁾[62], этот метод можно назвать *символическим*. Его прямой предок — ареопагитская апофатическая мистика, которую Николай Кузанский обрабатывает в форме диалектической антиномики и синтетики, откуда у него и вытекает учение о «соединении противоположностей». Бог абсолютно непознаваем, и в нем не может быть никакого различия. Он познаваем только в *символах*, в «конъектурах» («всякое с нашей стороны положительное высказывание о действительном есть допущение, conjectura»; это и не просто субъективное мнение и не просто объективная значимость). Другой метод Ибингер называет «*точным*», что едва ли соответствует действительности. Скорее я назвал бы его *актуально-фактическим*. В то время первая позиция принуждает философа погружаться в созерцание неведомых символов, вторая — ведет от Творца к твари и заставляет наблюдать за реальной тварью и природой, чтобы *от этого наблюдения* подняться к пониманию могущества Творца. Этот метод зовет философа к изучению наук о природе, к точному знанию, к эмпирии

[61] Классическое написание «coniecturis», а средневековое «conjecturis». — О. Б.].

¹⁾[62] J. Uebinger. Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus. Münster u. Paderborn, 1888, <S.> 132.

в низменном*^[63]* смысле слова. Назвать его вполне новоевропейским, конечно, нельзя, хотя совершенно ясно выступают тут черты Возрождения. Первому методу в устах Николая Кузанского он, разумеется, нисколько не противоречит, а есть лишь одно из его углублений и расширений. Там Бог был абсолютной непостижимостью, здесь же Он — реальное могущество, актуальная действительность. Установлена эта позиция в диалоге 1450 г. «De sapientia», развита в «De possest» (1460), критически проверена в «De venatione sapientiae» и дана в совершенном виде в «De apice theoriae» (1463).**

Итак, наш трактат «О Неином» есть, как видим, самое зрелое произведение символическо-антиномического мышления Николая Кузанского. Остановимся на некоторых интересных тут деталях.

**Николай Кузанский продолжает и совершенствует антично-византийскую традицию антиномического апофатизма. Что он подчеркивает в этой традиции на страницах своего тетралого «О Неином» и что он привносит нового? Как явствует из сравнения этого трактата с прилагаемым мною в конце трактатом Дионисия Ареопагита «Таинственное богословие», мысль Николая Кузанского *отличается огромной силой отвлеченной логики*. В то время как Дионисий, совершенно в духе восточной мистики, углубляется в апофатическую Бездну как бы совершенно без всякого рассуждения, а только путем отбрасывания всего того, что не есть она сама, Николай Кузанский дает вместо этого тонкое логическое учение, вполне родственное диалектике раннего Фихте. Николай Кузанский ставит в сущности такой вопрос: какова *логическая природа понятия* Бога? Но ведь поставить так вопрос, это значит поставить его очень отвлеченно и потому для Византии, в последнем основании, почти неинтересно. Популярное религиозное сознание и практическая мистика, не занимаясь никакими отвлеченными вопросами, довольствуются общими ощущениями божественного вездеприсутствия и всемогущества. Но Николай Кузанский хочет понять это *логически*. Чтобы это сделать, ему, как и всякому, кто захотел бы действительно понять религиозный предмет, необходимо было обратиться к самым основам человеческого познания. Если бы мы показали, что религиозный принцип есть то, что обосновывает самую стихию нашего познания, то этим самым мы если бы не освободили человека от его религиозных сомнений, то во всяком случае заставили бы молчать.

И вот Николай Кузанский анализирует то, что мы теперь попросту назвали бы *суждением*. Николай Кузанский ставит вопрос, который необходимо формулировать совершенно в духе немецкого идеализма: *как возможно суждение?* Возьмем общую схему простейшего суждения: А есть В. Произнося и мысля такое суждение, что мы тут, прежде всего, выбираем из всей сферы бытия некое одно, некое В, которое и начинаем сравнивать с А. Делаем мы это, очевидно, для того, чтобы лучше понять А, сделать его более определенным, *определить* его. Когда мы соберем всё, что для нашего А существенно <,> и отбросим всё, что для него несущест-

[⁶³ В машинописи: мировом. — Е. Т.-Г.].

ственно, мы получим уже не просто какое-то неопределенное А, *но А *узнанное* и *понятое* нами. Это такое А*[⁶⁴]*, которое мы узнали как именно А и, узнавши, сказали: это А есть именно А; это А есть *не что иное, как* именно А. Разумеется, поскольку речь идет о самой структуре и сущности суждения, нас здесь совершенно не интересует не только то или иное качественное содержание этого А, но не интересует, в конце концов, и самое А. Ведь не А же само по себе создает нам всю стихию суждения. Оно как-то *входит* в суждение, но само по себе оно отнюдь его не образует. Что же тогда является тут *принципом самого суждения*? Что есть то, без чего не может осуществиться суждение?

Вместо «А есть В» мы получили «А есть А», или<, > точнее<, > «А есть не что иное, как именно А». Эти последние два суждения в более ясной форме показывают нам природу суждения. Так что же остается в суждении, если А, само по себе голое А, считается нами сейчас чем-то вторичным? Остается, очевидно, то, что словами выражено в виде: «не что иное, как». Что же это такое? Прежде всего, тут мы видим «иное». Это значит, что для образования суждения необходимо *инобытие* в отношении того, о чем судят. Если я высказываю какое-нибудь самое примитивное суждение об А, то ясно, что для этого я уже должен выйти *за пределы* этого А, к такому предмету, который является инобытием в отношении данного А. Но если бы я *только* выходил за пределы этого А, то я, следовательно, совсем бы покинул это А*[⁶⁵]*. Желая составить суждение именно об А, я, выйдя за пределы А, *покинул бы* это А, оставил его в стороне. Можно ли при таких условиях сказать, что я составил суждение именно об А? Конечно, нет. Мой выход за пределы А должен быть таким, чтобы это не было просто уничтожением этого А, полным его забвением. Мой выход должен быть таким, чтобы я *определил* А. Только одна и единственная цель должна руководить всяким оперированием с инобытием нашего А: мы должны *определить* это А. Следовательно, хотя и нашел какое-то *инобытие* к данному А, но я не могу остаться в сфере этого инобытия и только. Это было бы равносильно полной потере и забвению этого А. Перейдя в инобытие нашего А, я должен *вновь оттолкнуться от этого инобытия*. Перейдя в инобытие, т. е. в отрицание А, я должен теперь *отрицать самое отрицание*. Отрицая отрицание А, я тем самым *утверждаю* А. А мне как раз и нужно было для получения суждения *утвердить* мое А. Но тут есть и еще один момент. Перейдя в инобытие и оттолкнувшись вновь от этого инобытия, я должен все же помнить, что конечная моя цель, это — определение А и получение суждения о нем. Я должен знать *направление*, в котором я буду отталкиваться от инобытия. В нашей формуле это направление указано союзом «как». «Как» указывает именно направление нашей мысли после того, как мы покинули инобытие. Итак, наша формула, т. е. самая структура суждения, нами раскрыта. «Не что иное, как», — это значит: 1) суждение требует

[⁶⁴ Пропущено в машинописи. — Е. Т.-Г.].

[⁶⁵ В рукописи и машинописи: это я. — Е. Т.-Г.].

инобытия, или отрицания А, 2) отрицания этого отрицания и 3) определенность направления отрицания этого отрицания.

Что это значит? Нельзя ли выразить эту структуру суждения, этот необходимый и существенный принцип суждения как-нибудь проще и понятнее? Всмотревшись в предложенную трехчленную формулу, мы замечаем, что каждый последующий ее член есть усиление предыдущего члена, т. е. инобытие, первый член, есть отрицание, второй член есть отрицание этого отрицания, и третий член есть некая направленность этого отрицания отрицания. Это дает возможность понимать основной принцип суждения как нечто единое, которое в своей максимальной насыщенности есть некая сила одновременного утверждения и отрицания. Этот принцип ни в каком случае не есть утверждение просто или отрицание просто, не есть он также и *объединение* того и другого. Принцип суждения есть такой смысл, такая смысловая направленность, которая *сразу и одновременно есть и утверждение и отрицание*, не будучи ни тем, ни другим в отдельности. Это — сила, *первые порождающая самую возможность* утверждения и отрицания. Утверждение и отрицание надо взять как *полное и абсолютно неразличимое тождество*, а это тождество понять как некую силу, как некую потенцию, возможность, как некий смысловой заряд и смысловую направленность. Это и будет то, что Николай Кузанский называет «не-иное». «Неиное», стало быть, есть та трехчленная формула, которую мы вывели (отрицание, отрицание отрицания и направленность, сила этого отрицания отрицания), данная как единый и даже единичный принцип.

Так я понимаю замечательное учение Николая Кузанского о «неином». Это то, что он считает раскрытием понятия *Бога*. Разумеется, с точки зрения религиозного сознания Николай Кузанский безусловно прав. Поскольку Бог мыслится как абсолютный принцип и первооснова всякого бытия и знания, Он должен быть первопринципом и всякого суждения. Первопринцип всякого суждения, конечно, не есть ни субъект, ни предикат, ни их сводка. Взятые сами по себе, в своей абсолютной изолированности, и субъект, и предикат, и утверждение («есть») ровно ни о каком суждении ничего не говорит. Надо взять их как нечто единое и целое и притом как силу, как смысловую возможность, чтобы суждение могло образоваться. В этом Николай Кузанский совершенно прав, и его теория бесконечно совершеннее всяких ходовых школьных теорий суждения. Но вот вопрос: есть ли это какое-нибудь доказательство бытия Божия? Я думаю, что ни Божество, ни вообще какой-нибудь действительный факт совершенно *недоказуем. Никакого факта нельзя ни доказать, ни опровергнуть*, если на это не уполномочивает реальный опыт. Нельзя *доказать* существование Бога, если нет у человека реального опыта, доставляющего ему то или иное религиозное знание. Равным образом нельзя и *опровергнуть* бытие Божие, если у человека имеется реальное восприятие этого предмета. Что значит доказать или опровергнуть? Это значит воспользоваться мыслью, рассудком. Но может ли рассудок, один голый рассудок<,> разобраться в действительности, если нет живого опыта этой действительности? Позитивисты и материалисты первые должны отвергнуть подобное превознесение рассудка над

живым опытом. А раз так, то они же, именно они должны думать, что бытие Божие *логически неопровержимо* и что их отрицание Бога базируется вовсе не на логике и на науке (логиков и ученых, которые верят в Бога и ходят в церковь — сколько угодно), но на их собственном опыте, на их личной вере. Никакой факт вообще, ни божественный, ни человеческий, неопровержим и недоказуем. Логика и наука исходят из *опыта*, который и заставляет принимать те или иные факты, божественные или человеческие. И разница между верующими, вернее, религиозными людьми, и атеистами только та, что они признают *разные факты*, причем факты, истинные для религиозного человека, являются ложными для атеистов, а факты, истинные для атеиста, являются ложными для религиозного. Но и тот и другой *логически* не уязвим. Если есть определенный опыт, религиозный или анерелигиозный, то получается определенная логическая система, в своем существе *совершенно одинаковая в обоих случаях*, хотя и получающая, конечно, ту или иную окраску в зависимости от сферы своего приложения.

Таким образом, применяя свое учение о неинном к религиозной области, Николай Кузанский совершенно прав, логически не отразим и вполне убедителен и основателен, но это ничего не говорит для атеистов, равно как и атеистические доказательства несуществования Бога совершенно ничего не говорят для тех, кто имеет живой опыт религиозной действительности. С точки зрения жизни (а религия есть одна из форм жизни) логика и наука, со всеми их доказательствами и опровержениями, есть дело маленькое. Жизнь движется по каким угодно законам, но только не по законам логики и науки. Рационалистические и «неинные» доказательства, равно как и опровержения <,> бытия Божия есть плод *либерального мировоззрения*, одного из самых тощих и пустых типов мировоззрения вообще.

4.

Ознакомившись с основным содержанием трактата «О Неинном», мы можем теперь и более точно зафиксировать его историко-философское место. Что он вполне движется в русле платонической антично-средневековой диалектики, это ясно само собою. Можно только сказать, что этот трактат скуп на чисто мистические излияния, а больше придерживается логических конструкций. Из этих же последних он подчеркивает в общем платоническом понятии Единого момент *силы, становящейся возможности, методической потенции смыслового устремления*. Другими словами, в неоплатонической концепции Единого Николай Кузанский подчеркивает *неоканттианский момент*. В этом смысле я бы примкнул (если опустить детали) к общему пониманию учения Николая Кузанского о Боге, как его развивает *Г. Шварц*. По последнему²⁾[⁶⁶], Бог у Николая Кузанского есть *абсолютный дифференциал*. Это, мне кажется, очень удачное выражение для существа мысли Николая Кузанского. Не надо только приурочивать это учение всецело к

²⁾[⁶⁶] Н. Schwarz. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. <Teil I. Von Heraklit bis Jakob Böhme. Heidelberg,> 1913, I <S.> 459—460.

новоевропейской традиции. Как я уже неоднократно показывал, инфинитезимальный метод, «метод бесконечно малых», а равно и «гипотетизм» в форме Марбургского неокантианства вполне наличен в неоплатонической и даже в Платоновской мысли*^[67]*. Новость у Николая Кузанского заключается только в том, что, благодаря превалированию логики над мистикой, в нашем трактате получилась возможность говорить об этом «трансцендентальном» методе в более дифференцированном виде. Поэтому, здесь мы находимся как всецело еще в русле антично-средневековой диалектики, так и у самого начала новоевропейского «трансцендентального» метода, т. е. метода разыскания «условий возможности», или, в существе своем, метода бесконечно малых.

Этот метод отягощен у Канта его метафизическим дуализмом и возведен до чисто диалектической методики у раннего Фихте. У Гегеля он также есть нечто подчиненное диалектике. В чистом трансцендентально-логическом смысле его проводит Г. Коген и в особенности П. Наторп**.*^[68]*

^[67] Об этом см.: А. Ф. Лосев. Античный космос и современная наука. М., 1927 (особенно раздел «Примечания и дополнения»), А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930 (особенно в разделе «Учение Платона об идеях в его систематическом развитии»)].

^[68] Н. Cohen. Platons Ideenlehre und Mathematik. Marburg, 1879; P. Natorp. Platons Ideenlehre. Lpz., 1903; 1922].

<ОБ ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ТРАКТАТА НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «О НЕИНОМ»>

<Фрагмент № 1. Николай Кузанский и платонизм>

<...> И Николай Кузанский примыкает к этой концепции именно как *диалектик*, а не как мистик. Это мы еще увидим в дальнейшем. Основную диалектическую природу платонического учения об Едином я мог бы формулировать еще так. Всё, чтобы быть, должно отличаться от «иного» всего окружающего; или, как говорят диалектики, «одно» должно отличаться от «иного». Это есть основное условие осмысленного и раздельного существования всякого «одного». Раз одно, действительно, *отлично* от всего иного, оно есть *нечто*, имеет определенные признаки, может именоваться и т. д. и т. д. Но возьмем теперь все и всякие «одно», которые только были, есть и будут, которые только возможны, невозможны, действительны или необходимы. Чтобы *быть*, т. е. быть в разуме, это всё должно было бы отличаться от иного. Но «иного» уже ничего нет, так как мы взяли именно *всё*. Следовательно, если брать абсолютное всё, то *диалектика требует, чтобы оно ни от чего не отличалось*, т. е. *чтобы оно было неотлично ни от чего и не различимо ни с чем, ни в себе, ни вовне*. А так как «всё» действительно есть, то, следовательно, сверх-сущее, абсолютно неопределимое и непознаваемое Единое есть *абсолютно-необходимая* установка всякой диалектики. Вот без понимания чего невозможно изучение ни Николая Кузанского, ни настоящей работы о нем^{7)[1]}.

^{7)[1]} Я уже не говорю о том, что должно быть проведено, в целях полного понимания Платона, еще и *типологическое* исследование Платона (пробный образец чего я дал в «Очерках <античного символизма и мифологии>»), чтобы локализовать греческого Платона V—IV в. до Р. Х. на фоне всех вообще типов платонизма. Для этого нужно вскрыть *мифологическую* подпочву платонизма, что я и сделал в указанной только что книге. Не указывая старых работ, посоветую ознакомиться с рационалистически-критической трактовкой у Couturat, *De Platonis mythis*. Thèse. Paris. 1896, с психологической и метафизической (в смысле метафизики чувства) у J. A. Stewart, *The Myths of Plato* <L., 1905>, с романтической у W. Willi, *Versuch einer Grundlegung der Platonischen Mythopoie*. Zürich-Lpz.-Berl. <in>. 1925 (собран весь главнейший текстуальный материал) и, наконец, с строго-трансценденталистской трактовкой у K. Reinhardt, *Platons Mythen*. Bonn. 1927. Интересна также глава о мифе (9-ая) в указанной выше книге П. Фридендера <P. Friedländer. *Platon. Eidos. Paideia. Dialogos*. Berl.-Lpz., 1928>. [Текст сноски восстанавливается нами по листку-вкладышу в рукопись, условно названную «<Николай Кузанский и диа-

б)*^[2]* Прежде чем пытаться понять все последующее изложение и прежде чем понимать самого Николая Казанского, необходимо усвоить эту простейшую концепцию Перво-единого, на которой зиждется весь платонизм. Я знаю, что для моих современников это почти недоступно. Но это и значит, что они — не диалектики. Вся трудность заключается в том, что чисто *диалектически*⁸⁾^[3] требуется признание такого Единого, которое бы уже не противопоставлялось никакому множеству и которое, следовательно,<,> было бы тем самым уже «выше» всякого «одного», чему противостоит «многое». Мы имеем «одно» и «иное» («многое»): если мы так и останемся при этой антитезе, то «одно» никогда не есть «иное», и «иное» никогда не есть «одно». Диалектика в этих условиях гласит: а тогда они не имеют никакого отношения друг к другу, и «иное» вовсе не есть *иное* в отношении «одного»⁹⁾^[4]. Но пусть иное есть именно *иное* одного. Тогда: «иное» есть *ничто*, т. е. тоже *одно*, а «одно» отлично от «иноного», которое тоже есть «одно», т. е. «одно» отлично от самого себя. Ясно, что кроме обычного дифференцированного «одного» есть еще такое «одно», *которое сразу есть и «одно» и «иное»*. И этим только и достигается абсолютный монизм. Когда профан слышит о сверх-сущем Едином, он, конечно, пугается и теряет способность размышлять. Очнувшись,<,> он, в крайнем случае, признает, что эта концепция нужна религии или метафизике. Но тут-то как раз и выясняется, что он в диалектике ничего не смыслит. Если бы эта концепция была нужна только религии или метафизике, то мы, конечно, и не стали бы касаться ее в философском труде. Вся трудность для профанов заключается именно в том, что это — *чистейшая диалектика*.*^[5]*

лектический перво-принцип в антично-средневековой философии>», куда Фрагмент № 1 вошел в отредактированном виде (первый абзац стал вторым). В машинописи пропущены все иноязычные источники. — Е. Т.-Г.].

^[2] В машинописи буква с пометкой «лат<инская>!» вписана от руки, вероятно, позднее, когда фрагмент включался в текст, условно нами названный «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>». — Е. Т.-Г.].

⁸⁾^[3] Хотя совсем необязательно думать (как это происходит, по-видимому, у Р. Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Plato u<nd> Aristoteles. Halle, 1914. S. 26), что диалектика есть только логическое учение об абстракции.* [Текст сноски восстанавливается нами по листку-вкладышу в рукопись, условно названную «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>». В машинописи пропущены все иноязычные источники. — Е. Т.-Г.].

⁹⁾^[4] Для суждения о приложимости или неприложимости идеи противоположностей к Единому и вообще ко всему имеет значение небольшая работка W. Lewinsohn, Gegensatz u<nd> Verneinung. Studien zu Plato u<nd> Aristoteles. Berl<in>, 1910, впервые собравшая тексты для основных типов относительности у обоих философов.* [Текст сноски восстанавливается нами по листку-вкладышу в рукопись, условно названную «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>». В машинописи пропущены все иноязычные источники. — Е. Т.-Г.].

^[5] Текст обрывается. — Е. Т.-Г.].

<Фрагмент № 2. Николай Кузанский и Аристотель. Понимание «единого» у Аристотеля. Плотин>

2. Аристотель. **Так как<, > по Аристотелю<, > единое не есть вообще субстанция, а только акциденция¹⁰[6], платоники же до-Платиновские представляют собою в этом чрезвычайно пеструю картину, распутывать которую и излагать здесь было бы излишне¹¹[7], то я** ограничусь здесь из до-Платиновских текстов приведением только двух глав из «Метафизики» Аристотеля в своем переводе. Понимание «единого», данное здесь Аристотелем, предопределило собою, можно сказать, большинство средневековых учений; и поэтому оно заслуживает особенно тщательного внимания.

Х 1. «1. Что единое высказывается во многих смыслах, это сказано раньше при разделении различных значений [философских терминов]¹²[8]. Но так как значения эти многообразны, то, [можно сказать], существует *четыре* основных вида [значения], в которых единое высказывается первично и само по себе, а не по акциденции. И именно, [единое есть] 1. *непрерывное*, или а) *просто* или б) предпочтительно [непрерывное], по крайней мере, *по природе* и [притом] не по прикосновению или связи; и из этого последнего — большее и более первоначальное единое, движение которого более неделимо и более просто. Далее называют [единым] — и это еще в более строгом смысле — 2. *целое* и имеющее некоторую *форму* и *вид*, в особенности если что-нибудь таково по природе и не насильно (подобно тому, как [что-нибудь скреплено] клеем, гвоздем или связкой), но содержит в себе самом причину быть ему непрерывным. Имеет же оно это в силу того, что движение его — едино и что оно неделимо по месту и времени, так что очевидно, если что-нибудь по природе имеет первое начало первого движения (назову, например, из пространственного движения — круговое движение), что это есть первая единая величина. Итак, в этом смысле единое есть или непрерывное <, > или целое. В другом же смысле 3. [едино — то], чего *понятие* (λόγος) едино. А это — то, чего мышление — едино, т. е. неделимо. Неделимо же оно у того, кто не делим по виду или по числу. а) По числу же неделимо единичное, б) по виду же — то, что [неде-

¹⁰[6] Собственное очень интересное учение Аристотеля об единстве (вместе со сводкой текстов) изложено мною в «Античном космосе и современной науке» (М., 1927), с. 285—289. Специально критика у Аристотеля единого как принципа — в моей «Критике платонизма у Аристотеля». М., 1929, с. 64—68, 73 следующие. [В рукописи сноски отсутствуют. Обозначенный двумя астерисками фрагмент полностью соответствует тексту работы «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О Неинном”». По этому тексту нами реконструируется и сноска. — Е. Т.-Г.]

¹¹[7] Некоторое представление о проблеме единого в период между Аристотелем и Плотинном можно получить хотя бы из книги П. П. Блонского «Философия Плотина». 1918. [В рукописи сноски отсутствуют. Сноска реконструируется нами по тексту работы «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О Неинном”». — Е. Т.-Г.]

¹²[8] [Aristotel. Metaph. V 6, 1015b16 sqq. — Примеч. Ю. А. Шичалина. В рукописи сноски отсутствуют. — Е. Т.-Г.]

лимо] для познания и науки. Поэтому, первое единое, надо полагать, есть то, что является для субстанций причиной единого. В этих, стало быть, смыслах употребляется единое, [т. е. как] 1. *непрерывное по природе* и 2. *целое*, и как 3. *единичное* и 4. *общее*. Все это — едино потому, что в одном неделимо движение, в другом же — мышление и понятие (1052a15 — b1).

2. а) Нужно, однако, иметь в виду, что вопрос о том, какие [вещи] называются единым, и [вопрос о том], что значит быть единым и каково его *понятие*, — *нельзя принимать в тождественном смысле* (именно, употребляют единое в указанных смыслах, и каждая вещь¹³[⁹] может быть единой, если ей присущ какой-нибудь из этих видов [значения]; *бытие* же единым один раз может наличествовать в одном из этого, другой раз — в другом, что ближе к [значению] имени, — в то время как предыдущие [вещи едины только] потенциально), подобно тому, как [такое же различие наблюдается] и относительно элемента и причины, когда нужно употреблять [“единое”] в качестве определения вещей и [затем] давать определение имени [вещи]. Действительно, с одной стороны, огонь существует как элемент (может быть, также в себе и беспредельный или какой-нибудь другой подобный); с другой же стороны — нет, ибо быть огнем и быть элементом — не одно и то же, но, как некая вещь и природа, огонь есть элемент, имя же [“элемент”] обозначает, что ему акцидентально присуще то, чтобы нечто существовало из него как из *первого* наличного. Так же обстоит дело и с “причиной”<,> и с “единым”<,> и со всеми этими [предметами]. Поэтому, и *быть единым значит быть неделимым*, т. е. определенно-сущим и неделимым, по месту или виду или мысли, или быть целым и неделимым.

б) В особенности же [единое] есть *первая мера* в каждом роде и, прежде всего, в количестве; отсюда именно оно пошло и к прочему. В самом деле, мера есть то, чем познается количество. Количество же, поскольку оно — количество, познается или единым или числом; всякое же число — единым. Поэтому, всякое количество познается, поскольку оно — количество, единым; и то первое, чем познается [количественная вещь], это и есть само единое. Поэтому *единое есть принцип числа, поскольку оно — число*. Отсюда и в отношении прочих вещей мерой называется то, через что каждая вещь познается первично; и мерой для каждого является единое — в длине, в широте, в глубине, в тяжести, в быстроте. (Тяжесть, именно, и быстрота есть общее [обозначение] для [обоих] противоположностей, ибо каждое из них имеет двойной смысл: тяжесть приписывается и тому, что имеет любой вес, и тому, что имеет избыток веса; и быстрота — как тому, что имеет любое движение, так и тому, что имеет избыток движения. Ведь существует некоторая быстрота и для медленного, и тяжесть — для более легкого.) Во всем этом, следовательно, мерой и принципом является нечто единое и неделимое, как и в отношении линий пользуются в качестве неделимой — *однофутовой* [линией]. Везде ведь ищут в качестве меры нечто единое и нераздельное. А оно — простое, —

¹³[⁹] [В греческом: ἕκαστον (1052b4); что еще имелось ввиду, сказать трудно. — *Примеч.* Ю. А. Шичалина. В рукописи сноска отсутствует. — Е. Т.-Г.].

или по качеству или по количеству. Где именно оказывается невозможным прибавить или убавить [что-нибудь в отношении меры], там мера точна. Поэтому мера числа — точнейшая: единицу [здесь] предполагают как просто неделимую, в других же случаях [только] подражают такой [точности]. В стадии, таланте и вообще в бóльшем [по размеру] менее заметно какое-нибудь прибавление и убавление, чем в меньшем. Поэтому, в отношении чего с самого начала невозможно, с точки зрения чувственного восприятия, [это изменение], то все и делают мерой — и жидкостей, и твердых тел, и тяжести<,> и величины; и полагают, что тогда знают количество, когда знают [его] при помощи этой меры. Также и движение [измеряют] простым и быстрейшим движением, потому что последнее требует наименьшего времени. Поэтому в астрономии такое единое есть принцип и мера. Именно, кладут в основу в качестве равномерного и быстрейшего движение Неба, по которому судят и о прочих. Также и в музыке [ту же роль играет] четверть тона, как наименьшая, и в языке — звук. И все это таким образом есть что-нибудь единое, не в том смысле, что единое есть нечто общее, но — как сказано (1052b1 — 1053a14).

3. а) Между тем не всегда мера есть единое по числу, но иногда [и] множество; например, существует два четверть-тона, которые [различаются] не по слуху, но по [числовым] отношениям; и звуков, которыми мы измеряем, — несколько; диаметр, сторона и все [пространственные] величины измеряются двумя [мерами].

б) Итак, единое есть в этом смысле мера всего, потому что мы узнаем, откуда сущность, путем разделения или по количеству или по виду; и единое неделимо потому, что неделимо первое в каждой [вещи]. Однако, *не в одном смысле* все неделимо, как например, нога, и единица, но одно — совершенно [неделимо], другое же [только] стремится к неделимому для чувственного восприятия, — как уже сказано. Ибо, собственно говоря, все непрерывное делимо.

с) Мера всегда однородна [с измеряемым]: величина — в отношении величины, и, — в частности, — линия — в отношении линии, ширина — в отношении ширины, звук — в отношении звуков, тяжесть — в отношении тяжести, единица — в отношении единиц. Именно так нужно понимать [дело], но не так, чтобы число [было однородно с] числами, как и должно бы быть, если бы [дело представлялось] подобным образом. Однако, нельзя выставлять подобные суждения, но^{*[10]*} [это было бы] так, если бы для единиц были бы мерой единицы, а не единица^{<14>}[11]. Число же есть множество единиц. Также и науку и чувственное восприятие мы называем мерой вещей по той же самой причине, так как при их помощи мы нечто познаем, хотя они больше [сами] измеряются, чем измеряют. Но это происходит у нас так, как если бы мы узнали нашу величину, когда другой нас измеряет при помощи накладывания на нас столько-то раз локтя. [Если же] Протагор говорит, что человек есть мера

[¹⁰ Далее часть сохранившейся страницы (первые два абзаца от слов: [это было бы] так) перечеркнута карандашом. — Е. Т.-Г.].

<¹⁴>[¹¹] [В тексте сноски не имеет номера. Карандашом вычеркнут текст сноски: Образец Аристотелевского «стиля» (неуклюжие повторения и нагромождения, затемняющие мысль). — Е. Т.-Г.].

вещей, то [это значит то], как если бы он сказал, что знающий или чувственно воспринимающий [есть мера]. И это — потому, что они обладают — один чувственным восприятием, другой — знанием, что́, по-нашему, есть меры [их] предметов. Так, не говоря ничего особенного, он кажется что-то говорящим.

Ясно, стало быть, что быть*^[12]* единым, если определять это название в самом строгом смысле, есть *некая мера*, а именно — преимущественно для количества, а затем и для качества. [Мера] же должна быть таковой, поскольку она неделима, в одном случае по количеству, в другом — по качеству. Поэтому единое неделимо или просто<, > или — поскольку оно едино» (1053a14 — b8).*^[13]*

*Эта глава, изложенная у Аристотеля, как всегда, довольно дубовым и неудобопонятным языком, распадается довольно заметно на три части, отмеченные в моем переводе тремя параграфами. Первая часть трактует о четырех разных смыслах единого. Это различие, в общем довольно отчетливое, остается в дальнейшем без употребления. Оно отличается чисто описательным характером; и не видно, все ли возможные значения «единого» тут перечислены. Во второй части не очень ясным языком выражена важная мысль о двояком функционировании единого. Единое, говорит Аристотель, можно брать как таковое, само по себе, как мы берем, например<, > огонь, воду, землю и т. д. В таком случае единое будет то же, что *неделимое*. И можно брать его как *принцип*, подобно тому как огонь, оставаясь физически огнем, может быть трактован как один из элементов, которые лежат в основе всех вещей. Тогда единое превращается в *меру*. Сначала оно было непрерывным и однородным в себе; тут же оно — условие однородности в других вещах. В третьем параграфе главы дается ряд частичных разъяснений. Итак, вот каково учение Аристотеля об едином: *единое есть неделимость вещи и условие ее измерения*. Это понимание единого, в конечном счете, есть *арифметическое и формально-логическое*. Оно не оперирует с единым как с самостоятельной субстанцией, но подчиняет его — в описательном смысле — эйдосу и вообще форме вещи. Если мы теперь изучим следующую главу из *Metaph. X*, то наше впечатление от этого Аристотелевского понимания только усилится.**

X 2. «1. Относительно субстанции и природы [единого] надлежит исследовать положение вопроса, как мы уже в “Изложении противоречий”¹⁵[¹⁴] коснулись вопросов: что такое единое и как нужно о нем принять, к субстанции ли какой-

[¹² В рукописи: бытие. — *Е. Т.-Г.*].

[¹³ Отмеченный далее двумя астерисками (**) фрагмент включен полностью в рукопись работы, условно названной нами «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>», в раздел «Аристотель». Сохранившийся рукописный фрагмент (вставка) имеет карандашную нумерацию страницы 13. Часть страницы (первые два абзаца от слов: [это было бы] так) перечеркнута карандашом. Почерк ясный, явно доарестный. — *Е. Т.-Г.*].

¹⁵[¹⁴] *Met. III 4*. [В рукописи сноска вычеркнута карандашом. В основном тексте она имела нумерацию 11 (цифра сохранена и в машинописи), которая в рукописи карандашом исправлена на 16. — *Е. Т.-Г.*].

нибудь относится само единое (как утверждают сначала пифагорейцы, а потом Платон) или скорее в основе [тут] лежит некая [другая] природа, и как нужно яснее об этом сказать и так ли больше, как исследователи природы [натурфилософы]? Из последних кто-то один утверждает, что единое есть Дружба, другой, что — воздух, третий, что — беспредельное. Если из общего ничто не может быть субстанцией, как сказано в рассуждениях о субстанции и о сущем¹⁶⁾[¹⁵], и *невозможно, чтобы это само, субстанция* существовала в качестве чего-то единого наряду с многим, ибо она есть общее, но только в качестве предикации, то ясно, что и *единое* [не может быть субстанцией], — ибо “сущее” и “единое” по преимуществу предидируется обо всем в качестве общего. Поэтому, ни роды не есть какие-нибудь природы и сущности, отделенные от прочего, ни единое не может быть родом по тем же самым причинам, по каким [не может быть им] ни “сущее”, ни “субстанция” (1053b9 — 24).

2. Далее, подобным образом должно обстоять дело и во всем. “Сущее” же и “единое” высказываются в одинаково многих значениях. Поэтому, так как в качествах единое есть нечто и некая природа, а подобным же образом и в количествах, то ясно, что нужно в широком смысле исследовать, что такое “единое”, как и то, что такое “сущее”, ибо неудовлетворительно то, чтобы его природа была этим самым [т. е. самостоятельной субстанцией]. Однако, в красках единое есть краска (например, белая), если именно другие [краски] оказываются происходящими из этой и черной, черная же есть лишение белой, как и тьма — света, т. е. лишение света¹⁷⁾[¹⁶]. Поэтому, если бы сущее было красками, то сущее было бы некоторым числом. Но [числом] чего? Очевидно, что красок. И единое было бы *чем-то* единым, — например, белым. Подобным же образом, если бы сущее было звуками, то оно было бы числом, — однако, [числом] четвертитонов, и [само] число не было бы их субстанцией, и единое было бы *чем-то*, субстанцией чего было бы не единое, но четвертитон. Подобным же образом и в [произносимых] звуках сущее было бы числом букв и единое — звучащей буквой. И если бы [сущее] было прямолинейными фигурами, то они были бы числом *фигур*, и единое было бы треугольником. То же рассуждение относится*^[17]* и к другим родам. Поэтому, если и в аффекциях, и в качествах, и в количествах<, > и в движении, при существовании чисел и некоего единого, и число во всем есть [число] *чего-нибудь* и единое — *нечто* единое, но само оно не есть субстанция этого, то необходимо, чтобы так же обстояло дело и в отношении субстанций, ибо подобным образом обстоит дело и во всем. Отсюда же ясно, что единое в каждом роде есть некая природа: и ни для чего это, именно само, единое, не есть его природа. Но, как в красках надлежит искать одну краску в качестве

¹⁶⁾[¹⁵] Met. VII 13. [В рукописи сноска вычеркнута карандашом. — Е. Т.-Г.].

¹⁷⁾[¹⁶] Явная неаккуратность текста. М<ожет> б<ыть>, приписка. [В рукописи сноска вычеркнута карандашом. — Е. Т.-Г.].

[¹⁷ Начиная от слов: и к другим родам — два с половиной абзаца отчеркнуты карандашом (скобкой). — Е. Т.-Г.].

самого единого, так и в субстанции одну субстанцию [нужно искать] как само единое (1053b24 — 1054a13).

3. Что “единое” и “сущее” как-то обозначают одно и то же, ясно из того, что [“единое”] в одинаковом количестве значений сопровождает категории и не заключается ни в какой из них, — например, ни в “что”, ни в качестве, но одинаково существует, как и “сущее”, — а также и из того, что ничто другое не прибавляется в качестве категории, если вместо “человек” говорят “один человек”, как и [ничто не прибавляется, если] “что” или качество или количество [предцировать через] “бытие”; и быть единым и значит быть каждым [каковым что и является]» (1054a13 — 19).

Три аргумента выставляет здесь Аристотель против субстанциальности единого.*^[18]* **Во-первых, единое есть *общее*, а ничто общее<, по основному учению Аристотеля, не субстанциально. Субстанциально единичное. Во-вторых, единое разделяет судьбу сущего в том отношении, что оно всегда относится к чему-нибудь. Нет единого и сущего вообще, но *что-нибудь* единое и сущее — краски, звуки и прочее. В-третьих, «единое» как предикат ровно ничего не прибавляет к предмету, который оно определяет. «Человек» и «один человек» есть совершенно одно и то же.

Аристотелевское понимание единства есть классическая концепция *формальной логики и описательно-феноменологической установки*. Позднее мы увидим, как этим учением о несубстанциальности единого проникнута значительная часть всей средневековой философии. Ему противостоит диалектическая концепция платонизма, которая развита уже у Платона, систематизирована у Плотина и дана во всех деталях у Прокла. «Неиное» Николая Кузанского зародится в недрах именно платонизма и платонически, даже неоплатонически понимаемого аристотелизма**.

3. Плотин. а) Плотин (254—270).*^[19]*

Не вдаваясь в подробности, я только позволю себе дать резюме отдельных глав трактата VI 9 из «Эннеад» Плотина, занимающего в этой проблеме основное место.

[¹⁸ Отмеченный далее двумя астерисками (**) фрагмент включен полностью в рукопись работы «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>», в раздел «Аристотель». Этот рукописный фрагмент (вставка) расположен на странице с карандашной нумерацией страницы — 15. Начиная от слов: и к другим родам — верхние два с половиной абзаца карандашом отчеркнуты (скобкой). Лист большого формата, текст выполнен разными чернилами и почерком: фиолетовыми и — после вычеркнутого параграфа «3. Плотин. а) Плотин (254—270)» — синими и другим, менее четким почерком. Вписанный синими чернилами текст имеет другую нумерацию сносок (сноска 9) и явно позднейший, поэтому здесь мы его не воспроизводим (см. его в работе «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>»). — Е. Т.-Г.].

[¹⁹ Судя по нумерации рукописи, далее, вероятно, пропуск 2-х рукописных страниц — 16-й и 17-й. Весь следующий ниже фрагмент о Плотине включен в рукопись работы «<Николай Кузанский и диалектический перво-принцип в антично-средневековой философии>», в раздел «Неоплатонизм». Сохранившийся рукописный фрагмент (вставка) имеет карандашную нумерацию страниц: 18—19. Половина листа 19 оторвана. Почерк очень ясный, явно доарестный. — Е. Т.-Г.].

VI 9,1. Все вещи существуют только благодаря единству и приобщению к нему, хотя сами они не суть единство, ни в смысле души, ни тела, ни пр<очее>.

VI 9,2. Единое ни в коем случае не тождественно с сущностью, с бытием, с умом, ибо все это — множественно.

VI 9,3. Познать Единое можно только самому ставши единым, выше ума и сущности и всякого образа.

VI 9,4. Нельзя достигнуть общения с ним ни через науку, ни через красоту, но только через это «наружно» (присутствие) в нас. Частое и полное единство не содержит в себе никакого инобытия. Нужен определенный путь к нему.

VI, 9,5. Мир не держится одними вещественными причинами, не Душой и Умом; и в этом его единство. В Уме идеи тождественны и различны. Единое же — выше Ума. Оно не есть предикат чего-нибудь иного, не есть единица как начало ряда. Она — совершеннейшая сила, потенция.

VI, 9,6. Единое ни в чем не находится, ни в делимом, ни в неделимом. Беспредельно оно не по величине, но по потенции. Оно самодовлеет и ни в чем не нуждается. Ему не свойственно ни мышление, ни движение.

VI, 9,7. Ум зрит Бога только тогда, когда он отрешен от всего внешнего и лишен всякого образа. Бог везде, но не в определенном месте. Сын возвращается к отцу.

VI, 9,8. Душа движется вокруг Единого — в круге. Истинный смысл этого символа. Не оно вокруг нас, но мы — вокруг него. Символ хора, внимательно следующего за корифеем.

VI, 9,9. Единое ни от чего не удаляется. Им мы дышим, бесстрастно обращаясь в чистую мысль. Оно — начало и конец души. Ниспадая<,> мы теряем крылья; и душа наша из Афродиты небесной становится Афродитой всенародной. Образ чистой девушки и гетеры, хотя и возвращающейся к своему отцу. Душа пламенеет и видит себя как свет, чистый, тонкий, легкий.

VI, 9,10. Созерцание Бога, осуществляющееся в отсутствие страстей, есть полное слияние создателя с создаваемым, как два концентрических круга совпадают в одном центре.

VI, 9,11. Это состояние, в котором нет различия, ни в себе, ни с другим, есть полный экстаз и опрощение, подобно тому, как это бывает у прорицателей и иерофантов. Тут душа не превращается просто в ничто, но есть подобие Божие¹⁸⁾[²⁰].

<Фрагмент № 3. Дионисий Ареопагит. Синезий. Византийский тип диалектики>

В нашем кратком очерке, дающем не изложение философских систем, а только их осмысленный перечень, невозможно пускаться в характеристику ареопагитской философии. Но все же необходимо сказать, что, несмотря на сплошной

¹⁸⁾[²⁰] [В рукописи сноски отсутствуют. Вероятно ссылка на перевод: Избранные трактаты Плотина / Под ред. Г. В. Малеванского // Вера и разум. Отдел философии. Харьков, 1898—1900. — Е. Т.-Г.].

воплъ в науке о неоплатонизме и даже проклизме Дионисия Ареопагита, необходимо защищать позицию полного *мистико-диалектического своеобразия* ареопагитик. Я взялся бы «свести» Дионисия Ареопагита вообще на любого мистика, от буддистов до Мейстера Экгарта и позже, ибо формальная структура всех типов диалектики, вообще говоря<, > совершенно одинакова. В научной литературе я не знаю ни одного труда, который бы воочию показал всю *несводимость* Дионисия на проклизм. Приходится прямо удивляться, как такие знатоки и тонкие ценители, как Г. Ф. Мюллер³¹⁾[²¹], находят возможным свести ареопагитики даже не на Прокла, а на Плотина. В Плотине не видят пантеизма, а у Дионисия не находят учения об абсолютном духе. В противоположность этому, необходимо самым настоящим образом доказывать, что ареопагитики, это есть *неоплатонизм в сфере христианства*, т. е. в сфере учений об *абсолютной личности*<, > и что, несмотря на формальное тождество со всякой другой мистикой и диалектикой, в особенности же с неоплатонической, тут залегает та пропасть, которая существует вообще между христианством и язычеством. Однако развивать эту тему здесь невозможно.

Так как ниже в приложении даются трактаты Дионисия Ареопагита «О божественных именах» и «О таинственном богословии» в переводе, то нет нужды иллюстрировать здесь учение ареопагитик о Перво-начале. Я приведу лучше одно-два места из менее обсуждаемого у меня в этой работе *Синезия* (конец IV-го и нач. V в.), который, однако, в своих взглядах на этот предмет весьма близок к ареопагитикам и неоплатонизму. Повторять эти учения о неместимости Перво-начала у Синезия не стоит³²⁾[²²], но привести его выражения стоит. Вот пример.

«Отец всех отцов, отец себя самого <(πατέρων πάντων πάτερ, αὐτοπάτωρ)>* [О. Б.] ты единство, предшествующее всякому единству, ты прежде отца <(προπάτωρ)>* [О. Б.], ты без отца <(ἀπάτωρ)>* [О. Б.], сын себя самого; ты — единство, предшествующее всякому единству; семя существующего, центр всего, вечный

³¹⁾[²¹] Книга <H. F. Müller. Dionysios, Proklos, Plotinus: Ein historischer Beitrag zur Neuplatonischen Philosophie. Münster: Aschendorff, 1918>* [О. Б.] местами отличается даже весьма резким и непочтительным тоном в отношении Дионисия Ареопагита, в котором этот автор не видит ничего нового по сравнению с Плотином<, > кроме цветистых фраз и пустой риторики. Впрочем, изучить эту книгу все же стоит, так как в ней дана масса очень интересных текстуальных параллелей, равно как и книгу <H. Koch. Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litteraturhistorische Untersuchung. Mainz: Kirchheim, 1900>* [О. Б.]. Кох также не понимает разницы между ареопагитиками и неоплатонизмом. Но параллели все же очень и очень интересны; и приходится жалеть, что Кох ограничил их только языковым и стилистическим материалом. Неразличение обеих систем вошло в плоть и кровь современной науки, включая и популярные изложения (как<, > напр., у* [пропуск в тексте. — Е. Т.-Г.]).

³²⁾[²²] С ними можно познакомиться по книге А. Остроумова, Синезий, еп. Птолемаидский. М., 1879, <с.> 231—238. Цитаты из Синезия даются мною в переводе А. Остроумова. «Гимны» Синезия, откуда и цитирую, легче всего доступны по изданию Migne <J. P Migne, ed. Συνεσιου ἐπισκόπου Κυρήνης τὰ εὐρισκόμενα πάντα. Patrologia Graeca 66 (Parisius, 1864). col. 1587—1616>* [в машинописи ошибочно: Мидке. — О. Б.], хотя они издавались неоднократно и отдельно.

ум, непричастный субстанции; корень мира; свет, озаряющий первичные вещи; истина, исполненная мудрости; источник мудрости; ум, покрытый собственным блеском; созерцание себя самого, владыка молний, отец веков, жизнь веков. Ты превосходишь богов, ты превосходишь умы, ты управляешь ими по своей воле. Ум — отец умов; ты производишь богов; творец душ, их питающий; источник источников, начало начал, число чисел, единство единств, единство и число; ты ум, существо разумное, существо умственное; ты прежде всего постижимого; одно и все, се<м>я всего, корень и ветви, мужское и женское. Душа, посвященная в твои глубины и вращающаяся около них, выражается так: ты рождающее и рождаемое, ты освещающее и освещаемое, ты открываемое, ты скрываемое; свет, покрываемый своим собственным блеском, одно и все, одно в себе и через все»³³⁾[²³]. «Единство единств, отец отцов, начало начал, источник источников, корень корней, звезда звезд, мир миров, идея идей, необозримая красота, таинственное семя, отец веков; отец умных миров, которого невозможно выразить словами»³⁴⁾[²⁴]. «Ты отец, ты мать, ты мужчина, ты женщина, ты голос, ты молчание, ты природа плодотворная природы, ты век века, о царь!»³⁵⁾[²⁵].

Из подобных текстов видно, что Синезий 1) мыслит Перво-начало совершенно апофатически, что 2) эта апофатика увенчивается антиномико-синтетической диалектикой и, наконец, что 3) эта диалектическая апофатика есть мистический символизм. Этого достаточно, чтобы рассматривать учение Синезия в плоскости ареопагитской философии.

7. **Византия.** а) Далеко не сразу образовался тот чистый восточно-христианский тип диалектики, который нужно называть *византийским*. Сочинения Дионисия Ареопагита часто давали только общий религиозно-философский опыт, на котором должна была возникнуть законченная система. Прежде чем ареопагитики превратились в такую богословско-философскую систему, мы находим тут *несколько столетий* мысли, которую никак нельзя назвать чисто *восточно-христианским* типом. Начать с того, что почти вся *до-Никейская* литература проникнута *субординационизмом* (взаимоподчинение Лиц Божества), свидетельствующим о преобладании натуралистических методов мысли над диалектикой. Можно прямо сказать, что все эти черты ранней патристики, разрушавшие гармонию между христианским опытом и христианским богословием, есть печальное наследие *филонизма*. Нельзя сказать, чтобы современные ученые всегда отдавали себе в этом отчет. Взять ли изложение Филона у Друммонда³⁶⁾[²⁶], Мартена³⁷⁾[²⁷] или В. Ф. Иваницко-

³³⁾[²³] <ἔν καὶ πάντα ἐν καθ' ἑαυτὸ, καὶ διὰ πάντων>* [О. Б.] III, p. 322—323.

³⁴⁾[²⁴] <πάτερ ἀφθέκτων νοερῶν κόσμων>* [О. Б.] IV, p. 337.

³⁵⁾[²⁵] II, p. 318. См. также различные места I, III и IV гимнов.

³⁶⁾[²⁶] <J. Drummond. Philo Judaeus, or, The Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion. London: Williams & Norgate, 1888>* [О. Б.].

³⁷⁾[²⁷] <J. Martin. Philon. Paris, 1907>.

го³⁸⁾[²⁸], везде мы находим довольно нейтральное отношение исследователя к этому вопросу. Присоединение всего неоплатонизма к «иудейско-александрийской» философии — также почти традиция³⁹⁾[²⁹]. Это и понятно для тех, кто не понимает всего своеобразия диалектики как метода. В смысле диалектики неоплатонизм и чистый византизм, с одной стороны, и «александрийская» философия с до-Никейской патристикой, с другой, есть прямые антиподы. Филонизм — детище позднего *стоического* платонизма, являющегося в сущности почти полным натурализмом. В применении к христианской концепции Божества он, конечно, всегда заставляет вносить субординацию в самого Бога<, > и Его смысловую сторону, Слово, Логос, понимать как возникающее вместе с тварью. Конечно, эта тенденция имела разную степень интенсивности<, > и с конечной силой она проявилась только в арианстве. Однако на этой именно почве возникали такие учения, как монархианство, динамическое и модалистическое, как красивое, но насквозь еретическое савелианство, как, наконец, и весь оригенизм. Ни в каком случае нельзя базироваться только на учениях о непознаваемости, простоте, выше-мыслимости Бога в этом типе религиозно-философской мысли. Ведь и всякая религия требует апофатизма. И если заходит речь о *восточно-христианском* типе, то тут надо показать, что не только вообще это богословие апофатично, но и то, в чем спецификум этой апофатика. Филоно-оригеновская апофатика есть, однако, скорее деистическая апофатика раввинов, чем восточно-христианская⁴⁰⁾[³⁰]. Отрицательное значение филонистского оригенизма приходится констатировать не только у самого Оригена⁴¹⁾[³¹], не только у Климента Александрийского⁴²⁾[³²], но даже и у Афанасия

³⁸⁾[²⁸] В. Ф. Иваницкий. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911, <с.> 588—592.

³⁹⁾[²⁹] С этим, по-моему, весьма успешно боролся П. П. Блонский. Философия Плотина. М., 1918, <с.> 127—129 (в космологии), 211—213 (в неологии), 295—295 (общее) и др.

⁴⁰⁾[³⁰] В этом отношении еще и теперь не устарел (скорее, наоборот, обновился) труд М. Муретова. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. М. Муретов прекрасно показал, что Филон все время путался между стоическим пантеизмом и раввинским деизмом, что он старался только внешне-механически объединить эти крайности и что все это крайне отрицательно влияло на патристическую философию конкретного богочеловечества (174—179). Из новейших работ по вопросу о взаимоотношении христианства и филонизма лучшей остается огромное, тысячестраничное исследование Н. Н. Глубоковского. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1910, II 43—425. Подобно Муретову, Глубоковский очень отчетливо чувствует несовместимость этих двух религиозно-философских систем.

⁴¹⁾[³¹] [Текст сноски отсутствует. Возможно ссылка на обзор литературы о влиянии Филона на Оригена в книге В. Ф. Иваницкого «Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности» (с. 589—592); или: В. В. Болотов. Учение Оригена о Святой Троице (1879); или: A. von Harnak. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Tübingen, 1909. S. 347. — E. T.-Г.].

⁴²⁾[³²] [Текст сноски отсутствует. Возможно: Д. П. Миртов. Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900; или: P. Wendland. Philo und Clemens Alexandrinus. In: Hermes. 1896. XXXI. S. 435—446; или: A. von Harnak. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Tübingen, 1909. S. 643. — E. T.-Г.].

Великого⁴³⁾[³³], даже и у каппадокийцев⁴⁴⁾[³⁴]. Чистый византийский тип диалектики мог образовываться только на почве победы ареопагитского «неоплатонизма» над филонизмом и оригенизмом «стоически-платонической» патристики. Это случилось не раньше VI в. после Р. Х.

б) Византийский тип диалектики впервые изгоняет всякий натурализм из сферы чистого духа и дает отчетливый синтез абсолютного апофатизма (вне всякой «субординации») и абсолютного символизма (вне всякого внешнего аллегоризирования многих александрийцев). Кажется,* [³⁵]*

<Фрагмент № 4. Западное Средневековье. Боэций, бл. Августин, Эригена>

7. Западное средневековье. а) Западное Средневековье имело, собственно говоря, довольно редко такую концентрацию Единого, которая при абсолютном апофатизме давала бы диалектические установки для катафатической и символической системы. Большею частью учение о неисповедимости и выше-мысленности обладает тут *религиозным* и *мистическим* характером, но не *философским*. Чтобы правильно оценить этот западный апофатизм, надо различать *обще-религиозное* учение о непознаваемости существа Божия и *специфически-религиозное*. В первом смысле вообще всякая религия апофатична, ибо каждая религия только и возможна в условиях непознаваемости Абсолюта. Однако, это не значит, что самый Абсолют по своему существу должен быть тоже непознаваемым. Так, греческий платонизм есть апофатизм. Однако, предметом этого апофатизма является здесь конечный мир, *космос*. Ведь космос тоже может быть воспринят в своем абсолютном единстве, т. е. апофатически. Специфическим апофатизмом является, конечно, *христианство*. Но не всякое христианство выдерживает этот апофатизм до конца. Самым последовательным и ярчайшим во всей мировой истории примером абсолютного апофатизма являются ареопагитики. Здесь не только религиозный *метод* апофатичен, но апофатичен и религиозный *предмет*. *Вот этого-то и нельзя сказать о западном Средневековье*. Если Византия чем дальше, тем больше развивала абсолютный апофатизм, то Рим, наоборот, чем дальше, тем больше ограничивался катафатизмом. И поэтому византийская диалектика, вообще говоря, неоплатонична, латинская же — аристотелична. Конечно, здесь имеются в виду общие *типы*. Ниже мы увидим, что византийский аристотелизм

⁴³⁾[³³] [Текст сноски отсутствует. Вероятно: A. von Harnak. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2. Tübingen, 1888. S. 208. — E. T.-Г.]

⁴⁴⁾[³⁴] [Текст сноски отсутствует. Возможно: Philonis Alexandrini Opera quae supersunt. Vol. 1. Berolini, 1896. P. CIV (Prolegom.). Современное исследование этого вопроса (а также влияния на всех перечисленных авторов — Оригена, Климента Александрийского и Афанасия Александрийского) см.: David T. Runia. Philo in Early Christian Literature: A Survey (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Vol. 3). Assen, 1993. P. 235 — 274. — E. T.-Г.]

[³⁵ Текст обрывается. — E. T.-Г.]

(например, у Иоанна Дамаскина) сказывается вполне ощутительно, хотя он и подчинен неоплатоническому методу мысли; и западный неоплатонизм (например, у Альберта Вел<икого>) также выражен довольно ярко, хотя он и подчинен общеплатоническим схемам.

б) Среди источников западного неоплатонизма указывают *Боэция, бл. Августина и Иоанн Скота Эригену*. Это мнение — обычное¹⁸⁾[³⁶]. Однако, оно основано на очень общих и непринципиальных оценках неоплатонизма. Проблема сверхсущего Единого везде является тут пробным камнем. Так, *Боэций* (480—525)¹⁹⁾[³⁷] известен как раз в качестве переводчика и комментатора Аристотеля, хотя черты неоплатонических комментариев Порфирия и Сириана у Боэция отмечались^{20a)}[³⁸]. Более серьезное значение в смысле неоплатонизма мог бы иметь его известный трактат «*De consolatione philosophiae*». Однако популярный и не вполне философский тон этого трактата, общность его тем и неглубокое их трактование помешали Боэцию подойти к теме об Едином; и там, где это еще можно было ожидать (например, в III книге), — мы находим только вообще благочестивые размышления о деятельности Божества²⁰⁾[³⁹]. Совершенно нет никакого неоплатонизма в следующих словах Боэция, которые вполне легко объяснимы из аристотелистского источника (да и те весьма редки у Боэция): «Итак, не знаешь ли, говорит, что все существующее до тех пор остается и существует, пока оно — едино, но одинаково гибнет и разрушается, когда перестает быть единым?» Или: «Но если разделенные и отдельные части тела утратят единство, оно перестанет быть тем, чем оно было. Таким образом, если рассматривать прочее, то станет ясным вне всякого сомнения, что каждая вещь существует, пока она — едина; когда же она перестает быть единой, — она погибает»^{20b)}. Равным образом ничего специфически неоплатонического не вижу я и в следующих словах Августина, которые приходят в голову по

¹⁸⁾[³⁶] [Текст сноски отсутствует. Возможно: А. И. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, где показано в том числе отличие Эригены от неоплатонизма, с. 467—469. О том же в тексте А. И. Бриллиантова «К вопросу о философии Эригены. Ответ г-ну проф. В. С. Серебренникову» (СПб., 1899), где говорится о распространенном среди западных исследователей мнении о неоплатонических истоках философии Эригены и Августина].

¹⁹⁾[³⁷] Fr. Nitzsch. Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften <eine kritische Untersuchung>. Berl<in>. 1860.

^{20a)}[³⁸] [Текст сноски отсутствует, номер сноски вписан карандашом, в нумерации сбой: сначала 20a), затем 20 и 20b). О неоплатонизме и Боэции говорится в книге Ф. Ницша (S. 47, 58—59, др.). Вероятно, в сноске могла быть речь о переводе «Введения в категории» Порфирия и о двух комментариях на «Введение». — Е. Т.-Г.].

^{20)20b)}[³⁹] [Текст сносок отсутствует. Имеются в виду следующие места из Боэция: сноска ²⁰⁾ — De cons. philos. III 9—10; в частности, в III 10 Боэций характеризует Бога как высшее благо, превосходящее все (summum bonum, rerum omnium praecellentissimum); сноска ^{20b)} — De cons. philos. III 11 — рассуждение о том, что Бог не только благ, но един (unum atque bonum); отсюда же и следующая приведенная цитата (...procul dubio patebit subsistere unumquodque dum unum est, cum vero unum esse desinit interire). — Примеч. Ю. А. Шичалина].

поводу средневековых учений об единстве: «Ничто не может быть иначе, как только быть единым. Поэтому, насколько каждая вещь достигает единства, настолько она существует. Единству принадлежит деятельность, соответствие, согласие. Ибо простые вещи существуют через себя потому, что они едины. А то, что не просто, то согласием частей подражает единству и постольку существует, поскольку следуют ему»^{20c}[⁴⁰].

<Фрагмент № 5. Ансельм и Иоанн Дамаскин>

Ансельм — отец схоластики. И у Ансельма, и у всех схоластиков слово «диалектика» имеет значение *некоей воспитательной дисциплины ума, основанной на эристике и формальной логике*. Это нужно иметь в виду, говоря о «средневековой диалектике». Диалектика в нашем смысле слова, т. е. как антиномико-синтетическое учение логики, как раз отсутствовала в Средние века там, где это название употреблялось. Диалектика в нашем смысле была, главным образом, там, где этот термин отсутствовал. Наилучшее определение диалектики в средневековом смысле этого слова я нахожу в одной неизданной анонимной рукописи (из Парижск<ой> Национ<альной> Библ<иотеки>), посвященной специально диалектике и использованной у Грабмана^{<26>}[⁴¹]: «Dialectica vero est disciplina ad disserendas rerum causas inventa et per disputandi regulam intellectum mentis acuit et per hanc ratio a falsis vera distribuit et in conquirendo ita sententiam eloquio armet, ut obiecta sine ulla dilatione et difficultate eiiciat et in disputandi efficacia quattuor hec agit: Proponit, adsumit, confirmat, testimoniis atque concludit». По-русски: «Диалектика есть дисциплина, изобретенная*^[42]* для изложения оснований вещей; она изошрила интеллектуальную сторону ума при помощи правила споров; при ее помощи истинный разум избавился от ошибок и в прилежных изысканиях так вооружает мысль красноречием, что опровергает возражения без всякой задержки и трудности и совершает ради успеха в спорах след<ующие> четыре вещи: он делает предположения, делает допущения, дает подтверждения и заключает свидетельствами». Нечто подобное находим мы и в *восточном* аристотелизме, хотя смысл его здесь, судя по самому яркому «аристотелику» св. Иоанну Дамаскину, совсем другой. Восточная «диалектика» есть не что иное, как формально-логическая, описательная феноменология, нисколько не касающаяся онтологических проблем структуры Божества. Вот пример этого понимания диалектики в специальном сочинении Иоанна Дамаскина «Диалектика»: «Следует иметь в виду, что существует четыре диалектических или логических приема: *разделительный*, который разделяет род на виды чрез промежуточные разности; *определятельный*, который исходя от рода и разностей, выделенных разделительным приемом, определяет подлежащий предмет; *аналитиче-*

^{20c}[⁴⁰] [Текст сносок отсутствует. — Е. Т.-Г.].

^{<26>}[⁴¹] <М.> Grabmann, <Die Geschichte der scholastischen Methode. Vol. 1. Freiburg am Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1909. S.> 191.*[О. Б.].

[⁴² В машинописи ошибочно: изображенная. — Е. Т.-Г.].

ский, разлагающий более сложный предмет на простейшие составные части, т. е. тело на соки, соки на плоды, плоды на четыре стихии, стихии на материю и форму; *доказательный*, который доказывает выставленное положение через посредство среднего термина»^{<26а>}[43]. Из этого видно, что «диалектика» здесь понимается в виде *формальной логики*. Кроме того, просматривая «Диалектику» И<оанна> Дамаскина, в особенности его анализы отдельных категорий, легко убедиться, что единственным источником ему служили именно «Категории» Аристотеля и «Введение в Категории Аристотеля» Порфирия. Не надо, однако, переоценивать этого византийского аристотелизма. Чистый онтологический аристотелизм не допустил бы того антиномического построения понятий, которое мы находим у того же И<оанна> Дамаскина, например, в X, XII, XIII главах первой книги его «Точного изложения», где даже терминологически чувствуются вполне осозательно ареопагитики*^[44]*

<Фрагмент № 6. Аделар Батский и шартрская школа>

8. Аделар Батский и шартрская школа. Из предшественников Фомы в XII в. я бы указал, может быть, на *Шартрскую* школу и родственного ей *Аделара* Батского. Шартр, хотя и явился главным рассадником полного Аристотеля, все же в основном, несомненно, выдвигал платоническую тенденцию. Однако, уже из учебников известно, что это был, главным образом, физический и натур-философский платонизм, основанный на превознесении «Тимея». Просматривая эти материалы, я нашел по вопросу об единстве кое-что у *Бернарда Сильвестра* и *Тьерри* Шартрского^{а)}. Именно *Орео* в своем известном труде^{а)}[45] издал фрагмент комментария Тьерри на книгу Бытия, где говорится о примате единства, что «единство есть сама божественность»^{б)}[46] и что «творение чисел есть творение вещей»^{в)}[47]. Однако, тут же утверждается*^[48]* о порождении единством равенства и что это равенство есть божественный ум^{д)}[49]. Чистого апофатизма, таким образом, нет и здесь. Что же касается *Аделара* Батского, то уже одно заглавие главного его сочинения «<De eodem et diverso>» * [О. Б.] способно взволновать историка философии, любящего исследовать и находить диалектические конструкции. Ближайшее ознакомление, однако, с этим трактатом Аделара приводит к полному разочарованию. Хотя,

^{<26а>}[43] Св. Иоанн Дамаск<ин>. Полн<ое> собр<ание> твор<ений>. СПб. 1913. <Т.> I. <С.> 119.

^[44] Текст обрывается. — *Е. Т.-Г.*

^{а)}[Текст сноски отсутствует; установить, какие именно тексты Бернарда Сильвестра имеются в виду, не удалось. — *Е. Т.-Г.*]

^{а)}[45] <В. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, Vol. 1. P. 1. Paris: Durand et Pedone-Lauriel, 1872>* [О. Б.].

^{б)}[46] <Ibid., p. 396>* [О. Б.].

^{в)}[47] <Ibid., p. 397—398>* [О. Б.].

^[48] В машинописи далее стоит союз: что. — *Е. Т.-Г.*

^{д)}[49] <В. Hauréau. Ibid., p. 398>* [О. Б.].

судя по симпатиям Аделара к Платону^{е)}*^[50]*, и можно <возводить> употребленные в заглавии термины к знаменитому месту Платоновского «Тимея» (35а) с его <ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον>* [О. Б.], однако, все это есть не что иное, как более или менее фигуральное название двух сфер, добродетели и ума, с одной стороны, и чувственности, с другой, причем трактат представляет собою спор между Филокосмией и Философией и победу второй над первой. Тут нет и помину о чем-нибудь хотя бы отдаленно напоминающем схемы и категории Платоновского «Парменида»^{д)}^[51]. И Вилльнер*^[52]* прав, что это учение о числе у Аделара восходит к Аристотелю, с тою неопифагорейской и неоплатоновской обработкой, которую оно получило у Августина и Боэция***^[53]. По интересующему нас вопросу я приведу (в своем переводе) только одно (и, кажется, единственное) место, трактующее не столько об единстве, сколько о числе вообще.

б) Говоря о <arithmetica>* [О. Б.], Аделар пишет: «Отсюда получается, что всяческое <(universa)>* [О. Б.] видимое подвержено числу, и даже необходимо, чтобы оно ему было подвергнуто. Ибо то, что есть, или едино или множественно. Оно определяет достоверным образом также саму неизмеримую универсальность границей предела как для себя, так и для природы. Если это упустить, то множество отдельных вещей станет недостоверным и смутным. Это вполне можно понять, когда кто-нибудь оказывается способным совершенно забыть число относящихся к нему вещей и воспринимает их спутанно и вне различия. Отсюда происходит, что я признаю его необходимым не только для того, что ты находишь неустойчивым, но также не уклонюсь от предпочтения его и для всех сущностей, ибо оно уничтожает их смешение и доставляет раздельность. Без сомнения, число, сама природа которого и познает и выражает, до того прилежит самим вещам, что всякие вещи, приведенные от какого-нибудь прежнего смешения в порядок, оказывается, принимают порядок по его подобию и примеру. Понимая это, и Ксенократ определил душу как число, говоря: «Душа есть движущее себя число». То, что такой философ понял в условиях такой краткости*^[54]*, покажется тебе<, > может быть, сомнитель-

^{е)}^[50] [Текст сноски отсутствует; далее в предложении пропущен глагол или часть фразы. А. Ф. Лосев явно имеет в виду рассуждения Х. Вилльнера о связи Аделарда Батского с Платоном и оспаривает его мысль, высказанную во Введении к трактату, о связи заглавия сочинения Аделарда с платоновским «Тимеем», см.: Н. Willner. Einleitung: Allgemeiner Charakter der Schrift. In: Des Adelard von Bath Traktat *De eodem et diverso*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. IV, Hf. I. Münster, 1903, S. 39. — *E. T.-Г.*].

^{д)}^[51] Классическим примером такого же по видимости лишь диалектического заглавия является знаменитый трактат <Абеляра Sic et Non>* [О. Б.]. Стоит только прочитать хотя бы его пролог у Миня (<]. P. Migne, *Patrologia Latina* 178>* [О. Б.]), 1339—1349, чтобы увидеть, что тут речь идет о диалектических методах согласования противоречащих мест в Писании и у св. отцов.

^[52] В машинописи ошибочно: Вилланер. — О. Б.].

***^[53] <Hans Willner, ed. Des Adelard von Bath Traktat *De eodem et diverso*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. IV, Hf. I. Münster, 1903, S. 48>* [О. Б.].

^[54] В машинописи ошибочно: краткостью. — *E. T.-Г.*].

ным. Неужели же он представлял так, что число не отличается от души? Неужели же он рассуждал так, что акциденция в сущностном смысле <(essentialiter)>* [О. Б.] есть одно и то же с своим носителем <(subiectum)>* [О. Б.]? Неужели, при сложности числа, он заблуждался, что также сама душа сложна? Да не будет! Однако, ничего не найдя в вещах столь же достойного сущности, как число, он, ища для души сравнения, приспособил себе число, и, именно налагая*^[55] на сравнение, он назвал ее числом. Но, чтобы какой-нибудь охотник до слов не понял, что она *в существенном смысле* есть то самое, что он сказал, то далее прибавил “движущее себя”, чтобы мы, в то время как никакое число не двигает себя, душа же себя саму двигает, не представляя себе, что она число, но то что она обладает таким достоинством по сравнению с прочим, какое высказывается по сравнению с нею о бытии числа. Но вернемся к нашим целям. Я утверждаю, что этого самого числа такова учительница и выразительница, как я ее изображаю. Но чтобы ближе* [более интимно (familiaris). — О. Б.] о ней сказать, она — та самая, которую греки, последователи всех искусств, называли арифметикой, как бы силой <(virtus)>* [О. Б.] числа, понимая, что и сила вещей преимущественно содержится в числах и что она, как госпожа, стоит впереди в таком достоинстве. Ибо, во-первых, она определяет число и утверждает, что оно есть собрание единств или множество количества, вытекающее из единств. После же определения, долженствующего предшествовать, в качестве первого, всякому рассуждению, она присоединяет разделение<, > производя деление на четное и нечетное»***^[56]... и т. д.

Этот отрывок платоничен и даже пифагоричен в том смысле, что понимает число в глубине вещей как их основу. Допустим, что из этого надо сделать вывод и об единице, или единстве, т. е. допустим, что единица есть также нечто идеальное. Как только мы сделаем этот вывод, — это и будет значить, что Аделар именно не есть неоплатоник. Неоплатонизм учит о единстве так, что единству как идеальному количеству (в смысле объединения множественности) *предшествует* также единство, которое уже ни в каком смысле не есть объединенность и не есть что-нибудь идеальное. Перво-единое диалектически *выше* единства и единицы. Это есть сила, двигающая всей системой категорий и каждой категорией в отдельности. Оно есть настолько всё, взятое вместе и целиком, что *уже ни от чего не отличается*, откуда и вытекает его абсолютная непознаваемость. Как видим, все это совершенно отсутствует у Аделара.

<Фрагмент № 7. Фома Аквинский («Сумма теологии», 1 часть, «De unitate») >

2. **Лучше всего ориентироваться в центральном латинском схоластическом учении об единстве при помощи изучения соответствующих текстов Фомы Аквин-

^[55] Себе, то есть «ей»; далее: налагая, то есть опираясь, полагаясь (incumbens). — О. Б.].

***^[56] <Ibid., S. 23>.* [О. Б.].

ского. Кто изучал его «Сумму богословия», тот знает, что это — наилучший памятник латинской схоластики. Ясность, точность, систематичность и последовательность изложения в этом многотомном труде делает его изучение весьма легким и даже общедоступным. И потому я дам перевод соответствующих страниц Фомы, думая, что не всякий сможет достать «Сумму» для самостоятельного изучения. Я переведу все 4 артикула 11-ой квестии I-ой части «Суммы», озаглавленной «De unitate». Нужно иметь в виду, что перед этим у Фомы уже были рассмотрены понятия бытия (2 кв<естия>), простоты (3 кв<естия>), совершенства (4 кв<естия>), блага в общем (5 кв<естия>), благодати (6 кв<естия>), бесконечности (7 кв<естия>) и т. д. Единство, как видим, у Фомы далеко не первая и не первостепенная категория. (Цифры перед отделениями в нижеследующем переводе обозначают: первая, римская, — квестию, вторая, арабская, артикул)⁹⁷⁾[⁵⁷].

*XI 1. Прибавляет ли единое что-нибудь сверх сущего.** *^[58]**

1. *Во-первых, пойдет дальше так.* Очевидно, единое нечто прибавляет к сущему. Действительно, всё, что существует в каком-нибудь определенном роде, имеется от прибавления к сущему, которое обнимает все роды. Но единое заключается в определенном роде, ибо оно есть принцип числа, являющегося видом количества. Следовательно, *единое нечто прибавляет сверх сущего.*

2. *Кроме того,* то, что разделяет что-нибудь вообще, имеется от прибавления к нему. Но сущее делится через единое и многое. Следовательно, единое нечто прибавляет сверх сущего.

3. *Кроме того,* если единое не прибавляет ничего к сущему, то было бы одно и то же сказать «единое» и «сущее». Однако, бездельно говорится «сущее сущее». Следовательно, было бы безделием сказать «сущее единое», — что ошибочно. Следовательно, единое нечто прибавляет сверх сущего.

Но против этого-то, что говорит Дионисий, в последней главе «Божественных Имен»: «Нет ничего из существующего, что не было бы причастно единому». Этого не было бы, если бы единое прибавляло сверх сущего то, что его стягивало бы. Следовательно, единое имеется не от прибавления к сущему.

Отвечаю на это, что необходимо утверждать, что единое не прибавляет сверх сущего какую-нибудь вещь, но только отрицание разделения, ибо *единое ничего иного не обозначает, как неделимое сущее.* И из этого самого выясняется, что единое сплетается с сущим. Ибо всякое сущее или просто<, > или сложно. То, что просто, неделимо и в смысле акта<, > и в смысле потенции. А то, что сложно, не имеет существования, пока части его разделены, но только после того, как они устанавливаются и составляют само сложное. Отсюда ясно, что бытие всякой вещи состоит

⁹⁷⁾[⁵⁷] Перевожу по прекрасному папскому изданию S. Thomae Aquin<atis>. Opera Omnia. 1888. IV t.

[⁵⁸ Отмеченный двумя астерисками фрагмент имеет рукописный аналог. За ним в рукописи помета: 1. — E. T.-Г.].

в неделении. И отсюда вытекает, что всякая отдельная вещь как хранит свое бытие, так хранит и свое единство.

К первому (§) нужно сказать, что некоторые, полагаящие, что одно и то же общее, сплетающееся с сущим и являющееся началом числа, разделились на противоположные позиции. Действительно, Пифагор и Платон, видя, что единое, сплетающееся с сущим, не прибавляет никакой вещи сверх сущего, но обозначает субстанцию сущего, поскольку она неразделена, полагали, что так и нужно относиться к единому, как *к принципу числа*. И так как число составляется из единств, они были убеждены, что числа суть субстанции вещей. Напротив того, Авиценна, полагая, что единое, являющееся принципом числа, прибавляет некую вещь сверх субстанции сущего (иначе число, составленное из единств, не было бы видом количества), уверовал, что единое, сплетающееся с сущим, прибавляет некую вещь сверх субстанции сущего, как «белый цвет» — сверх «человека». Но, очевидно, что это ошибочно, потому что всякая вещь едина по своей субстанции. Действительно, если бы всякая вещь была единой через что-нибудь иное, в то время как последнее опять было бы единым только в случае, когда оно едино опять через что-нибудь иное, то надо было бы уходить в бесконечность. Отсюда — необходимо остановиться на первом. Так, следовательно, нужно говорить, что *единое, сплетающееся с сущим, не прибавляет никакой вещи сверх сущего, но единое, являющееся принципом числа, прибавляет сверх сущего нечто относящееся к роду количества*.

Ко второму (§) следует сказать, что ничто не мешает тому, чтобы существовало разделенное одним способом и неразделенное другим, например, что разделенное по числу не было разделено по виду. И так случается, чтобы нечто было единым одним способом и множественно — другим. Однако, если оно не разделено просто, — потому ли, что оно не разделено соответственно отношению к сущности <(essentiam)>* [О. Б.] вещи (хотя бы оно было разделено в отношении того, что находится вне сущности вещи), как<, > например, то, что едино по материалу <(subiecto)>* [О. Б.] и множественно по акциденциям, потому ли, что оно не разделено в акте и разделено в потенции, как<, > например, что едино в целом и множественно в смысле частей, — в этом смысле оно будет единым *просто* и множественным в каком-то отношении <(secundum quid)>* [О. Б.]. Если же, наоборот, нечто будет не разделено в каком-то отношении и разделено просто, — как<, > например, по тому, что оно разделено в отношении сущности и не разделено в отношении смысла <(secundum rationem)>* [О. Б.] или в отношении принципа или причины, то многое будет просто и един<ым> — в каком-то отношении, как<, > например, то, что будет множественно по числу и едино по виду, или едино по принципу. Так делится, следовательно, сущее при помощи единого и многого, как бы при помощи единого просто и множественного в каком-нибудь отношении. Ибо и само множество не содержалось бы под сущим, если бы каким-нибудь образом не содержалось бы под единым. Действительно, говорит Дионисий в последней главе «Божественных Имен», что не существует множества, не причастного единому, но то, что множест-

венно в смысле частей, — едино в смысле целого, и что множественно в смысле акциденции, — едино в смысле субъекта <(subiecto)>* [О. Б.], и что множественно по числу, едино по виду; и что множественно по виду, едино по роду, и что множественно в смысле эманаций <(processibus)>* [О. Б.], едино по принципу [по целому].

К третьему (§) нужно сказать, что потому не происходит пустого высказывания о «сущем едином», что единое прибавляет нечто по смыслу <(secundum rationem)>* [О. Б.] сверх сущего.

**Позиция Фомы в этом артикуле очень ясна. Он различает*^[59]* «единое, сплетающееся с сущим» (unum, quod <convertitur cum ente>* [О. Б.]<,> и единое как принцип числа (principium numeri), как вид, относящийся к роду количества (quantitatis). Это различие приводит его к средней позиции между строгим пифагорейским платонизмом и умеренным аристотелизмом Авиценны. В платонизме Единое есть особая субстанция, возвышающаяся над сущим, сущностью; у Авиценны, наоборот, единое есть только само же сущее и больше ничего. Фома согласен с платониками, что единое нечто прибавляет к сущему, но требует, чтобы тут имелось в виду только арифметическое единое. Действительно, если сущее *исчислено*, то нечто новое, несомненно, мы от этого исчисления получаем. Согласен Фома также и с Авиценной, если под единым и числом понимать единое как сущее, единое, «сплетающееся с сущим». В этом смысле оно ничего не прибавляет к сущему, так как и есть не что иное, как само же сущее. Ясно, что позиция Фомы — строго арифметическая: *единое и число имеют чисто арифметическую природу и лишены характера субстанций*, тем более первичных и исходных.

К этому артикулу в папском издании «Суммы» приведены след<ующие> параллельные места:*^[60]* <Infra, qu. 30, art. 3; I *Sent.*, dist. 19, qu. 4, art. 1, ad 2; dist. 24, art. 3; *De potentia* qu. 9, art. 7; *Quodlibet* X, qu. 1, art. 1; IV *Metaphys.* lect. II; X, lect. III.>* [О. Б.].

XI 2. Противопологаются ли единое и многое?*^[61]*

1. *Во-вторых, пойдет так дальше.* Единое и многое, очевидно, не противопологаются. Действительно, никакое противоположное не предидируется о своем противоположном. Но всякое множество в каком-то отношении едино, как это явствует из сказанного раньше. Следовательно, единое не противопологаются множому.

2. *Кроме того,* никакое противоположное не составляется из своего противоположного. Но единое составляет противоположное. Следовательно, оно не противопологаются множеству.

3. *Кроме того,* единое противоположно единому. Но множому противопологаются немногие. Следовательно, не противопологаются ему единое.

^[59] В рукописи и машинописи: различается. — Е. Т.-Г.].

^[60] В рукописи помета в квадратных скобках: пропустить три строки!! — Е. Т.-Г.].

^[61] Отмеченный двумя астерисками фрагмент имеет рукописный аналог. За ним в рукописи помета: 2. — Е. Т.-Г.].

4. *Кроме того*, если единое противопоставляется множеству, то оно противопоставляется ему как неделимое делимому. И таким образом оно противопоставлялось бы ему как лишение — имению. Но, очевидно, что не подходит, так как [отсюда] следовало бы, что единое было бы позже множества и определялось бы через него, — в то время как множество определялось бы, однако, через единое. Отсюда получится круг в определении, что — нелепо. Следовательно, единое и многое не противоположны.

Но против этого: Те [вещи], смыслы которых противоположны сами. Однако, смысл единого заключается в неделимости; смысл же множества удерживает деление. Следовательно, единое и многое — противоположности.

Отвечаю на это, что необходимо утверждать, что единое противопоставляется множеству, но в различных смыслах. Действительно, единое, являющееся принципом числа, противопоставляется множеству, являющемуся числом, как мера — измеренному. Ибо единое имеет смысл первой меры, и число есть множество, измеренное при помощи единого, как явствует из X кн<иги> «Метафизики». Единое же, которое сплетается с сущим, противопоставляется множеству по способу лишения, как неразделенное — разделенному.

К первому (§), следовательно, нужно сказать, что никакое лишение не уничтожает бытия целиком, так как лишение есть отрицание в субъекте <(in subiecto)>* [О. Б.], согласно философу. Но, однако, всякое лишение уничтожает *какое-нибудь* бытие. И потому в сущем, в идее <(ratione)>*[⁶²]* его общности, получается, что лишение сущего основывается на сущем, — чего не происходит в лишениях видовых <(specialium)>* [О. Б.] форм, как<,> например, зрения или белизны или чего-нибудь в этом роде. И как это обстоит относительно сущего, так же и относительно единого и благого, что сплетается с сущим, ибо лишение блага основывается на *каком-нибудь* благе, и одинаковым образом удаление от единства основывается на *каком-нибудь* едином. И отсюда получается, что множество есть некое сущее. Однако, противоположное не предцируется о противоположном, так как одно из них существует просто, другое же — в каком-то отношении. Действительно, то, что есть сущее в каком-то отношении (как<,> например<,> в потенции) не есть не-сущее просто, т. е. в смысле акта <(actu)>* [О. Б.]. Или — что есть сущее просто в роде субстанции есть не-сущее в каком-то отношении, поскольку оно акциденциально к какому-нибудь бытию. Следовательно, одинаковым образом то, что благо в каком-то отношении, есть зло просто; или — наоборот. И одинаковым образом, то, что есть единое просто, есть многое в каком-то отношении; и — наоборот.

Ко второму (§) нужно сказать, что целое двояко: одно — гомогенно <(homogeneum)>* [О. Б.], что составляется из подобных частей; другое — гетерогенно <(heterogeneum)>* [О. Б.], что составляется из различных частей. Во всяком же гомогенном целом целое составляется из частей, имеющих форму целого, как *какая-нибудь*

[⁶² Букв. «в силу» или «по причине». — О. Б.]

часть воды есть вода. И таков состав непрерывного из своих частей. Во всяком же гетерогенном целом каждая часть лишена формы целого, ибо никакая часть дома не есть дом, и никакая часть человека не есть человек. И такое целое есть множество. Следовательно, насколько часть его не содержит форму множества, множество составляется из единств, как дом из не-домов, — не потому, что единства образуют множество соответственно тому, что они имеют со стороны смысла неделиния, поскольку они противопоставляются множеству, но — соответственно тому, что они имеют от бытия <(entitate)>* [О. Б.], как и части дома образуют дом при помощи того, что является какими-нибудь телами, но не при помощи того, что они есть не-дом.

К третьему (§) надо сказать, что многое принимается двояко. Одним способом — абсолютно, и в этом смысле противопоставляется единому. Другим способом — соответственно тому, что доставляет [только] какие-нибудь уклонения, и в этом смысле оно противопоставляется немногому. Отсюда многое есть два [момента] в первом смысле, но не во втором.

К четвертому (§) нужно сказать, что единое противопоставляется многому лишительно <(privative)>* [О. Б.], поскольку в идее <(in ratione)>*[⁶³]* есть то, что оно раздельно. Отсюда необходимо, чтобы разделение было раньше единства, не просто, но соответственно смыслу нашего восприятия. Ибо простое мы воспринимаем при помощи сложного, откуда определяем точку: «то, часть чего не существует» или «принцип линии». Но множество также соответственно смыслу последовательно относится к единому, так как мы не мыслим, что разделенное имеет смысл множества, иначе как только при помощи того, что мы приписываем единство каждому из разделенных. Поэтому, *единое полагается* в определении множества, но не множество — в определении единого. Но разделение получается <(cadit)>* [О. Б.] в интеллекте из самого отрицания сущего. Таким образом, сначала получается в интеллекте *сущее*, затем — то, что *это* сущее не есть *то* сущее, т. е. <,> во-вторых, получаем *разделение*. В-третьих — *единое*, и в-четвертых — *множество*.

**К этому артикулу можно привести следующие параллельные места.* [⁶⁴]* <I Sent., dist. 24, qu. 1, art. 3, ad 4; De potentia qu. 3, art. 16, ad 3; qu. 9, art. 7, ad 14 sqq.; X Metaphys. lect. IV, VIII.> * [О. Б.].

Последняя мысль этого артикула вносит полную ясность в общее воззрение Фомы о взаимоотношении единого и многого и также единого и сущего. Как для настоящего аристотелика для него, конечно, в основе всего лежит *сущее*, единое же и вообще число получается уже в порядке детализации сферы сущего. Ясно и то, почему Фома не очень интенсивно переживает антитезу единого и многого. Поскольку единое для него совершенно не субстанциально и значение его исчерпывается исключительно арифметическими функциями, постольку нет никаких

[⁶³ Многого — должен быть род. падеж. — О. Б.].

[⁶⁴ В рукописи в квадратных скобках следует помета: пропустить две строки! — Е. Т.-Г.].

особенных импульсов особенно противопоставлять единое и многое. То и другое есть для него не больше, как только арифметика. Конечно, единому, взятому в чистом виде, *предшествует* тут множество, которое и сложнее единого и имеет характер лишения. Однако, то и другое есть бытие, и потому различие их не столь принципиально.

XI 3. Бог — един ли? ** *^[65] *

1. *В-третьих, пойдет дальше так.* Очевидно, что Бог не един. Ибо говорится: «Так есть много богов и господ много» (I Кор. VIII, 5).

2. *Кроме того,* единое, являющееся принципом числа, не может предсцировать о Боге, так как никакое количество не предсцируется о Боге. Одинаковым образом и — единое, которое сплетается с сущим, так как оно вносит лишение, а всякое лишение есть несовершенство, которое не соответствует Богу. Следовательно, нельзя утверждать, что Бог — един.

Но против этого то, что говорится во Второз<аконии> VI 4: «Слушай, Израиль, твой Господь и Бог — един».

Отвечаю, что необходимо утверждать, что Бог — един, и что доказывается тремя способами. Во-первых, конечно, — из его *простоты*. Действительно, ясно, что то, откуда [почему] нечто единичное есть *нечто это*, никаким образом не сообщимо многому. Ведь то, откуда Сократ есть человек, может быть сообщено многим. Но то, откуда он есть *этот* человек, может быть сообщено только одному. Следовательно, если бы Сократ был человеком через то, через что он является этим человеком, то как не может быть многих Сократов, так не могло бы быть и многих людей. А это соответствует Богу, ибо если Бог существует по Своей природе, как было показано выше¹⁾[⁶⁶]. Следовательно, по одному и тому же Он есть *Бог* и *этот Бог*. Поэтому, невозможно, чтобы существовало много богов.

Во-вторых же, [единство Божие доказывается] *из бесконечности* его совершенства. Действительно, выше было показано²⁾[⁶⁷], что Бог принимает в Себя всё совершенство бытия. Следовательно, если бы существовало много богов, то было бы необходимо им различаться: поэтому нечто подходило бы одному, что не подходило бы другому. И если это было бы лишением, Он не был бы совершенен *просто*. Если же это было бы совершенством, его не хватало бы в другом. Следовательно, невозможно, чтобы существовало много богов. Отсюда и древние философы, как бы принуждаемые самой истиной, полагая бесконечное Начало, полагали только одно Начало.

В-третьих, [доказательство] *от единства мира*. Действительно, все существующее оказывается взаимно-упорядоченным, пока одно находится в подчинении у

^[65] Отмеченный двумя астерисками фрагмент имеет рукописный аналог. За ним в рукописи помета: 3. — *Е. Т.-Г.*].

¹⁾[⁶⁶] <qu.> III, <art.> 3. * [О. Б.].

²⁾[⁶⁷] <qu.> IV, <art.> 2. * [О. Б.].

другого. То, что различно, не пришло бы в единый порядок, если бы не было бы упорядочено чем-нибудь одним. Ибо многое приводится в единый порядок лучше при помощи единого, чем при помощи много, так как единое [само] по себе есть причина единого; и многое не есть причина единого иначе, как только по акциденции, т. е. поскольку оно каким-нибудь образом едино. Так как, следовательно, то, что есть первое, есть совершеннейшее и через себя, и через акциденцию, то необходимо, чтобы Первое, приводящее всё в единый порядок, было только единым. И это есть Бог.

К первому (§), следовательно, нужно сказать, что о многих богах говорится по заблуждению некоторых, чтивших многих богов, полагая, что планеты и другие звезды, или даже отдельные части мира, — суть боги. Потому прибавлено (I Кор. VIII, 6): «У нас же один Бог».

Ко второму (§) следует прибавить, что единое, в зависимости от которого существует принцип числа, не предцируется о Боге, не только о том, что имеет бытие в материи. Действительно, единое, являющееся принципом числа, относится к роду математических [понятий]. А это имеет бытие в материи, но по смыслу отвлечено от материи. Единое же, которое <взаимозаменяется (convertitur)>* [О. Б.] с сущим, есть нечто метафизическое <(metaphysicum)>* [О. Б.], которое по бытию не зависит от материи. И хотя в Боге нет никакого лишения, однако, соответственно нашему восприятию, не происходит познания*[68]* у нас иначе, как через способ лишения и отдаления*[69]*. И в этом смысле ничто не мешает нечто предцировать о Боге лишительно, как<,> например, что Он — нетелесен, бесконечен. И подобным же образом говорится о Боге, что Он — един.

**К этому артикулу — параллельные места.*[70]* <Infra, qu. 103, art. 3; I Sent. dist. 2, art. 1; II, dist. 1, qu. 1, art. 1; I Contra gentiles cap. 42; De potentia qu. 3, art. 6; Compendium theologiae cap. 15; De divinis nominibus cap. 13, lect. II, III; VIII Physica, lect. XII; XII Metaphys. lect. X.> * [О. Б.].

Все эти аргументы об единстве Божиим у Фомы предполагают, что единство есть вторичный момент, выводимый из более высоких бытийственных сущностей, из простоты, из совершенства, из упорядоченности.

XI 4. Бог — максимально ли един? ** *[71]*

1. В-четвертых, пойдет дальше так. Очевидно, что Бог не есть максимально един. Действительно, единое высказывается соответственно лишению разделения. Но лишение не принимает «больше» или «меньше». Следовательно, Бог не называется больше единым, чем иное, что едино.

[68] Бога (т. е. познания Бога нами). — О. Б.].

[69] В латинском — remotiois; может быть, точнее было бы «удаления». — О. Б.].

[70] В рукописи в квадратных скобках следует помета: пропустить две строки! — Е. Т.-Г.].

[71] Отмеченный двумя астерисками фрагмент имеет рукописный аналог. За ним в рукописи помета: 4. — Е. Т.-Г.].

2. *Кроме того*, ничто, очевидно, не есть более неделимое, чем неделимо <(unitas)>* [О. Б.] [единица?]. Но нечто называется более единым постольку, поскольку оно неделимо. Следовательно, Бог не есть более един, чем единство и точка.

3. *Кроме того*, то, что благо через сущность <(per essentiam)>* [О. Б.], благо максимально. Следовательно, что едино через свою сущность, — максимально едино. Но всякое сущее едино через свою сущность, как выяснено у философа в IV кн<иге> «Метафизики»¹⁾[72]. Следовательно, всякое сущее — максимально едино. Бог поэтому не более един, чем другое сущее.

Но против этого то, что говорит Бернадд²⁾[73]: «Среди всего, что называется единым, вершину занимает единство божественной Троичности».

Отвечаю, что необходимо отвечать, что так как единое есть неделимое сущее и к тому же нечто максимально едино, то необходимо, чтобы оно было и максимально сущее и максимально неразделенное. Однако, то и другое соответствует Богу. Действительно, существует максимально сущее, поскольку существует не имеющее какого-нибудь бытия, определенного через некую природу, к которой оно привходит, но есть само бытие субсистентное, никакими способами не определенное. Максимально же неразделенное существует, поскольку оно не делится ни в смысле акта, ни в смысле потенции, по какому бы то ни было способу деления, так как оно просто всякими способами, как было показано выше¹⁾[74]. Отсюда ясно, что Бог — максимально един.

К первому, следовательно, (§) нужно сказать, что хотя лишение, в зависимости <(secundum se)>* [О. Б.] от себя*^[75]* и не принимает «больше» и «меньше», — однако, в зависимости от чего-нибудь*^[76]* его противоположное принимает «больше» и «меньше», даже то, что доставляет лишение <(ipsa privative)>* [О. Б.] получает название в зависимости от «больше» и «меньше». Следовательно, в зависимости от чего-нибудь нечто более разделено или неделимо, или менее или никаким образом. В зависимости от этого нечто называется больше и меньше или максимально единым.

Ко второму (§) следует сказать, что точка и единство, являющиеся принципом числа, не суть максимально сущее, так как бытие они имеют только в каком-нибудь субъекте²⁾[77]. Поэтому ни одно из них не есть максимально единое. Ибо как субъек-

¹⁾[72] <Aristotel. Metaph. IV> * [О. Б.].

²⁾[73] <Речь идет о Бернарде Клервоском и его трактате — De consideratione V>* [О. Б.].

¹⁾[74] <qu.> III. <art. 7>* [О. Б.].

^[75] Точнее было бы перевести «само по себе». — О. Б.]

^[76] Или опечатки в машинописи или перевод неправильный, вместо «чего-нибудь» должно стоять «того, что». — О. Б.]

²⁾[77] Под <subiectum>* [О. Б.] понимается в средневековой философии не субъект в нашем смысле, но то, в чем осуществляется идея или смысл, т. е. то, что *лежит под* данной идеей. Следовательно, что — нечто вполне объективное.

ект не есть максимально единое, вследствие различия между акциденцией и субъектом, так и акциденция.

К третьему (§) нужно сказать^{[78]*}, что хотя всякое сущее едино через свою субстанцию, однако субстанция чего бы то ни было не относится одинаковым образом к причине, образующей единство, так как субстанция одних вещей сложена от много, других же не сложена.

**К этому артикулу — параллельные места. <I Sent. dist. 24, qu. 1, art. 1; De divinis nominibus cap. 13, lect. III.> * [О. Б.]

Из данного артикула видно, что Фома признает Бога *максимально* единым, но — при своем всегдашнем условии видеть в единстве только неделимость. Бог един в том смысле, что Он неделим по акту и по потенции и неделим никаким другим способом. Это — слишком описательная и вполне эмпирическая формула, и в ней видно, в каком точном диаметрическом отношении находятся моменты единства и бытия в Боге**. ^{[79]*}

<Фрагмент № 8. Витело (Силезий). «De intelligentiis»>

Боймкер, указавши на черты ареопагитик в проблеме единства у *Фомы*^{27a)}^[80], сам же говорит, что это касается, главным образом, Комментария к сентенциям и что в главной Сумме Фома различает метафизическое единое и единое как принцип числа, причем в последнем случае число относится к категории количества и дает положительное определение меры, в первом же случае оно есть только отсутствие разделенности и *ничего не прибавляет нового* к понятию бытия^{27b)}^[81].

Как пример этого чистого западно-схоластического аристотелизма в проблеме единства, содержащего также (на втором плане) черты неоплатонизма, я дам в своем переводе три главы из сочинения Витело (Силезия) «De intelligentiis» (XIII в.), гл. 2, 3 и 4^{27c)}^[82].

«II. Единство есть принцип всякого множества, и всякое множество сводится к единству.

Это — потому, что единство есть принцип познания множества и [принцип] бытия. Ибо всё, находящееся под действием причины (causatum), *познается* при помощи того, что есть в нем *неделимое и в особенности — множество, так как

^[78] В машинописи курсива нет. — Е. Т.-Г.]

⁷⁹ [Отмеченный двумя астерисками фрагмент имеет рукописный аналог. — Е. Т.-Г.]

^{27a)}^[80] [Текст сноски отсутствует. Вероятно: Baeumker Cl. Der Platonismus im Mittelalter. München, 1916. S. 27. — Е. Т.-Г.]

^{27b)}^[81] [Текст сноски отсутствует. Вероятно: Baeumker Cl. Der Platonismus im Mittelalter. München, 1916. S. 28. — Е. Т.-Г.]

^{27c)}^[82] [Текст сноски отсутствует. Вероятно: Witelo, De intelligentiis. В кн.: Baeumker Cl. Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Münster, 1908 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III. Hf. 2). S. 1—71. — Е. Т.-Г.]

в множестве нет*^[83]* ничего — кроме единства. — Также единство есть принцип *бытия* множества, и это — во внутреннем смысле и во внешнем смысле. *Во внутреннем смысле* потому, что часть его сущностна (*essentialis*) и — не только в смысле количества. Ибо единство, будучи прибавлено к единству, не только увеличивает количество, но также меняет и вид. Существует также и *во внешнем смысле* сущностный принцип, от которого происходит множество по природе, ибо всякое множество происходит через отход от простого единства. Чем последнее проще, тем большее множество из него истекает; и само оно есть причина большего множества, о чем и говорится в “Уловках”^{27d)}[⁸⁴]: “принципы больше всего по значению (*potestate*) и меньше всего по количеству”, и — в V. “Первой философии” говорится^{27e)}[⁸⁵], что чем что-нибудь проще, тем больше вещей в нем нуждается и тем в больших [по количеству] находится.

И как принцип множеств есть единство, от которого оно исходит в актуальном бытии (*in esse actuali*), так сводится оно к нему, чтобы укрепиться в своем принципе, укорениться и сохраниться, как поток в [своем] источнике. И это сведение совершается путем природного наклона, которое имеет множество в отношении к единству и в познании и в бытии. Ибо тогда [только] совершенно познание, когда множество заключений сводится к одному принципу, из которого оно вышло. Вследствие этого и говорят о науках аналитических (*resolutoriae*) в бытии. Подобным же образом сводится множество к единству при помощи природного стремления, чтобы, имея разбросанное бытие, собирать [его] в одно, сила которого объединена и постоянна, так что в множестве от него укрепляется постоянство. — Но не только случается это в рассуждениях и в природе, но это видишь ты и в нравственном. Ибо там от единства середины происходит множество пороков. И даже зло пребывает через то, что оно имеет от блага. В самом деле, добро есть восполнение зла, как говорится в II. “Неба и мира”, и то же в другом месте: “Зло борется против добра силою добра”^{27f)}[⁸⁶].

Из этого очевидным делается то, что имеется в виду, а именно, что *единство есть принцип всякого множества, и всякое множество сводится к единству*. Отсюда же вывод, что единство и простота суть условия принципа».

[⁸³ В машинописи фраза пропущена. — *Е. Т.-Г.*].

^{27d)}[⁸⁴] [Текст сноски отсутствует. Под «Уловками» имеется в виду сочинение Аристотеля «О софистических опровержениях», см.: *Arist. Soph. Elench.* 33, 183b 22—23. — *О. Б.*].

^{27e)}[⁸⁵] Такого места из «Метафизики» Аристотеля припомнить невозможно. [Под «Первой философией» имеется в виду «Метафизика» Аристотеля. В *Метаф.* V 3 с этим можно соотнести замечание о началах: «Элементами в переносном смысле именуют то, что, будучи одним и малым, применимо ко многому; поэтому элементом называется и малое, и простое, и неделимое. Отсюда и возникло мнение, что элементы — это наиболее общее, так как каждое такое наиболее общее, будучи единым и простым, присуще многому — или всему, или как можно большему числу» (1014b3–8). — *Примеч. Ю. А. Шичалина*].

^{27f)}[⁸⁶] [Текст сноски отсутствует. Ни в трактате Аристотеля «О небе» (*De caelo*), ни у пс.-Аристотеля «О мире» этого нет. — *Примеч. Ю. А. Шичалина*].

Можно, конечно, найти в этом рассуждении Витело кое-что неоплатоническое. Так, общее учение о примате единства не может не напомнить Прокла^{***[87]}. Что же касается заключений о зле, то, если угодно, тут можно видеть прямо заимствование из Дионисия^{***[88]}. Однако, и ссылки на Аристотеля (хотя бы и не очень аккуратные) и аристотелизм других мест, где нет явных ссылок^{1)[89]}, без всякого сомнения говорят о примате именно аристотелизма. Здесь нет настоящего неоплатонического учения о сверх-сущем Перво-едином. Прочитаем еще одну главу из Витело.

«III. *Совершенное (completum) предшествует всему несовершенному в том же самом роде. Быть же вполне совершенным множественному — невозможно.*

Это ясно из того, что говорится в XI. «Первой философии»^{2)[90]}, т. е., что «все утверждавшие мнение Пифагора и Спевсиппа, что благое и благородное не заключается в принципе (ибо принципы суть [и] причины животных и растений, а в них оно не совершенно), но что благое и совершенное заключается в том, что из них, думают неправильно. Ибо семена происходят из другого совершенного, что предшествует. Ведь первое не есть семя, но — нечто совершенное. Например, необходимо, чтобы раньше семени был человек»^{***[91]}.

Кроме того, ничто несовершенное не достаточно из себя самого. Следовательно, оно имеет свою достаточность от иного. Потому не может быть первым то, что несовершенно.

Также, всё несовершенное имеет нечто из совершенного и в чем-нибудь лишается из себя самого. Следовательно, необходимо, чтобы раньше несовершенного было совершенное, из чего оно принимало бы то, что имеет от совершенного.

Это также очевидно через то, что сказано в IX. «Метафизики»^{3)[92]}, что энергия — раньше потенции, не только в различном, но также и в том же самом. Ибо

^{***[87]} [Номер и текст сноски отсутствует. Вероятно: Baeumker Cl. Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Münster, 1908 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III. Hf. 2). Здесь многократно проводятся параллели с неоплатонизмом в целом и с Проклом в частности; об учении о единстве особенно см.: S. 347—348 (Neuplatonische Lehre von dem Einen und Vielen). — *Е. Т.-Г.*].

^{***[88]} [Номер и текст сноски отсутствует. Вероятно: Baeumker Cl. Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Münster, 1908 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III. Hf. 2). S. 352—353. — *Е. Т.-Г.*].

^{1)[89]} Например, о неделимости элементов определения (Metaph. VIII 3) или о количественной неизменяемости субстанции (Categ. 5, 3b33) или об известной «средине».

^{2)[90]} На этот раз тут довольно точный перевод из Metaph. XII 8, 1072b30 — 1073a3 [В переводе Росса (W. D. Ross), на которого опирался А. В. Кубицкий, глава 7-я, что соответствует изданию Прусской Академии наук, по которому обычно цитируют Аристотеля. — *Примеч. Ю. А. Шичалина*].

^{***[91]} [Номер и текст сноски отсутствует. Неточная цитата: Aristotel. Metaph. XII 7, 1073a1—4. В машинописи ошибочно вместо *Спевсипп* — *Ахилл*. — *Е. Т.-Г.*].

^{3)[92]} Ar<istotel>. M<etaph.> IX 8, 1049b5—10.

совершенно невозможно отделить энергию от потенции. Энергия же вполне может быть отделена от потенции, как станет очевидно впоследствии.

**Итак, из предыдущего доказано, что совершенное всегда предшествует тому, что несовершенно в том же самом роде. И хотя бы совершенное могло быть различным в различных родах, все равно ни какое из них не совершенно вполне, ибо то, что имеет одно из них, отсутствует в другом. Поэтому множественное не может быть вполне совершенным.

Следовательно, то, что вполне совершенно, *единично* (*unicum*). Ибо если существовало бы множественное, то одно или то, что имеет, имеет, как иное, или нет. Если нет, то одному недостает то, чем обладает другое; следовательно, ни то, ни другое не совершенно**. ^[93]* Если то, чем обладает одно, есть и остальное, то, стало быть, одно или превосходит над другим или нет. Если нет, то ни то, ни другое не всемогуще, и ни то и ни другое не совершенно вполне. Если одно превосходит над другим и не наоборот, то оба они есть принципы друг в отношении друга и не наоборот [одновременно]; поэтому они [вовсе] не будут двумя принципами. Если то и другое взаимно друг друга превосходят, то невозможно, чтобы нечто было причиной бытия для другого и [одновременно] наоборот. И опять: если так, то ни то<, > ни другое не будет первым принципом.

Ясно, следовательно, что то, что совершенно, есть принцип, и то, что вполне совершенно, это — *единично*. Так, стало быть, совершеннейшая причина всего единична. А это есть то, что мы имели в виду: если нужно полагать причиняющую причину, то необходимо, чтобы первая причина всего была одна, а не множество их».

Хотя единство в этом рассуждении и мыслится превыше всякого множества, но тут нет и тени той сверх-сущности Единого или Блага, о котором читаем столько много у Прокла и Дионисия Ареопагита.

«IV. 1. Так как интеллигенция (*intelligentia*) универсальна, то материя определяется, чтобы действовать. Природа же из потенции превращается в энергию (*актит*) и усовершенствуется.

2. Отсюда следует, что единое есть первый и совершенный принцип всего.

(1) Это потому, что некоторые из причин существуют от себя, некоторые же — акциденциально (*per accidens*). Причины же по акциденции сводятся к причинам от себя. Причин же от себя — две, а именно *интеллигенция* и *природа*. И та и другая из них недостаточна, поскольку она от себя. В самом деле, *интеллигенция* ничего не может кроме как в подлежащей материи. Поэтому надо, чтобы ей была подвергнута материя, так как сама она [интеллигенция] есть универсально-действующий принцип, который от себя не определен к тому или другому действию, но — от подлежащей материи, почему искусство колесниц для того или другого помещения от себя, но определяется к тому или другому помещению при помощи дерева и камней. Следовательно, хотя сама она есть актуальная или активная (*actualis vel activa*) причина для действия, однако, что касается результата, она не определе-

[93] Весь фрагмент, помеченный двумя астерисками, в машинописи пропущен. — Е. Т.-Г.]

на. *Природа* же принцип в материи, и потому сама она принцип определенный, — однако, не просто активный, но больше материальный и пассивный.

(2) Из этого ясно, что, хотя интеллигенция и природа суть причины через себя, и то и другое из них, однако, есть принцип несовершенный. Следовательно, раз совершенное предшествует всему несовершенному в том же роде, как сказано, то необходимо, чтобы выше этих двух несовершенных причин была одна причина совершенная из свойств природ, которая была бы одновременно актуальной и определенной интеллигенцией и актуальной природой, чтобы быть способной в действии и определенной к результату от себя, не нуждаясь в воспринимаемом. — Следовательно, ясно то, что мы имели в виду, а именно, если существует две причины через себя, из которых ни одна не совершенна, то — что необходимо существование над той и другой единичной причины, которая вполне совершенна. Следовательно, показано, что если необходимо полагать первую причину, то необходимо ей быть единичной».

Стоит только хотя бы бегло сравнить эти рассуждения Витело (равно как и приводимый мною в дальнейшем текст трактата Д<оменика> Гундисалина «Об единстве») с «Таинственным богословием» Дионисия Ареопагита, чтобы понять всю бездну, лежащую между византийским и латинским неоплатонизмом. Латинский неоплатонизм есть в сущности мистический аристотелизм. В дальнейшем я дам точную формулу отличия того и другого. Сейчас же достаточно указать на то, что самым существенным пунктом различия обоих средневековых типов диалектики является то, что *Восток утверждает Единое в его абсолютной самостоятельности и независимости как в смысле предметного содержания, так и в смысле положения в общей диалектической системе; Запад же к Единому приходит через низшие сферы и поэтому, хотя с своей собственной точки зрения мыслит его тоже абсолютно самостоятельным, однако, если оценивать это учение объективно, сразу видно, что предметное содержание такого Единого ограничено кругом доступного низшим сферам, т. е., прежде всего, интеллигенции.* Отсюда делается понятным, почему исследователи, не отдающие себе отчета в типологическом своеобразии разных стилей диалектики, создают такую путаницу в оценке исторического происхождения томизма. По общепринятому мнению, это — христианский аристотелизм. Но уже одно то, что Иоанн Дамаскин тоже аристотелик, вызывает непреодолимое сомнение в правильности этого общепринятого мнения, ибо в противном случае пришлось бы совершенно сгладить всякую разницу между византийским и латинским богословием. И вот начинаются бесчисленные попытки связать католический аристотелизм с ареопагитиками и неоплатонизмом. Вопрос еще больше запутывается оттого, что и в пределах античной философии не очень четко различают аристотелизм от платонизма и появившийся в результате их синтеза неоплатонизм. Вся эта неразбериха тотчас же прояснится, если мы примем во внимание, что: 1) *христианский аристотелизм* всегда будет мистичен и для объяснения этой мистики вовсе не обязательно привлекать чуждые Западу языческие и ареопагитские неоплатонизмы; что 2) более

практический Запад, воспитанный сначала на абсолютизации Римской империи, а потом на обожествлении земной Церкви и на непогрешимости папы, естественно, исходит не из абсолюта апофатической бездны Перво-единого, но из абсолютизации церковного Разума, т. е. интеллигенции; и что 3) диалектически необходимая решительно во всякой зрелой системе стихия Перво-единого (и уже по одному этому не могущая отсутствовать в католичестве) получает *интеллигентное*, а не абсолютно-апофатическое содержание. Всем этим объясняется, почему у Гундисалина, с одной стороны, «единство нисходит от *первого* единства, которое его создало»<, > и *unitas creatrix* резко отличается от *unitas creata* (так что можно на этом основании цитировать тут Плотина, Прокла и Дионисия Ареопагита), а, с другой<, > «единство есть то, от чего говорится о всякой вещи, что она едина» (так что можно цитировать Аристотеля^{b)}[⁹⁴] и отвергать Платинову^{c)}[⁹⁵] критику отождествления «единого» и «бытия»). По этому же самому и Витело, с одной стороны, учит, что «всякое множество сводится к единству», так что «совершенное предшествует всему <не>совершенному», с другой же, «первая причина есть простая *умная* (*intellectiva*) субстанция, потенция которой всегда существует в энергии (*in actu*) и есть образец вещей»^{a)}[⁹⁶]. То же «противоречие» указано выше относительно Фомы. То же можно найти у Бонавентуры и прочих. Это, конечно, не противоречие, а очень складная и закономерная система, если только не терять из виду общей предпосылки латинства и общего стиля этого типа диалектики. Лучше совсем не называть это «платонизмом» или «аристотелизмом» или их объединением. Это просто западное *латинство*, средневековое католичество. Можно, не гоняясь за точностью, и просто назвать *томизмом*.

<Фрагмент № 9. Судьбы аристотелизма и неоплатонизма в Средние века. Переход к вне-христианской философии. Авиценна>

Разумеется, это не надо понимать так, что ровно никакого неоплатонизма тут не было. Не было никакого неоплатонизма, если его понимать в том *языческом* смысле слова, как это мы находим у самого Плотина или Прокла. Но ведь тогда нельзя говорить и о чистом аристотелизме в схоластике, ибо аристотелизм — тоже вид языческого пантеизма. Чтобы правильно оценить черты неоплатонизма в схоластике, надо иметь в виду двоякую природу католицизма. С одной стороны, это — христианство, т. е. религия и философия *чистого духа*. Здесь абсолютизируется не мертвая природа, как в восточных религиях<, > и не живое тело, как в греческом язычестве, но и не личность человека или общество, как в протестантизме или социализме. Это есть абсолютизация *чистого духа*, рели-

^{b)}[⁹⁴] Например, *Metaph.* IV 2, 1003b 22; «Сущее и единое есть одно и то же и одна природа»; X 2, 1054a 13: «Одно и то же с некоторой точки зрения ($\pi\omega\varsigma$) обозначает единое и сущее».

^{c)}[⁹⁵] [Текст сноски в рукописи отсутствует. Это общая тема «Эннеад», например, *Enned.* V. 2.1. Путаница нумерации и в порядке сносок — в оригинале. — *Е. Т.-Г., О. Б.*].

^{a)}[⁹⁶] Witelo, <*De intelligentiis*>, f XXV 1.

гия абсолютной Личности, не человеческой и не природной. С другой стороны, латинство, в отличие от Византии, исповедует не просто абсолютную Личность во всей ее объективной и апофатической природе. Византия исходит из бытия Бога, взятого в Его абсолютной объективности и незатронутости ничем тварным. Все тварное — *ничто*, и делается оно *чем-то* только по особому божественному нисхождению. Иначе чувствует себя католицизм. Он — тоже объективен и тоже есть некий персонализм. Но интересно: *в области чистого духа*, мы замечаем, *он особенно выделяет ее внешне-выразительные стороны и их фиксирует вопреки апофатической глубине*. Подобно тому, как все христианство в отношении языческого обожествления плоти есть религия чистого духа, подобно этому и в самом христианстве возможно выдвигание то бесконечных глубин духа, то его внешне-выразительных функций. Византийская мистика, выросшая из ареопагитик, есть абсолютно-объективный апофатизм. Прочитайте прилагаемый здесь перевод трактата Дионисия Ареопагита о «Таинственном богословии», и — вы увидите, что этот абсолютный Объект Византии нельзя назвать не только вообще никаким словом, но *даже нельзя утверждать, что Он есть Бог и что Он существует*, ибо всякое такое утверждение уже ведет за собою решительно всю систему категорий бытия и знания. Поэтому основная проблема византийской мистической диалектики есть вопрос о «сущности» и «энергиях», постоянно варьирующийся [так. — Е. Т.-Г.], но в сущности остающийся одним и тем же и в Никейском антиарианстве, и в христологическом*^[97]* споре, и в иконопочитании<, > и у исихастов. В приводимом*^[98]* ниже переводе трактата Марка Ефесского о сущности и энергии — один из лучших образцов диалектики этого рода. И вот почему здесь — *единственно возможная христианская форма неоплатонизма*. Не то в католицизме. Там в основе всего лежит абсолютизация не ареопагитского Света — Мрака, но — *Церкви*, правда, со всеми ее таинствами, учением, авторитетом и т. д., т. е. не просто «эмпирическо»-земная Церковь, но — все же не абсолютизация самого Абсолюта. В результате этого получается, что вся стихия *интеллигенции* Абсолюта, вся выразительно-интеллигентная стихия чистого духа становится *земной*, делается *понятной* человеку (церковному), интерпретируется *эмпирически* (опять-таки, конечно, в церковном смысле). Вот почему в области чистого духа отношение между латинством и Византией вполне точно может быть обозначено, как отношение между *аристотелизмом* и *платонизмом*. Ведь в языческой философии аристотелизм и был как раз таким идеализмом, который свои идеи понимал *имманентно* материи. Аристотель отличался от Платона вовсе не тем, что он отрицал существование идей. «Формы» Аристотеля так же несводимы на материю, как и «идеи» Платона. Но сущность аристотелизма — в том, что он мыслит «идеи» и «материю» *онтологически* взаимно-имманентно. «Идеи» субстанциально вполне тождественны с «материей» и *только* тождественны. Отличны же

^[97] В машинописи: христианском. — Е. Т.-Г.].

^[98] В машинописи: приведенном. — Е. Т.-Г.].

они одно от другого только в порядке абстракции¹⁾[⁹⁹]. Переведите это на язык чистого духа, т. е. христианства, и пусть эта антитеза двух учений будет проведена не в области языческого пантеизма, но в области христианской абсолютизации вне-природных стихий духа, — вы получите антитезу Византии и латинства. Вот почему все латинство, в основе своей аристотелично, начиная от невинного бозецианского комментаторства и кончая злостным латинским аверроизмом. И вот почему основная проблема схоластики — не взаимоотношения божественной сущности и энергии, но — учение о форме и материи и вопрос об универсалиях.

Латинство есть «эмпиризм» в области чистого духа. В области чистого духа он не уходит в бесконечность апофатики, но остается при созерцании четких форм. Этим объясняется та путаница, которая царит в обычных исследованиях по истории средневековой философии, где одного и того же автора квалифицируют то как платоника, то как аристотелика, то как неоплатоника. Я не говорю о более мелких писателях. Возьмем крупнейшего схоластика за все средневековье — Альберта Великого. Кто знаком с литературой о нем, тот согласится, что все три квалификации применяются к нему бесконечное число раз. А между тем, если не учитывать основного *типа* схоластической философии, того ее существенного стиля, которым она отличается от всякой другой философии, то эти квалификации теряют всякий смысл. Надо помнить, что католицизм есть, так сказать, *язычество в недрах христианства*; это есть абсолютизирование интеллигенции Абсолюта в ущерб Его неисповедимой субстанции, подобно тому как в отношении всего христианства (и византийского и латинского) язычество тоже есть абсолютизация *внешней явленности* духа, внешней — в сравнении с бездной *самого* духа. От этого получается двойной характер латинской схоластики: как религия и философия *чистого духа*, она есть *платонизм*; но как религия и философия *внешней явленности* чистого духа, она есть *аристотелизм*. Отсюда образуется тот внутренний синтез платонизма и аристотелизма, который не есть и ни просто платонизм<, > и ни просто аристотелизм и который большинство исследователей тщетно пытается понять то как платонизм, то как аристотелизм.

Вопрос еще больше запутывается, когда мы припоминаем, что и *неоплатонизм* есть (исторически и систематически) синтез платонизма и аристотелизма^{***}[¹⁰⁰]. Квалификация неоплатонизма остается за очень многими философами латинского средневековья. Что делать с этим термином? Он может быть оставлен, конечно, только в условном значении. Будучи философией чистого духа, схоластика не может не говорить о перво-единстве, об уме, о душе и космосе, и о всех эманациях из перво-единого. Но как философия внешней явленности чистого духа, схоластика должна каждую из этих категорий понимать «аристотелистски». Исходное един-

¹⁾[⁹⁹] Ср. освещение вопроса о взаимоотношении Платона и Аристотеля в моей книге «Критика платонизма у Аристотеля». М., 1929 [В рукописи сначала было 1928, затем исправлено на 1929. — Е. Т.-Г.].

^{***}[¹⁰⁰] Об этом см., например, у меня в «Античном Космосе <и современной науке. М., 1927>».

ство, Перво-единое она признает, но оно для нее в большинстве случаев есть необходимость *абстракции*, а не *субстанции*; и потому, хотя одно из общих мест схоластики гласит: «Omne, quod est, idcirco est, quia unum est», тем не менее, Бог почти везде трактуется не как абсолютное «Сверх», но — как «actus purus», и существует учение о виртуальном различии. Схоластика, как религия чистого духа, не может не признавать платонический «нус», «Ум», но ум, не уходящий в бездну Перво-единого, теряет здесь свою духовно-личностную перспективу, делается плоскостным, так что момент материи (т. е. начала пластически-софийного) или мыслится единым в умных и чувственных сущностях (Бонавентура)<, > или совсем отвергается в божественном бытии (Фома Акв<инский>); т. е. схоластическое богочувствование основано на отрыве от божества выразительно-софийно-пластической стихии и на предоставлении*^[101]* Божеству, в сущности, или агностической сферы «вещи в себе» или духовно-рационалистической (т. е. не софийно-пластической) стихии чистых, абстрактных форм¹⁾[102]. И т. д., и т. д.

Этим вполне оправдывается наличие в схоластике учения о примате единства, но этим же учитывается и специальная роль этого учения. Называть же этот общий тип философствования платоническим, аристотелистским или неоплатоническим, это — вопрос совсем второстепенный; и условно его можно решать как угодно.

В заключение я укажу на те места, где «неоплатонизм», по-видимому, наиболее выразился, хотя в области проблемы единства он вообще выражен, насколько мне представляется, наименьше.

Кроме «неоплатоников» Гундисалиновского типа, — Александра Неккама (ум<ер> 1217), Альфреда Английского (XIII в.), Михаила Скотта (ум<ер> приблизительно 1235), Роберта Гроссетеста (1175—1253), следует указать на ученика Альберта Вел<икого> *Ульриха Энгельберта* Страсбургского (ум<ер> 1277). По мнению Грабмана¹⁾[103] Ульрих идет в определении первого принципа за трактатом <<> De causis<>> (об этом трактате я буду говорить ниже): «Первая из сотворенных вещей есть бытие (esse)». При этом «у философов лучше говорится о бытии (esse), чем о сущем или сущности (ens vel entitas), потому что оно есть первая и собственная эманация (emanatio) первого принципа», «Первая форма есть бытие, потому что она есть основание всего последующего, через определение которого устанавливаются прочие формы и через последнее разрешение [которого] в него разрешаются». Бытие, таким образом, не является абсолютно первым; оно — только *первое проявление* перво-принципа. «Бытие, следовательно, не называется просто первым, так как, хотя оно ничего не предполагает для себя из сущностных

[101] В машинописи: представлении. — Е. Т.-Г.

¹⁾[102] Что это и есть сущность латинского догмата о Filioque, я показал в «Очерках антич<ного> симво<олизма> и мифолог<ии>». <Т.> I.

¹⁾ 103 М. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Münch<en>, 1926. Здесь — целое исследование об Ульрихе (<S.> 147—221). Цитаты из Ульриха, которые я тут даю, переведены мною из текстов, данных у Грабмана и списанных им с неизданной рукописи Ульриха.

форм (de essentialibus), однако, как исхождение от первого, оно предполагает для себя творение». «Его бытие [т. е. этого первозданного бытия] не есть вполне чистое, как бытие первого [принципа], но оно *смешано с не-бытием*^{[104]*}». «Подобным образом оно не вполне просто, как [просто] бытие первого принципа, так как оно составлено из многих отношений. Ибо оно имеет отношение к ничто, из которого оно происходит, к потенции первого [принципа], от которой и в которой оно было, прежде чем появиться^{[105]*}, и ко всем прочим свойствам принципа имеет отношение. И эти отношения, так как они основываются в действительности (realiter) в самом бытии, то поэтому, хотя и не производят в нем существенной (essentialem) сложности (тем, что они не суть различные сущности, но — отношения его к *различному*, что существует больше в разуме [ratione]), тем не менее производят в нем уменьшение простоты. И тут нет подобия с отношениями первого принципа, ибо они не основываются на нем, но на том, что *относится* к нему; потому они и несколько не уменьшают его простоты». Поэтому, единство бытия «не простирается к единству того, что просто существует как высочайше-единое». «Кроме того, бытие, соответственно своим отношениям, *сложено из конечного и бесконечного*... Ибо соответственно отношению к тому, *из чего* оно, оно — *конечно* по самому первому принципу, потому что оно есть простая интеллигенция или концепт, покоящийся в свете производящего его интеллекта. Ибо если бы оно не было конечным, оно не могло бы быть заключительным выводом [в логическом рассуждении] и принципом получения общего. Соответственно отношению к тому, что существует после него, оно — бесконечно в потенции, потому что делится на сущее в себе и сущее в ином. Это разделение, путем умножения, уходит в бесконечность; и оно не могло бы делиться бесконечно, если бы потенция не была бесконечна; и эта бесконечность согласуется с ним соответственно себе самой... Такой сложности нет в первом принципе».

«То же, что оно есть более единое, чем всё последующее, это оно имеет оттого, что оно есть непосредственное исхождение первого принципа, который есть единое, в котором нет никакого множества, как говорится в книге “О причинах”, потому что от единого в этом смысле ничего не может быть кроме единого... Ибо из этого единства следует, что в нем нет множества определяющего и определенного, но есть не определенная никаким различием интеллигенция (intelligentia) и потому достижение его предикации [о чем-нибудь] ничем не ограничено». «Интеллигенцией *же называется не^{[106]* интеллектуальная (intellectualis) субстанция, но форма, произведенная светом действующего интеллекта и воспринятая мышлением (per intellectionem) в этом простом свете». Другими словами, интеллигенция, сказали бы мы, есть сфера *смысловая*; она эманурует (processus, emanatio) из перво-принципа, и отдельные понятия и умы эмануруют из него. Как же проис-}

[104] В машинописи: бытием. — Е. Т.-Г.].

[105] В машинописи: появится. — Е. Т.-Г.].

[106] В машинописи: не называется. — Е. Т.-Г.].

ходит эта эманация? Как из потенции перво-принципа актуализируются отдельные интеллигенции? «Если спрашивается, что изводит эту потенцию по всем тем актам, то нужно сказать, что это совершает первый принцип, который содержит в себе в соединенном виде (unite) все совершенства всего; и поэтому, как своим несозданным бытием он производит созданное бытие, так тем, что он есть жизнь, он производит все живое, и тем, что он есть свет чувственного, он производит жизнь в чувстве» и т. д. «Насколько же существуют течения или исхождения первого принципа, настолько они — от одного первого принципа; и, как говорит Альфараби, свет первого интеллекта есть их ипостась (hypostasis), как свет искусства есть ипостась формальной стороны произведений искусства и свет телесный есть ипостась цветов. И из него — все интеллигибельные формы<, > и имеют они бытие в возможном интеллекте... И хотя эта ипостась всех форм едина по форме, она, однако, не едина в бытии и числе... Все формы не суть одна форма, но — многие, хотя и имеют один принцип и одну формальную ипостась».

В этих рассуждениях Ульриха довольно четкое различие «бытия» и «перво-принципа» и попытка дать эманационное толкование «бытию». Большое приближение к неоплатонизму необходимо констатировать у другого немецкого доминканца Мейстера *Дитриха* Фрейбергского (Саксония) (родился около 1250 г., умер после 1310 г.), который, как это легко заметить на первых же страницах его трактата «De intellectu et intelligibili», сильно использовал известное <<>Elementatio <theologica> Прокла, переведенное в это время Вильгельмом фон-Мербеке. Упомянутый трактат есть, действительно, довольно редкий в Средние века проклизм, на много превосходящий по четкости и ясности столь популярную с начала XII в. «Liber de causis», которая хотя и состоит почти из дословного перевода Прокловой «Elementatio <theologica>», но не сравнима с нею по ясности и системе. Дитрих, в общем, стоит на позиции Прокла. Это подтверждается и многочисленными цитатами из него в наиболее ответственных местах. Правда, не меньше цитируется и Аристотель, и Августин. И начинается система не с «unum», но с «operatio», — характерный момент. Я переведу из Дитриха единственный параграф, непосредственно говорящий о перво-единстве. Перевод всего трактата был бы весьма уместен, и при случае я постараюсь его издать в комментированном виде.

§ 4¹⁾[¹⁰⁷]. «Тот же Прокл, так как был прилежным исследователем, — различает по пониманию четверной вид вещей, в чем он считает необходимым, с точки зрения своего предположения, разыскивать собственные действия каждого из этих родов. Итак, он говорит в предложении 20: «Так для всех тел высшим является субстанция души, для всех душ высшим — интеллектуальная природа, для

¹⁾[¹⁰⁷ Текст сноски отсутствует. Цитируется глава 4 из книги 1 трактата, вероятно, по изданию: E. Krebs. Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (Beiträg zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 5. Hf. 5—6). Münster, 1906. — E. T.-I.].

всех интеллектуальных ипостасей высшее есть само Единое”. Первые три рода из этого он выражает, как известно, собственными положительными именами; четвертый же он описывает при помощи имени, несущего лишение, т. е. единством; и это — как говорится в VI положении книги “О причинах”²⁾[108]: * “Первая причина выше всякого повествования; и если языкам не достаёт повествования, то только вследствие повествования об ее сущности, так как сам Он⁷⁾[109] выше всякой причины”^{*}[110]*. И ниже — в положении 22³⁾[111]: “Первая причина — выше всякого имени, которым именуется”. И выше в положении 21⁴⁾[112]: “Первое довольно самим собою и более довольно”. И в комментарии: “И обозначение его есть единство его”».

На тему о перво-единстве в трактате Дитриха больше нет ничего. Однако, уже из приведенного параграфа виден проклизм концепции перво-единого. Если бы мой очерк касался не понятия перво-единого, но других вопросов неоплатонической диалектики, то Дитрих дал бы для этого очень большой исторический материал. В особенности подробно разработано здесь учение об *intellectus agens* и *intellectus possibilis*. Здесь — причудливая смесь неоплатонизма, арабского Аристотеля, августинизма и латинской схоластики, получающая, однако, реальный смысл и значение, если воспользоваться предложенным мною выше общим принципом средневековой философии.

Кроме Ульриха Страсбургского и Дитриха Фрейбергского стоит вообще отметить ряд немецких доминиканцев, продолжавших дело неоплатонизма. Так, вслед за Грабманом и его рукописными указаниями⁵⁾[113] надо отметить Дионисия Картузианского, трактовавшего вопрос об исхождении форм из перво-причины по Ульриху. Кроме того, Грабман сообщает⁶⁾[114], что в Ватиканской библиотеке имеется три огромных пергаментных тома *in folio*, содержащих комментарий Фр<атера> Бертольда Мосбургского на «*Elementatio theologica*» Прокла. Тут крупным шрифтом даются короткие тексты из Прокла и более мелким — обширнейший комментарий к каждому тексту. В конце третьего тома перечислены источники, которыми пользовался комментатор. В первую очередь упомянуты — Дионисий Ареопагит, Григорий Назианзин, Григорий Нисский, Феодор Константинопольский, Максим Исповедник, Ориген, Августин, Амвросий, Бер-

²⁾[108] <O. Bardenhewer. Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg im Breisgau. 1882. S. 168. На самом деле это § 5>.

⁷⁾[109] [Текст сноски отсутствует. На самом деле должно быть «сама она» (т. е. сама первопричина); может быть, об этом и шла речь в сноске. — О. Б.].

¹¹⁰⁾ В машинописи вместо этого предложения: “Первая причина выше всякой причины”. — Е. Т.-Г.].

³⁾[111] <Ibid. S. 183. На самом деле § 21>.

⁴⁾[112] <Ibid. S. 182. На самом деле § 20>.

⁵⁾[113] [Текст сноски отсутствует. О каком «рукописном указании» (изыскании —?) идет речь, неясно. — Е. Т.-Г.].

⁶⁾[114] <Grabmann M. Die Geschichte der Scholastischen Methode. Bd. 1. Freiburg im Breisgau, 1909. S. 100. — О. Б.>.

нард (какой?), Боэций, Иоанн Дамаскин, Евстратий, Гуго из св. Виктора, Ришар из св. Виктора, Ансельм, Алан (Лилльский?), Гильберт Порретанский, Иоанн Сарацинский, Халкидий, Фома Аквинский, Альберт Великий, Мейстер Дитрих, Ульрих и др. Потом следуют: Платон, Аристотель, Гермес Трисмегист, Прокл, Авиценна, Альгацель, Аль-фарابي, Авенцеброль, Аверроэс, Сенека, Цицерон, Апулей, Макробий, равви Моисей (Маймонид?). Имеется предметный указатель. Можно прямо сказать, что издание этого труда в свет имело бы огромное значение для изучения эволюции неоплатонизма в Средние века.

Из фактов, предшествующих учению Николая Кузанского о Неином, еще необходимо указать на два. Это — *вне-христианская* средневековая философия, т. е. *арабско-еврейская*, и *немецкая мистика* накануне Возрождения.

Относительно первой распространяться особенно не приходится, так как она, вообще говоря, разделяет в отношении понятия Единого судьбу христианской философии. Две наиболее яркие концепции я сейчас иллюстрирую соответствующими переводами. Но в общем аристотелизм арабов мешал четкому выведению этого понятия, и наиболее характерно тут следующее рассуждение *Авиценны* (980—1037): «Знай же, что единое и сущее далее уравниваются в смысле своей предикации о вещах, до того, что о каждой ты можешь сказать, что с одной точки зрения она — сущее, с другой — может быть единым, ибо всё, что есть, едино. И, может быть, поэтому считается, что мыслимое о том и о другом есть одно и то же. Но это не так. Одно оно есть *в носителе* (subjecto), т. е. поскольку в каждом есть то и есть это. Если же мыслимое об едином всецело было бы тем, что мыслится о сущем, то тогда многое, потому, что оно — многое, не было бы сущим, ибо оно не единое, хотя ему и свойственно быть единым»***[115]. Авиценна, следовательно, не растворяет единое в сущем, но, наоборот, строго их различает. Однако, это есть у него *абстрактное* выделение единого, а не субстанциальное, подобно тому, как идеи он строжайше отличает от материи, но не мыслит их самостоятельным началом.

<Фрагмент № 10. Аль-Фараби. Аль-Газали.

Еврейская философия. Авенцеброль. Переход к Каббале>

<...>цией «перводвигателя»¹³¹[116]. На этом месте, впрочем, я нашел страничку, посвященную характеристике первой причины как «единой»¹³²[117]. Но даже и*^[118]* в немецком переводе Дитерици понятно, что это — очень отдаленный намек на неоплатонизм. Основным все-таки тут остается упор не на «эпекейна», но на «бытие», «ум», «причину» и т. д. Достаточно привести следующее (по немецкому

***[115] Avicenna. Metaphysica. VII 1 (в начале).

¹³¹[116] Ibid., <Alfarabis Philosophische Abhandlungen. Aus dem Arabischen überetzt von Dr. Fr. Dieterici. Leiden: E. J. Brill, 1892. S.> 73—81. [О. Б.]

¹³²[117] Ibid., <S.> 94—95.

[118] В машинописи союз пропущен. — Е. Т.-Г.].

переводу Дитерици): «Это бытие — “одно” в том смысле, что истинная сущность не относится ни к чему кроме нее. Также одно оно в том смысле, что оно не допускает никакого деления, как это происходит в вещах, которые ведь обладают величиной и количеством. Вместе с тем о нем нельзя высказать ни “сколько”, ни “когда”, ни “где”. Также не есть оно и тело. Одно оно, далее, в том смысле, что его сущность никогда не касается вещей вне себя, так как тогда его существования касались бы эти последние. Также сущность его никогда не получается из понятий как материя и форма, как род и различие. Также не имеет оно и противоположности». Тут — максимальное (из всего текста Аль-фараби приближение к неоплатонизму. Но в то же время совершенно очевидно, что «единое», «одно» везде является тут предикатом, обозначающим то или другое свойство перводвигателя, но не тем единственным и универсальным субъектом, в отношении которого сам Ум является только предикатом. В общем, развиваемая здесь концепция, на мой взгляд, вполне уместается в пределах Arist. Met. XII 7—9.*^[119]* Подобно этому рассуждения Аль-фараби в «Книге круглых камней», по-видимому, в вопросе об единстве не выходят за пределы Arist. Metaph. X 1—2 (перевод этих глав дан выше). Прочитаем два параграфа из этого трактата Аль-фараби¹³³^[120].

§ 7. «а) Необходимо от себя сущее *не распадается на части* через видовые различия. Иначе видовое различие было бы для нее реальной составной частью и принадлежало бы к его сущности. [Оно не распадается на части], ибо сущность существования есть только это последнее.

б) Необходимо-сущее *не делимо* — так, чтобы оно относилось [предикативно] ко многим индивидуумам, которые были бы различны по числу, [не по виду]. Иначе оно должно было бы быть результатом причины — другое доказательство для нашего [первого] утверждения, [что необходимое — только одно и что всякое множество есть результат причины, и поэтому должно существовать первое, которое не есть результат причины]¹³⁴^[121].

¹¹⁹ [В рукописи обрез нижней трети листа со сносками. — Е. Т.-Г].

¹³³^[120] Перевожу с немецкого в издании «Das Buch der Ringsteine Alfārâbis», übers. u. n. d. erläutert. v. M. Horten. Münster. 1906 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. V. Hf. 3).

¹³⁴^[121] Чтобы понять это, надо прочитать §§ 4 и 5. § 4: «Каждая сущность высказывается о многих индивидуумах. Но эта предикация совершается не на основании их сущности. Иначе она не могла бы существовать в отдельной вещи. Это приходит к ней* [к сущности. — О. Б.] потому с другой стороны, так что, следовательно, ее наличное бытие есть результат причины (verursacht)». § 5: «Относительно каждого из отдельных индивидуумов, которые вообще причастны сущности, имеет значение то, что быть видом этой сущности не есть то же, что быть этой единичной вещью. Иначе эта сущность не могла бы присоединиться ни к какой другой, кроме этой одной. Это ее единичное бытие не получается в ней, стало быть, необходимо из нее самой. Потому оно должно получиться от некоей причины. Стало быть, оно есть результат причины». По Аристотелю, тоже, как известно, только «первая субстанция» не высказывается о другом, как иначе «второе» было бы тождественным с «первым». Arist. Met. VII 13, 1038b10 и Categ. 5, 2a11.

с) Необходимо-сущее не распадается на составные части ни количественно, ни по смыслу. Иначе каждая его часть была бы или необходима — и мы имели бы множество необходимых вещей — или не необходима*^[122]*. Части, однако, всегда существуют раньше целого, [следовательно, ближе к источнику бытия]; и, значит, целое оказалось бы еще более удаленным от бытия, [т. е. оно уже не было бы необходимо-сущим]».

§ 8. «Необходимо от себя сущее не содержит *ни рода, ни видового различия, а потому и определения.*

Необходимо-сущее не содержит ни рода, а потому и видового различия, ни вида, а потому и [дизъюнктивно различного со-вида, (подобия)]. Необходимое не содержит ни составных частей, ни субстрата, ни участвующего в субстрате, ни контрарно противоположного. Необходимо-сущее не имеет субстрата, а потому и — акциденций и, далее, ничего скрытого, но оно чисто и ясно. *Необходимо-сущее есть первоисточник всякой эманации, и оно открыто.* Вселенная “принадлежит” ему¹³⁵⁾ ^[123], — *без того, чтобы от этого возникало в нем множество.* Он¹³⁶⁾^[124] существует, поскольку он открыт и поскольку воспринимает [по другому чтению, — познает и обладает] Все из своего собственного существа. Его знание о вселенной поэтому позже, чем его сущность, но его знание о себе самом есть он сам. Первое приносит с собою множество, которое все-таки позже, чем его сущность. Но вселенная пребывает, [наоборот], в качестве единства в отношении к нему; и потому *он есть все в форме единства.* Он есть истина, — каким он не должен бы быть, — так как он все-таки существует необходимо. Он скрыт, — каким он не должен бы быть, — и все-таки он видим. Он видим и через это — одновременно — скрыт; скрыт и потому одновременно — видим. Отойди от его скрытности к его видимости, и — он оказывается одновременно видимым и скрытым».

К этому можно присоединить § 11 о том, что Единое бросает как бы тень, которая является тростью, пишущей на доске — тени, исходящей от мира, а также — § 12 о том, что «Единое бросает взор, и он становится божественной силой». В этих текстах я нахожу, пожалуй, наиболее характерный образец арабского мышления в области учений о перво-принципе. Тут признается *субстанциальное* единство Бога и мира и постулируется*^[125]* только их *смысловое* различие. А именно, Бог есть мир в форме его единства, а мир есть Бог в форме Его множества. Формально тут почти полное совпадение с неоплатоническим пантеизмом, и потому здесь фигурирует именно «единое». Однако (подробнее это мы увидим позже) совершенно ясна разница *направлений* неоплатонической и арабской диалектики. Неоплатонизм, как язычество, *исходит* из данности космоса и старается его возможно глуб-

^[122] В рукописи и машинописи: необходимы. — Е. Т.-Г.]

¹³⁵⁾^[123] Хортен (14, прим. 1) прибавляет, что дословно по-арабски стоит «Она присоединена к нему как некое *свойство*, но так, что в нем нет никакого множества».

¹³⁶⁾^[124] По-видимому, исламистская монотеистическая черта.

^[125] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.]

же обосновать; отсюда — напряженнейшая*^[126]* диалектика и мистика Единого. Ислам *исходит* из данности абсолютного духа, ибо после христианства всякая религия исходит из данности абсолютного духа (положительно или отрицательно). Но хочет он оправдать не абсолютный дух, но мир и даже не просто мир, но некую его определенную сторону, наиболее близкую к духу, т. е. человечество и человека (об этом ниже)¹³⁷⁾[127]. Поэтому здесь значительно меньше подчеркивается трансцендентность Единого, и остается широкое поле для аристотелистских имманентизмов.

Наконец, имеет значение в интересующей нас проблеме и один отрывок из комментария на книгу Аль-фараби, принадлежащего кому-нибудь из школы последнего¹³⁸⁾[128].

«Причины и результат причины — множественны по числу. Но тут дело обстоит так, что каждое множество должно содержать в себе единство, ибо каждое множество, не содержащее единства, *было бы бесконечно**^[129]*. Доказательство этого следующее. Каждая отдельная часть (§ 4) множества должна или быть одним или не быть. Если она не есть одна, то она — или множество (§ 5)<, > или вообще ничто. В последнем случае необходимо получается вывод, что из этих отдельных частей не может возникнуть никакого множества, которое бы существовало реально. Если же она есть множество, то [первый] аргумент остается, потому что мы повторяем для этого множества то, что сказали о первом [множестве].

Если продолжить этот аргумент в бесконечность, то это множество должно было бы быть конечным, между тем как оно есть часть первого множества, [но каждая часть должна быть бесконечной¹³⁸⁾[130]; и тогда далее становится возможным (§ 8), что бесконечное из чисел, [т. е. отдельных вещей], которые одновременно существуют и приведены в порядок, делается частью бесконечного, [это — нереально, ибо бесконечное не может быть частью; иначе часть была бы равна сумме] или (§ 9) должно было бы быть, чтобы не существовало никакой разницы между частями и целым. Но и то и другое абсурдно; и так получается вывод из этого убеждения, что во множестве существует единство. Однако, ни один результат причины из суммы этого множества не есть “единое”, [т. е. простое], потому что (§ 11) каждый результат причины известным образом сложен; и потому он только *известным* образом “един”, не всяким образом. Следовательно, если в результате причины (§ 12) может не быть “единого”, то все-таки некое “единое” должно быть в том множестве, [как только что доказано]; и единое, которое не есть результат причины (§ 13), есть само

^[126] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.]

¹³⁷⁾[127] Ср., например, ссылку на Коран в учении об экстазе в § 24. Коран же известен как религия национальности прежде всего.

¹³⁸⁾[128] Horten, <Das Buch der Ringsteine Alfârâbis / übers. und erläut. von M. Horten. Münster. 1906. S.> 42—43.

^[129] В машинописи: *бесконечным*. — Е. Т.-Г.]

¹³⁸⁾[130] У Хортена стоит «endliche», что явно есть описка или опечатка, как это выясняется и из контекста и из другого перевода этого места, которое Хортен дает в примечании > 1 на стр. 43.

[первая] причина, и оно есть *Единый*, Истинный, который выявляет прочие отдельные вещи. Это является составной частью положений Аристотеля и есть доказательство единства Бога, Создателя Вышнего. Доказательства, которые мы нашли (§ 15), применены ими [философами] только к установлению Его существования. Его же единство специальный [объект] настоящего доказательства».

Хотя это рассуждение и очень напоминает § 1 из Проклова «Богословского основоположения»¹³⁹⁾[¹³¹], тем не менее это и всецело Аристотелевская аргументация. Единое здесь остается по преимуществу принципом неделимости и целости, как в приведенных выше Arist. Met. X 1—2.*^[132]*

*У Авиценны, как известно, дело также не обходится без неоплатонизма. Бог у него есть абсолютная простота и единство; и из этого единства, по его учению, может произойти только единство же, хотя и вторичное. Так появляется «первая интеллигенция» в качестве подобного вторичного единства, заключающего в себе поэтому и некое множество. Но не входя в детальный анализ системы Авиценны¹⁴⁰⁾[¹³³], достаточно указать на то одно, что если базироваться на этом общем учении Авиценны, то **такое же его общее учение гласит, как и у Аль-фараби, что материя вечно присутствует в Боге, так что ни мир без Бога, ни Бог без мира не мыслимы. Уже это одно превращает учение Авиценны об едином в имманентно-мировой принцип и лишает его апофатической полноты**.

4. Что касается западных арабов, а также знаменитого арабского мистика Гаццали*^[134]* (1058—1111), то, может быть, более внимательный их читатель, чем каким был я ко времени составления этого очерка, и нашел бы у них интересный материал, относящийся к обоснованию или критике апафатического богословия. Что же касается меня, то мне не удалось отметить в них таких черт, которые стоило бы заносить сюда. Гаццали очень интересен<, > и его я предполагаю изложить и проанализировать в другом месте, но для нашей темы едва ли тут найдется достаточно важный материал. Интересна и его острая критика философских систем¹⁴¹⁾[¹³⁵], и характер *проповедуемого им*^[136]* мистического экстаза, причем

¹³⁹⁾[¹³¹] См. перевод этого параграфа в «Ант<ичном> Косм<осе и современной науке>». <М., 1927: см. раздел «4. Исходный пункт диалектики, — “одно”». С. 55—56».

^[132] Далее одним, а затем двумя астерисками помечена вставка на отрезанной нижней части листа 1. Перед ней карандашная помета: к стр. 5. Финал этой вставки находится на странице 9, он отчеркнут карандашом от основного текста. Этот фрагмент помечен нами двумя астерисками (**). — Е. Т.-Г.]

¹⁴⁰⁾[¹³³] Сошлюсь на исследование <B.> Carra de Vaux, Avicenne. Par<is>. 1900. С. Sauter. Avicennas Bearbeitung der Aristot<elischen> Metaphys<ik>. Freib.i.B. 1912. Можно рекомендовать немецкий перевод Метафизики Авиценны, — М. Horten, Das Buch der Genesung der Seele. Eine philos<ophische> Enzyklopädie Avicennas. Die Metaphysik Avicennas. Halle. 1907—1909.

^[134] Современное написание: аль-Газали. — Е. Т.-Г.]

¹⁴¹⁾[¹³⁵] О положительных его воззрениях, кроме ниже указанной книги де-Во, ср. у Н. Bauer, Die Dogmatik Al-Ghazalis. Halle. 1912.

^[136] В машинописи причастие пропущено, а вместо местоимения стоит союз «или». — Е. Т.-Г.]

последний получает очень эффектную характеристику в сравнении с экстазом языческим неоплатоническим, византийским ареопагитским и латинским экстазом обоих викторинцев. Некоторое знакомство с ним можно получить по изложению Карра де-Во¹⁴²[¹³⁷], хотя этот автор чрезмерно христианизует Гаццали и не указывает в нем специфически мусульманских черт. Из этого учения об экстазе можно сделать косвенный вывод и для понятия диалектического перво-принципа. Но так как это было бы не изложением Гаццали, а нашей собственной дедукцией из Гаццали, то этого и не стоит тут делать. Что же касается философии испанских арабов, то среди них Авемпас, или Ибн-Бадша*^[138]*, а также Абубацер, или Ибн-Тофаил*^[139]*, если и могут быть привлечены к нашей теме, то не более чем Гаццали, так как у первого, в его «Руководстве отшельника», более или менее отчетливая теория восхождения не только не содержит концепции Единого, но, судя по изложению у Мунка¹⁴³[¹⁴⁰], доходит только до «intellectus acquisitus» (хотя это и считается у него тождеством с Богом), у второго же его знаменитый роман «Hai ebn Yokdhan»¹⁴⁴[¹⁴¹] *^[142]*; недаром переведившийся у английских квакеров¹⁴⁵ [¹⁴³] и немецких сентименталистов¹⁴⁶[¹⁴⁴], содержит интереснейшее робинзоноподобное описание жизни человека, доходящего «естественным» путем до высших открытий, причем эти последние, по-видимому, совсем не содержат проблем апофатизма¹⁴⁷[¹⁴⁵]. Наконец, более философический характер носят произведения Аверроэса, или Ибн-Рошда*^[146]*, которому пришлось быть своеобразным Бозием арабской философии, защищая ее от нападений Гаццали¹⁴⁸[¹⁴⁷], и дать резюме уже

¹⁴²[¹³⁷] <B.> Carra de Vaux. Gazali. Par<is>. 1902. <P.> 201—228.

¹³⁸ Современное написание: Ибн Баджа. — *E. T.-I.*.

¹³⁹ Современное написание: Ибн Туфейль. — *E. T.-I.*.

¹⁴³[¹⁴⁰] Мунк изложил по главам этот трактат Ибн-Бадша с эксцерптами на основании иудейского философа XIV в. Моисея Нарбоннского, — S. Munk, *Mélanges de philosophie juiv<e> et arabe*. Par<is>. 1859, <p.> 389—409. Стоит изучить.

¹⁴⁴[¹⁴¹] *Philosophus autodidactus sive epistola <Abi Jaafar Ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan>*, in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum nititiam mens ascendere possit, ed. <E.> Pococke. Oxf<ord>. 1671. 1700.

¹⁴² В рукописи: Haji Ibn Iokdahn. — *E. T.-I.*.

¹⁴⁵[¹⁴³] <G.> Ashwell, G. Keith, S. Ockley в 18 в.

¹⁴⁶[¹⁴⁴] *Der Naturmensch*, übers. v<on> J. G. Eichhorn. Berl<in>. 1783.

¹⁴⁷[¹⁴⁵] Ознакомиться в настоящее время удобно по переводам — L. Gauthier, *Haуу** [в рукописи: Hajj. — *E. T.-I.*] ben Yaqdhan. *Roman philosophique d'Ibn Thofail*. Texte arabe publ. d'après un nouveau manuscripts avec les variants des anciens textes, et trad<uction> franç<aise>. Alger. 1900 <;> Ibn Tufail. *Das Erwachen der Seele*. Aus dem Arabischen mit einer Einleitung v<on> P. Brönnle. Aus dem Engl. übers v<on> A. M. Heink. Rostock. 1907.

¹⁴⁶ Современное написание: Ибн Рушд. — *E. T.-I.*.

¹⁴⁸[¹⁴⁷] T. J. de Boer. *Die Widersprüche der Philos<ophie> nach Al-Gazali und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd*. Strass<urg>. 1894. Ero же. *Gesch<ichte> d<er> Philos<ophie> im Islam*. Stuttg<ard>. 1901, <S.> 165—176.

многовекового (к его времени) исламистского мировоззрения¹⁴⁹[¹⁴⁸], казавшегося христианскому миру, в оболочке аверроистского рационализма, символом неверия. Однако, и у Аверроэса его теория ума, лежащая в основе всей системы, есть, как свидетельствует Ренан¹⁵⁰[¹⁴⁹], всецело развитие Arist. Met. XII и отчасти его же De an<ima>. III. Аверроэс касается и проблемы единства. Как показывает Ренан, высшая точка единения, по Аверроэсу, есть исчезновение так называемого «приобретенного разума» и всецелое водворение в человека «действующего разума», т. е. разума, лишённого всякой материи^{<151>}[¹⁵⁰]. Таким образом, и Аверроэсу не знакомо неоплатоническое восхождение к Единому, которое выше всякого разума, а знакома только чисто аристотелистская концепция¹⁵²[¹⁵¹].

12. **Еврейская философия.** Нельзя обойти молчанием и некоторые черты *иудейской* средневековой философии. Если в иудаистическом аристотелизме мы не найдем достаточно материала для нашей темы, потому что ее не мог поставить ни Саадия (892—942), который, критикуя христианское учение о троичности, заменил его десятью категориями Аристотеля¹⁵³[¹⁵²], раз навсегда, таким образом, исключивши* [¹⁵³]* из поля своего зрения и всякую диалектику и учение о первопринципе¹⁵⁴[¹⁵⁴], ни знаменитый *Моисей Маймонид* (1135—1204), который в своем отрицании реальности божественных атрибутов и выдвигании на первый план метафорических «отрицательных» определений доходит до того, что некоторые считают его деистом¹⁵⁵[¹⁵⁵], то все же некоторое приближение к неоплатониче-

¹⁴⁹[¹⁴⁸] Так его понимает Э. Ренан, Аверроэс и аверроизм, пер. под ред. В. Н. Михайлова. Киев, 1903, <с.> 59—66.

¹⁵⁰[¹⁴⁹] Ук<аз>. соч. <, с.> 77.

^{<151>}[¹⁵⁰] Ук<аз>. соч. <, с.> 87—93.

¹⁵²[¹⁵¹] Интересна с исторической точки зрения тема, которую ставит Пикаве, но которую нет возможности здесь разобрать подробнее, — F. Picavet, L'averroïsme et les averroïstes du XIII-me siècle d'après le «De unitate intellectus contra averroïstes». De St. Thoma d'Aquin. Revue d'e> l'histoire de<s> relig<ions>. 1902, <р.> 56—69, — отсюда видно, как не могут друг друга исправить два одинаково ложных понимания единства, аверроистское и латинское. Главнейшее сочинение Аверроэса, печатавшееся по-латыни в старинных изданиях Аристотеля, доступно в немец<ом> переводе>. — M. Horten, Die Haupt[probleme]<lehren> des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Aus dem arabischen Original übersetzt u<nd> erl<äutert von M. Horten>. Bonn. 1913.

¹⁵³[¹⁵²] J. Guttman. Die Religionsphilosophie des Saadia. Göttin<gen>. 1882, <S.>. 116—125.

[¹⁵³ В машинописи ошибочно: покончивши. — Е. Т.-Г.]

¹⁵⁴[¹⁵⁴] Тема об единстве, судя по изложению Гуттмана, разрабатывается у Саадия только в двух направлениях, — в смысле защиты монотеизма и в смысле критики христианского учения о триединстве. Ук<аз>. соч., <S.>. 94—113. Ничего апофатического нет и в его трактате о заповеди и запрещении (третий трактат его «Китаба»; второй посвящен упомянутому учению об единстве Творца), — W. Engelkemper, Die Religionsphilos<ophische> Lehre Saadja Gaons, üb<er> d<ie> Hl. Schrift. Münst<er>. 1903 (Beitr<äge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd.> IV. <Hf.> 4).

¹⁵⁵[¹⁵⁵] Например, V. Cousin, Hist<oire> génér<ale> de la philos<ophie>. Par<is>. 1884, 220 прим<ечание>. Иначе оценивает Маймонида L.-G. Lévy. Maimonide. Par<is>. 1911, <р.> 140—142, но он почти не приводит никаких текстов в оправдание этого, а тексты, которые он привел для

скому учению об единстве <находим>, во-первых, у *Авенцеброля* (1020—<1050 / 1070>)^[156], а затем — в Каббале.

1. Выше (прим. 87—91) я уже упоминал имя *Авенцеброля*, или *Ибн-Геби́роля*. Сейчас я скажу о нем несколько слов подробнее, используя замечательный индекс к его «*Fons vitae*», составленный издателем этого сочинения — *Боймкером* (так как было бы бесцельно производить заново работу, столь тщательно выполненную у этого неутомимого исследователя). В кратчайшем виде учение *Авенцеброля* о *первом единстве* содержит следующие мысли.

1) Что такое единство? «Материя создана сущностью, и форма же — свойством сущности, т. е. мудростью и единством» (333, 4—5)^[156]^[157]. Следовательно, единство есть собственное свойство (*proprietas*) сущности (*essentiae*). Далее, доказательством того, что «воля [во всех вещах] не различна сама с собою», является то, что «она происходит из *единства*, даже она есть *сила* единства (*virtus unitatis*) и — также, что она была первым различием, от которого началась материя и форма» (325, 13—17). «Хотя мы и говорим, что форма удерживает материю, — говорим мы это не в собственном смысле, потому что форма воспринимает от воли силу, при помощи которой и удерживает материю. Доказательством же этого является то, что *форма есть напечатление единства* (*impression unitatis*) и сила удержания единства, и воля есть сила единства. Следовательно, она — сила удержания воли» (327, 22—27). При всем том воля сама по себе отдельна (*separation*) от единства (330, 27). Наконец, единство есть «*благость* (*bonitas*)» (318, 16); «движение всякой вещи происходит по причине благости, которая есть *Единый*» (317, 8—9). Таким образом, на вопрос, что такое первое единство у *Авенцеброля*, надо ответить: оно есть *собственное свойство сущности, проявляющее себя волевым образом, как благость*.

обрисовки апофатизма *Маймонида*, настолько убедительны и резки (126—139), что уравнивать их можно было бы только диалектическим эквивалентом катафатки (и притом мистической, — имея в виду напряженность проводимого здесь апофатизма) Несомненно, *Маймонид* сильно деистичен, как и вообще весь иудаизм. Если же взять его «отрицательные» суждения сами по себе, то они у него — весьма недурная система апофатизма. Ср., например, такие четкие суждения: «Тот, кто является высшей причиной, *един*, не как единый рода, не как единый вида, не как единый индивидуума, делимого на множественные единства, не единый как простое тело, которое едино по числу, но делимо до бесконечности. Бог относится к такому единству, с которым никакое единство не сравнимо» (цит. по *Леви*, <р.> 141). Бог *един не единством*, учит *Маймонид*; и всякое прикосновение к Нему каждой такой категории уже привело бы его к небытию. *Леви* сопоставляет эти суждения *Маймонида* с текстами из *Василия Великого*», *Григория Нисского*», *Григория Назианзина*», *Доинисия Ареопагита*» и *Фомы Аквинского*». Уже это одно сопоставление — византийского и латинского мышления с иудаизмом <—> обнаруживает сомнительность оценки *Леви*. Эти черты системы мысли совершенно непримиримы одна с другой.

^[156] Сейчас чаще: *Авицеброн*. — *Е. Т.-Г.*

^[156]^[157] Ссылки — по изданию *Боймкера*, точное заглавие которого см. в примечании > 87. Цифры указывают страницы (до запятой) и строки (после запятой). [*Avencebrolis Fons vitae*, ed. C. Baumecker. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. I. Hf. 2—3. Aschendorff, 1895. — *О. Б.* В рукописи номер сноски вычеркнут. — *Е. Т.-Г.*].

2. Каковы *свойства* этого единства, по Авенцебролю? «Универсальная форма есть впечатление от единого *истинного, высочайшего, влитого во всю материю и содержащего ее*, потому что первое единство есть единство истинное и движущееся при помощи себя самого, откуда необходимо, чтобы это единство [формы?] следовало за ней. И это есть *начало исчисляемых чисел*. Оно — универсальная форма, устанавливающая сущность универсальности видов (*essentiam universalitatis specierum*), т. е. универсальный вид, дающий каждому виду свою сущность. И все виды сходятся в его интеллекте, потому что все виды относятся к субстанциям простым и сложным, и не может быть, чтобы каждая из них в отдельности имела форму, устанавливающую свою сущность. И этот интеллект, устанавливающий все [субстанции] <, > есть форма универсальная, т. е. единство, следующее за *действующим единством*; и по этой причине сказано, что форма удерживает материю и усовершенствует ее, так как форма есть единство и единство было [у нас] все удерживающим и все устанавливающим, раз оно было собирательным в отношении сущности, в чем оно является и единым ее, т. е. оно удерживает ее, чтобы она не рассыпалась и не умножилась. Вследствие этого и сказано, что *единство — обще для всякой вещи и находится во всякой вещи*» (239, 20—240, 1) «Форма есть единство, впечатленное от первого единства» (240, 23—24); «все формы сходятся в одной форме, которая есть первая» (240, 27—28). «Формы все сходятся в интеллекте формы. И различие и разделение, свойственное формам, не происходит вследствие формы в самой себе, но вследствие материи, ее воспринимающей. Это — потому, что после того, как здесь наличествует единство первое, чистое, неделимое, действующее само через себя, необходимо, чтобы здесь за ним следовало единство материальное, делимое. Это и есть универсальная форма, несомая в универсальной материи. И необходимо, чтобы это единство было вследствие того множимым и делимым, вследствие материи, ее выдерживающей, хотя оно в себе и едино. И не нужно было, чтобы это единство было материальным, только потому, что оно следует за первым единством, т. е. потому, что оно им создано. И так как это единство, т. е. универсальная форма, было [фактически] материально, то оно было разделено по причине материи, его выдерживающей, не по причине себя самого» (242, 9—21). «Первая и священная сущность, сама и ее свойство есть во всех смыслах одно; они не раздельны. Но материал и форма раздельны, потому что они — принцип действия единства, раз это есть то, что прежде всего следует за ним без посредства. И по множеству, свойственному форме, смотри, насколько больше субстанция отделилась*^[158]* от порядка происхождения единства» (333, 12—17). «Так как первая форма есть второе единство, являющееся предметом воздействия со стороны первого *действующего* единства, и первое действующее единство существовало не в смысле единства числа, *^[159]*, то поэтому необходимо, чтобы единство, являющееся предметом его действия было как бы *единством числа*, т. е. нужно, чтобы

[¹⁵⁸ В машинописи: отделилась. — Е. Т.-Г.].

[¹⁵⁹ В рукописи вычеркнут номер сноски 157. — Е. Т.-Г.].

оно было множимо и делимо» (252, 1—2). Итак, *первое единство выше той универсальной формы, которая осмысливает мир; оно — обще для всего и находится во всем; оно неделимо и не множимо и вообще не есть единство в смысле числа*. Таковы основные свойства первого единства.

Эти свойства «первого единого» можно развить дальше. «Почему произошли форма и материя? По причине первой сущности и ее свойства. И также — потому, что обе они положены под единым и обозначительны для него. И если единое было бы сотворено, то тут не было бы различия, ибо различие происходит только под*^[160]* единым. И также, если не-бытие не имеет формы, необходимо, чтобы бытие имело форму. И еще, если после того, как бытие должно было быть конечным в себе, необходимо, чтобы оно ограничивалось формой, раз форма есть то, чем воспринимается вещь. И далее, после того, как первое действующее единство не есть то, что имеет материю, необходимо, чтобы единство, ему последующее, *состояло* из материи. Отсюда оно воспринимает единение, и — образуется два [предмета], т. е. материя, “лежащая под” (*subiecta*) и несомое единство. И далее, после того, как первое единство есть в себе довлеющее действующее, необходимо, чтобы единство, ему последующее, нуждалось бы в том, что его поддерживает. Отсюда необходимо, чтобы тут существовала материя, ее поддерживающая. И потому образуется два [предмета]» (300, 14—26). Из этого противопоставления первого и второго единства выясняются свойства обоих единств, среди которых очень важно то, что *первое единство не содержит в себе материи*. «Почему материя есть удержанное и форма — удерживающее? Потому, что форма есть единство, являющееся предметом воздействия первого единства, которое *удерживает все и в котором все существует*, и потому, что единство присоединяет вещь и соединяет, чтобы она не множилась и не рассеялась. Поэтому и необходимо, чтобы существовал удерживатель для материи. Но так как природа материи заключается в умножении и делении, то надо, чтобы она объединялась со стороны единства, удерживалась и собиралась» (305, 24—306, 3). «Дай узнать мне, есть ли то, что соединяет материю и форму и что есть единящее и удерживающее их единение, и что оно такое? Это есть *единство*, которое *выше их*, так как единство формы и материи существует не иначе как только в результате напечатления единства в них. И после того, как между одним и двумя не существует середины, знай отсюда, что между единством и материей и формой нет [ничего] среднего. — Но каков знак того, что единство есть упорядочиватель (*ordinatrix*) материи и формы? Знаком этого является всяческое единение материи и формы, сильное, устойчивое и непрерывное в их творении, т. е. в принципе единения. И это все — по причине близости их к происхождению единства. И, наоборот, его множимость, разделение, разность, различие, неустойчивость и ограниченность в смысле конца покоя, т. е. последнего конца субстанций, происходит вследствие удаления его от происхождения единства. И в этом — более сильное доказательство того, что *единство*

[¹⁶⁰ В машинописи: над. — Е. Т.-Г.].

есть удерживатель всего и поддерживает всё» (315, 5—21). «Единство связывает все, разлито во всем и удерживает всё» (321, 16—17). При всем этом, само это единство совершенно не делимо и не подвержено никаким изменениям. «И так как это [второе] единство было создано первым, истинным единством, *какое не имеет ни начала, ни конца*, ни изменения, ни различия, то необходимо было, чтобы созданное им единство имело и начало, и конец, и чтобы ей подходило изменение и различие. Поэтому она и создана отличной от первого, совершенного единства, которое его создало» (61, 4—9). Единство есть «происхождение всякого единства и происхождение всякой силы» (298, 4—5). И так, первое единство, будучи выше формы и материи, является принципом происхождения как всякого другого единства, так и формы и материи.

С другой стороны, *всё стремится* к первому единству, и прежде всего — материя. «Так как [первая] материя ближе всего к единству и единство втекает в нее, то оно делает необходимым приобретение от него силы воспринимания и заставляет ее двигаться к ней для получения от нее совершенства. И когда она получит форму, она делается при ее помощи знающей и совершенной; и [уже] ничего не остается ей приобретать» (318, 20—24). «Так как [первая материя] ближе всего к единству, то необходимо, чтобы происходило течение*^[161]* в нее от его света и силы, при помощи чего она движется и стремится к нему» (319, 2—4). «Все стремится к единству» (317, 11—12).

3. Наконец, уяснив самое существо и свойства единства, по Авенцбрюлю, мы должны еще подчеркнуть то, что все существующее есть не что иное, как *степень* единства. Мы уже говорили о *втором* единстве, или интеллигенции. Но типов единства вообще очень много. Говоря о втором единстве, происшедшем из первого, Авенцбрюль утверждает, что это происходит потому, что «первое единство, которое есть единство для себя самого (*sibi ipsi*), было творческим в отношении другого единства, которое ниже его» (61, 2—4). «И так как это [последнее] единство, соответственно сказанному мною, противоположно совершенному истинному единству, и ему*^[162]* подходит множимость, различие и изменчивость, то необходимо, чтобы оно было делимым, имея разнообразные порядки [своей структуры]. И какое бы единство ни было ближе к истинному первому единству, образованная им материя будет более единой и более простой, и, наоборот, чем удаленнее оно будет от первого единства, тем оно будет множественнее и сложнее. И потому единство, приведшее к бытию материи интеллигенции, едино, просто, не делимо*^[163]* и не умножаемо в смысле сущности, а если движимо, то — акцидентально. Следовательно, это единство проще и более едино, чем прочие единства, ведущие к бытию прочие субстанции, потому что оно связано с первым единством, его произведшим. И поэтому субстанция интеллигенции сделана воспринима-

[¹⁶¹ В машинописи: раньше. — Е. Т.-Г.].

[¹⁶² В рукописи ошибочно: ей. — Е. Т.-Г.].

[¹⁶³ В машинописи: видимо. — Е. Т.-Г.].

емой для всех вещей при помощи единства своей субстанции, приведшего ее к бытию, так как единство ее есть то, что воспринимает все единства, устанавливающие сущность всех вещей. Это потому, что сущности единств, существующие в частях материи (единствами называю, стало быть, формы всех родов, всех видов и индивидуумов)<, > имеют бытие и существование в сущности первого единства, так как все единства умножаются от первого созданного единства, и первое созданное единство заставляет существовать их сущности, ибо сущности множественных единств начались не иначе, как только от сущности единства Единого. И поэтому*^[164]* формы всех вещей имеют бытие в форме интеллигенции, существуя в ней и будучи объединенными с нею; и форма интеллигенции держит их на себе и объединительна в отношении них, потому что простое единство ее через себя есть то, что объединяет все единства; и форма всех вещей существует не иначе, как единства *увеличенные*.

Доказательство же этого следующее. Все, что интеллигибельно или чувственно, — или едино<, > или множественно. И так как единство, существующее в материи интеллигенции, есть единство простое (о чем сказано), то было необходимо, чтобы увеличилось*^[165]* единство, существующее в материи души, и умножилось, потому что ранг этого единства ниже ранга единства, существующего в материи интеллигенции. И поэтому-то*^[166]* было необходимо, чтобы это единство увеличилось и умножилось и чтобы к нему подошло изменение и различие среди прочих рангов материи, держащих на себе его соответственно нисходящей к низшему степени материи и своим удалением от высшего, пока не придет к материи, держащей на себе количество, т. е. субстанцию этого мира. И [единство] в ней увеличено, разделено, умножено, сужено и сгущено в материи, держащей его на себе; и это всё — вследствие повиновения и подверженности ее творческому*^[167]* единству*^[168]*. И потому сгущена эта субстанция, сделана дебелий (*corpulentata*) и сплющена в себе. Отсюда эта субстанция была ниже в своей плотности и толщине, будучи противоположной более высокой [субстанции] в ее тонкости*^[169]* и простоте, так как эта субстанция находится *под* (*subiectum*) принципом и началом единства, и эта другая субстанция находится *под**^[170]* концом и крайней точкой единства. И конец потому не может соответствовать началу, что конец был высказан только как убыль силы начала и ограничение. И это мы обнаружим, когда рассмотрим различия форм в субстанциях и противоположности их рангов. При-

^[164] В машинописи: потому. — *Е. Т.-Г.*

^[165] В машинописи слово ошибочно впечатано строкой ниже. — *Е. Т.-Г.*

^[166] В машинописи: потому-то. — *Е. Т.-Г.*

^[167] В машинописи слово пропущено. — *Е. Т.-Г.*

^[168] Можно перевести: «единству-творцу». — *О. Б.*

^[169] В машинописи: точности. — *Е. Т.-Г.*

^[170] В машинописи: *над*. — *Е. Т.-Г.*; А. Ф. Лосев переводит «быть субъектом» как «находиться под»; это можно было бы перевести «является подоплекой» или «является фундаментом/основой». — *О. Б.*

мером же того, что я сказал о простоте субстанции от ее начала до природы и [примером] телесности субстанции от природы до последнего центра, является вода, спадающая и устремляющаяся вниз, нахлынувшая в разных местах, которая, будучи в начале тонкой и чистой, постепенно сгущается в болото и делается темной. И подобно тому, как свинец, вынутый из печи, отчасти светел и приятен для зрения, отчасти же наоборот, подобно этому одинаково мы можем открыто видеть различия единств в материи, держащей их на себе, вплоть до того, что форма ее оказывается единой, не имеющей в себе множимости. Части же воздуха и воды мы находим более различными и отдельными, до того, что их части и единства становятся *для всех*^[171]* очевидными. — В этом и заключается краткий очерк учения о том, что я сказал, т. е. что *количество, заключающееся в субстанции, произведено из**^[172] *объединения умноженных единств.* И этим сказано то, что сложение мира образуется не иначе, как из очертаний числа и букв в воздухе» (61, 9—63, 24).

Дальше у Авенцеброля (64, 1—65, 23) идет рассуждение о том, как всякое*^[173]* материальное количество возможно только единствам, т. е. благодаря их соединению, и (66, 2—14) как эти единства, обладавшие бытием сами от себя, потом оказались объединенными. Очень важен также и поднимаемый тут вопрос: «какова причина изменения простого единого из простоты и духовности [spiritualitate] в сложность и телесность?» (66, 17—19). Ответ на это у Авенцеброля следующий. «Причина этого есть удаление (elongatio) от происхождения единства и невозможность для субстанции воспринять*^[174]* единую форму в другой форме помимо данной. И примером этого является то, что мы раньше сказали о воде и свинце, так как из них ты*^[175]* найдешь отчасти тонкое светлое, отчасти густое темное. Подобным же образом следует говорить и о материи, держащей на себе форму, потому что одно в ней духовно и тонко, другое телесно и сгущено» (66, 20—26).

И, наконец, еще один вопрос, касающийся учения об единстве.

«Если мы сказали, что форма субстанции, т. е. количество, сложена из многих одних, то мы могли бы также сказать подобным образом, что *формы простых субстанций сложены из многих одних.* Всякая форма из форм простых субстанций — едина, не принимая деления. И во всех отношениях всякая единая [форма] не принимает деления. Ибо каким образом она воспримет деление, когда она есть одна вещь, и*^[176]*, будучи одной, она не была разделена в [своем] количестве иначе, как по причине подложенной под нее субстанции? Не видишь ли, что все “одни”, на которые разделяется количество, сходятся в форме Единого и не превращаются в

^[171] В машинописи слова пропущены. — Е. Т.-Г.].

^[172] В машинописи: от. — Е. Т.-Г.].

^[173] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

^[174] В машинописи: воспринять. — Е. Т.-Г.].

^[175] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

^[176] В машинописи союз пропущен. — Е. Т.-Г.].

различные иначе, как только в их “подлежащем” [материале] (in subiecto)? И признаками этого является то, что единая [форма] ведет материю к бытию, и при ее помощи происходит соединение; и она есть то, что ее удерживает. Ибо когда материя будет тонкой, простой, далекой от разногласия и разделения, единая [форма] уравнивается с нею и соединится с нею; и обе они станут одной вещью, неделимой в действительности (in actu). Но когда материя станет густой, слабой, единая [форма] не уравнивается с нею, но ослабевает для объединения ее и для соединения ее сущности. Отсюда разделяется тогда материя и не удерживается единой [формой], но они разногласят*^[177]*. И так умножилась единая [форма] и разделилась. — Форма же доказательства этого — такова. Всякая вещь, делающая некую вещь тем, что противоположно действующему, делает ее противоположной к созданной вещи. А именно, материя — противоположна в отношении единой [формы], которая есть ее форма. Но единая [форма] создает единство. Следовательно, материя создает разделение, противоположное единству. Отсюда, если кто сказал бы, что материя создает единство и единая [форма тоже] создает единство, то тогда противоположное создало бы нечто одно. А это — нелепо. — Еще и так. Единая [форма] держит собою материю, которая объединена ею. Но вещь, держащая собою, не может создавать разделения. Удостоверением же того, что единая [вещь] держит объединенную ею материю, является то, что когда единая [форма] будет отделена от той, которая ею объединена, разрушится и единение последней, и она станет не-единым. И, может быть, разрушится материя через разрушение формы, которая едина. — И также еще следующим образом. Материя необходимо имеет единство [“одно”] для своего единения. Но то, что необходимо имеет единство для своего единения, не объединено через себя. Следовательно, материя необъединена*^[178]* через себя. И так как материя не объединена*^[179]* через себя, она должна быть разделенной*^[180]* через себя» (66, 27—68, 11).

Из всех этих текстов Авенцбрюля явствует, что тема об единстве поставлена у него довольно широко, и она меньше всего обладает случайным характером. Довольно отчетливо проведено отличие «первого единства» от последних единств, хотя суждения о самостоятельной субстанциональности его высказываются значительно бледнее и короче. Можно даже сказать, что само оно как таковое очерчено довольно неопределенно. Одна из его основных характеристик как раз касается не диалектики его ипостаси, но дает вне-диалектическую, чисто «мерную», так сказать черту, а именно — учение о *волевом* характере Единого. Не нужно думать, что тут имеется в виду обязательно теистическое богословие. Здесь, как это мы увидим позже, подчеркнут (как и во всей арабско-еврейской философии) именно момент *алогичности*, *слепоты* этой воли. Уже одно это раз навсегда вычеркивает

^[177] Калька с латинского. — О. Б.].

^[178] В машинописи: необъединима. — Е. Т.-Г.].

^[179] В машинописи: объединима. — Е. Т.-Г.].

^[180] В машинописи: делимой. — Е. Т.-Г.].

Авенцеброля из списка абсолютных апофатистов. В духовной области он *эмпирик*, как и весь иудаизм; и потому его Единое несоизмеримо ни с неоплатоническими, ни с ареопагитскими аналогиями.

2. К сожалению, мне затруднительно в данный момент привести здесь материалы из *Каббалы*, хотя обе философские книги Каббалы *Йецира* (IX в.)¹⁵⁷⁾[181] и *Зогар* (XIII в.)¹⁵⁸⁾[182] имеются в хороших переводах, и привести некоторые цитаты было бы очень легко. Мне остается ограничиться приведением следующего текста из *Зогара*¹⁵⁹⁾[183].

**<Фрагмент № 11. Анонимные трактаты
«Теология Аристотеля» и «О причинах».
Переход от арабского неоплатонизма к немецкой мистике.
Мейстер Экхарт>**

Наиболее яркие образцы диалектики самостоятельного Перво-единого я нахожу в источниках, ближе стоящих к неоплатонизму, чем обычный арабский неоплатонизм. Это так называемые «*Теология Аристотеля*» и «*О причинах*». Обе книги анонимные. Они имели огромное значение в Средние века; и без опасения можно сказать, что они были главными проводниками неоплатонических идей в Средневековье. Первая книга восходит еще ко временам самих неоплатоников. По данным Дитерици¹⁸⁴⁾<, > она появилась во времена Порфирия и до торжества христианства при Константине, точнее в годы 260—310. Влияние Плотина в этой книге, действительно, весьма сильно, в то время как еще не чувствуется поздний стиль неоплатонизма (типа Ямвлиха или Прокла). Это один из самых ранних арабских переводов (около 840 г.). Чистого аристотелизма тут, конечно, нет и в помине. Его в общем не больше, чем во всякой неоплатонической системе. Псевдоним, может быть, объясняется большою ролью аристотелизма в философской работе Порфирия. Дитерици издал «*Теологию Аристотеля*» на арабском языке и в немецком переводе. Я приведу следующий отрывок в переводе с немецкого¹⁸⁵⁾.

«Единый, Чистый! Он — причина всех вещей. Он существует не как одна из вещей, но Он — происхождение вещи. Он — не вещи, но все вещи в Нем. Он — ни в одной из вещей, ибо все вещи истекают только из Него. В Нем их устойчивое обстояние, и к Нему идет их возвращение.

¹⁵⁷⁾[181] <Sepher Jesirah: Das Buch der Schöpfung>* [в рукописи: Jezirah. — E. T.-Г.], überz. v<on> L. Goldschmidt. Frankf. a. M. 1894.

¹⁵⁸⁾[182] Sepher ha<->Zohar. Le livre de la splendeur, doctrine ésotérique des Israélites, trad. par J. de Pauly. 6 voll. Par<is>. 1905—1911. Главнейшие выборки из этого издания собраны в книге Le livre du Zohar, publ. par E. Fleg. Par<is>. 1925.

¹⁵⁹⁾[183] По <E.> Fleg, * [Текст обрывается, страницы не указаны. — E. T.-Г.].

[184] Fr. Dieterici. Die Sogenannte Theologie des Aristoteles. Lpz. 1883, <S.> 181—183.

[185] Ibid. X 136—138.

Некто спрашивает: как возможно, чтобы вещи находились в Едином, Простом (Перво-существе), в котором нет ни двойства*^[186]*, ни каким бы то ни было способом данного множества. Так отвечаем мы: так как Он чисто Единый и Простой, в Нем нет ни одной из вещей; но так как Он чисто Единый, из Него истекают все вещи. Ибо, вследствие того, что Он не имеет сущности, из Него истекают все сущности. Я выражу это кратко: так как Он не есть ни одна из вещей, из Него истекают все вещи. Однако, если также все вещи истекают только из Него, то прежде всего существует первая сущность, т. е. сущность духа, которая вначале истекает из Него без всякого посредства; затем истекают из Него все сущности вещей в высшем и в низшем мирах через посредство сущности духа и высшего мира.

Я утверждаю: Единый, Чистый стоит выше полноты и совершенства; чувственный же мир, напротив того, ущербен, ибо он вызван [Им к бытию]. Совершенное есть дух. Он потому совершен, полон, что он был вызван из Первого, Истинного, Чистого, который стоит выше совершенства. Однако, невозможно, чтобы стоящее выше совершенства вызывало ущербное без посредства. Также невозможно для совершенного вызывать что-либо столь же совершенное, как и оно само, ибо в вызывании заключается ущербность. Мы понимаем под этим то, что вызванное стоит не на ступени вызывателя, но под*^[187]* ним.

Доказательство того, что Единый, Чистый стоит совершенно выше совершенства, заключается в том, что Он не нуждается ни в какой вещи и также не требует никакого даяния, ибо из Его сильного совершенства и Его преизбытка исходит от Него инобытие. В самом деле, стоящее выше совершенства может творить не иначе, как так, чтобы [сотворенная] вещь была совершенна, а где этого нет, чтобы она все же не стояла выше совершенства. Ибо если совершенное вызывает к бытию какую-нибудь [несовершенную] вещь, то стоящее выше совершенства должно также вызывать совершенство; оно должно вызывать совершенное, относительно которого имеет значение то, что ничто вновь-созданное не может быть сильнее, ярче и возвышеннее, чем оно.

Ибо если Единый, Истинный, Стоящий выше совершенства, вызвал совершенное, то это совершенное обращается к своему Вызывателю, бросает на Него свой взгляд и исполняется от Него света и блеска. Через это оно становится духом. Но Единый, Истинный создает сущность духа ради его сильного покоя; и если взирает тогда эта сущность на Единого, Истинного, то оформляет себя дух. Ибо, если эта первая сущность произошла от Единого, Истинного, то она пребывает и бросает свой взор на Единого, чтобы Его видеть. Она становится тогда духом. Если же перво-вызванная сущность стала духом, то ее деяния уравнились Единому, Истинному, так как, когда она бросила на Него свой взгляд, увидела Его соответственно Его силе и затем стала духом, то Единый, Истинный изливает на нее множество дивных сил. Если дух снабжен тогда великой силой, то он создает форму души, не

[¹⁸⁶ В машинописи: чувства. — Е. Т.-Г.].

[¹⁸⁷ В машинописи: над. — Е. Т.-Г.].

приходя в движение, потому, что он действует подобно Единому<, > Истинному. Единый, Истинный вызывает дух, будучи в покое; и потому также и дух вызывает душу в покойном состоянии, не двигаясь. Следует только утверждать, что Единый, Истинный вызывает сущность духа, дух же — форму души из той сущности, которая происходит из Единого, Истинного через посредство сущности духа».

Неоплатонизм, точнее плотинизм<, > всего этого рассуждения очевиден. Уклонением можно считать только некоторое сглаживание*^[188]* языческого пантеизма и внесение исламизмов, в роде «Единый», «Истинный» в мужеском роде, вместо обычного платонического «Единое», или в роде понятия «вызывать», т. е. творить словом. В остальном это — яснейший продукт неоплатонизма. К сожалению, Дитеричи не приводит более близких аналогов из неоплатонизма. Мне же кажется, что приведенный отрывок из арабского псевдо-Аристотеля есть не что иное, как довольно близкий пересказ из Плотина «Эннеады» V 2. Вот близкий перевод этого текста.

V 2, 1. «Единое — все и ни одно, ибо начало всего не есть все, но все — его. Оно — там как бы взбегает. Скорее же, оно еще не есть, но будет. Итак, каким же образом оно — из простого Единого, в то время как в нем самом не является никакого разнообразия и нет никакого двойства? Именно, так как в нем ничего не было, через это и все из него; и чтобы сущее *было*, через это оно — не*^[189]* сущее, но рождатель его. И это есть как бы первое рождение. Именно, будучи совершенным через отсутствие искания, имени и нужды, оно как бы перелилось через край, и его переполнение создало инобытие. Происшедшее же обратилось к нему, наполнилось, стало взирать на него^[190] и так превратилось в ум. И покой в отношении его создал сущее, взгляд же на него — ум. Когда же оно стал<о> к нему, чтобы видеть^[191], оно сразу стал<о> умом и сущим. Будучи, следовательно<, > таким, как то, оно творит подобное, изливая огромную силу. Вид (εἶδος) из него есть также тот, какой оно изливало раньше, до него. И эта [исходящая] из сущности энергия есть душа, ставшая таковой при его пребывании, ибо и ум возник при пребывании того, что до него. Она же творит не пребывая [в себе], но она в результате движения породила образ (εἶδωλον). Взвизывая туда, откуда возникла, она наполняется; придя же в иное и противоположное движение, она рождает в качестве своего отображения (εἶδωλον) чувственное восприятие и природу в том, что произрастает». И т. д.

Я думаю, что никаких сомнений не может быть в том, что «Теология Аристотеля» есть пересказ, а местами просто перевод этого отрывка из Плотина V 2, 1; и,

[¹⁸⁸ В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.]

[¹⁸⁹ В машинописи частица пропущена. — Е. Т.-Г.]

[¹⁹⁰] Я перевожу по изд. Фолькмана (Plot. Enn. Lps. 1884. II) πρὸς αὐτό «на него». Н. F. Müller (Plotin. <Die> Enn<eaden>. Berol<ini>. 1880) читает πρὸς αὐτό «взвизывая на самого себя». Это чтение по контексту как будто больше походит, но в немецком переводе с арабского <Fr.> Dieterici пишет: «wirft seinen Blick auf *denselben*».

[¹⁹¹] И тут то же расхождение в текстах — «на него» и «на себя» и то же чтение* [в машинописи: учение. — Е. Т.-Г.] в арабском тексте.

таким образом, диалектическая природа Единого в этой ранней арабской философии как будто требует признания.

Другим примером более или менее отчетливого неоплатонического понимания Единого во вне-христианской средневековой философии является знаменитая книга «О причинах». Она тоже приписана Аристотелю, хотя представляет собою пересказ и местами перевод Проклова трактата «*Institutio theologica*». Барденхеввер прекрасно обследовал происхождение этого знаменитого в Средние века памятника, тщательно сравнил его с Проклом, издал арабский текст и его средневековый латинский перевод и установил авторов этого латинского перевода^[192]. Арабский текст, по его исследованию, есть, скорее всего, оригинал, а не перевод; греческий оригинал трудно предполагать^[193]. «Основоположения» Прокла автор имел, по-видимому, в арабском переводе^[194]. Автор — верующий мусульманин IX в.^[195] Латинский перевод, столько раз использованный схоластиками, был сделан *Гергардом* Кремонским в 1167—1187 гг.^[196] Интересна сводка из схоластических авторов, пользовавшихся этим переводом, к сожалению, не могущая здесь быть иллюстрированной^[197]. Из 31 главы этого трактата более близкое отношение к нашей теме имеют главы 5 и 31, которые я и даю здесь в переводе с латинского.

§ 5. «Первая причина выше всякого повествования (*narration*); и если языком не достаёт повествования, то только вследствие повествования об ее сущности, так как сама она выше всякой причины; и о ней не повествуется кроме как через вторичные (*secundas*) причины, освещаемые светом первой причины. Это — то, почему первая причина не прекращает освещать свое создание (*causatum*); и сама она не освещается иным светом, так как есть чистый свет превыше того, что не есть свет. Следовательно, из него произошла только она одна, повествование о чем отсутствует. И существует она только так, поскольку выше нее нет причины, через которую она познавалась бы, ибо всякая вещь, конечно, познается и высказывается только из самой своей причины. Когда же вещь есть только причина и не есть результат причины (*causatum*), она не познается через первую причину и не высказывается, потому что она выше высказывания, и речь за ней не следует. Это потому, что повествование [высказывание], происходит только путем речи, и речь — путем понимания (*intelligentiam*), и понимание путем мышления (*cogitationem*), и мышление — путем размышления (*meditationem*), и размышление — путем чувства (*sensum*). Первая же причина выше всех вещей, так как

^[192] O. Bardenhewer. Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freib<urg> im Breisg<au>. 1882.

^[193] Ibid., <S.> 38—40.

^[194] Ibid., <S.> 41.

^[195] Ibid., <S.> 51.

^[196] Ibid., <S.> 146.

^[197] Ibid., <S.> 204—302.

является для них причиной. По этой причине происходит то, что она не подпадает чувству, размышлению, мышлению, пониманию и речи. Следовательно, она не высказываема. И опять скажу, — что вещь или чувственна и подпадает чувству; или она предмет размышления и подпадает размышлению; или она устойчива, покоясь согласно одному расположению, и — предмет мышления (*intelligibilis*); или же она — обратима, разрушима, подпадает рождению и гибели, и — подпадает мышлению. И первая причина выше вещей мыслимых, вечных, и выше вещей разрушимых, почему и не оказываются выше нее ни чувство, ни размышление, ни мышление, ни понимание. И сама она только и обозначается по вторичной причине, которая есть понимание; и именуется при помощи имени своего первого создания только высшим и лучшим способом. Ибо, то, что есть результат причины, оказывается вновь причиной, — однако, возвышеннейшим, лучшим и благороднейшим способом, как мы показали»^[198].

§ 31. «Всякая субстанция, подпадающая в каких-нибудь своих расположениях вечности и подпадающая в каких-нибудь своих расположениях времени<, > есть одновременно и сущее и становление. Ибо всякая вещь, подпадающая вечности<, > есть сущее в истинном смысле; и всякая вещь, подпадающая времени, есть в истинном смысле становление. Следовательно, если это так, тогда, если вещь едина и подпадает вечности и времени, она есть сущее и становление, но не одним способом, а, наоборот, одним и другим способом. Поэтому, уже из вышесказанного очевидно, что все*^[199]* ставшее, подобающее, по своей субстанции, времени, есть имеющее субстанцию, зависящую от чистого сущего, что*^[200]* и есть и причина продолжительности и причина всех вечных вещей и вещей разрушимых.

Необходимо, чтобы Единое заставляло [давало возможность (*faciens*)] получать единства и чтобы само же не получало, но все прочие единства были получены путем присоединения. Доказательством этого является то, что я говорю: если встречается единое, заставляющее присоединять то, что не присоединено, тогда — какая разница между ним и первым, заставляющим [только] присоединять? Ибо это может быть только так, что она или подобна ему во всех своих расположениях или между ними разница (иное — излишне). Если, следовательно, оно подобно ему во всех своих расположениях, тогда без сомнения одно из них не есть первая и другая — вторая. И если одно из них не подобно другому во всех своих расположениях, тогда одно из них есть первое и другое — вторым. Оно, стало быть, в чем единство устойчиво, не получено из другого, есть Единое первое, истинное, как мы показали; и то, в чем заключается единство, найденное из другого, — вне Единого первого, истинного. Поэтому, если оно — из другого, оно есть единство, полученное из Единого первого. Оно исходит оттуда, чтобы быть опять единством

^[198] Довольно близкое к этому рассуждение у Procl. *Inst<itutio> th<eologica>*, 20.

^[199] В машинописи слово пропущено. — *Е. Т.-Г.*

^[200] В машинописи: это. — *Е. Т.-Г.*

для Единого чистого, истинного, и для прочих единых; и единство оно только по причине Единого истинного, которое есть причина единства. Следовательно, уже очевидно и явно*^[201], что всякое единство получено, создано после истинного Единого, и, напротив того, истинное, первое Единое есть то, что создает единства, заставляет получать, само не получая, как мы показали.

§ 5 вполне отчетливо уводит нас к неоплатонической диалектике Перво-единого. § 31, не отличаясь полной ясностью, все же проводит вполне диалектическую мысль о различии первого единого и единиц вообще. Мысль эта, однако, тут не развита и страдает неясностью. Трактат «О причинах», как я уже имел случай заметить, вообще во многом уступает «Основоположениям» Прокла; и тут нет ни той системы, ни той ясностью, ни той замечательной глубины мысли, какая свойственна произведениям Прокла.

Приведенных двух примеров из арабской традиции средневековой философии, конечно, совершенно недостаточно для того, чтобы судить об этой традиции как некоем цельном типе. Но это и не входит в задачу моего настоящего краткого очерка. Я только укажу на то, что общий тип арабско-еврейской философии может быть уяснен только, с одной стороны, через противопоставление язычеству, с другой — через противопоставление христианству. С язычеством этот тип резко расходится тем, что он есть всецело *монотеистическая* система мысли. Мир не есть тут последнее божество, но как над ним возвышается еще новое бытие, некая личностная структура, именуемая здесь Богом. С другой стороны, арабско-еврейская философия резко противоречит христианству в том, что *она совершенно исключает всякого личного посредника между Богом и миром*. Божество мыслится как царство чистого духа, но, с другой стороны, природа Его такова, что, воплощаясь в мире и действуя в мире, Оно не превращается в богочеловеческую*^[202] Личность, т. е. в личность, которая одновременно была бы и субстанционально Богом и субстанциально человеком. Из этого обстоятельства вытекает простой вывод: если таково земное воплощение Бога, то таков Он и Сам по своей природе. Другими словами, арабско-еврейский Бог, строго говоря, не есть *субстанциально личность*. Это — сфера чистого духа (ибо тут — не язычество), но этот дух не есть личность в субстанциальном смысле. Как же это совместить — духовную субстанциальность и личностную несубстанциальность? Очевидно, это объединяется в царство некой безличной, но духовной силы, в некую *Волю*, которая одновременно и бестелесна и безличностна. Пожалуй, это дана некая *слепая Воля*^[203] и не только Шопенгауэр, но и значительная часть всей вообще новейшей европейской философии есть не что иное, как эманация

^[201] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

^[202] В машинописи ошибочно: богословскую. — Е. Т.-Г.].

^[203] Мое специальное исследование на эту тему, к сожалению, пока не может появиться на свет [Видимо, речь идет о тексте, который в дальнейшем получил название «Самое самó», или о «Дополнении к «Диалектике мифа»». — Е. Т.-Г.].

этого, в общем, еврейского духа^[204]. Отсюда — два типа этой философии, вытекающие сами собой из основной предпосылки и являющиеся двумя возможными решениями вопроса о зависимости инобытия от так понимаемого Божества: с одной стороны, это *арабский*, мусульманский *фатализм*, с другой же — чисто *еврейское* учение об *абсолютной свободе человека*, абсолютный *индетерминизм*. С одной стороны, *Коран*; с другой — *Каббала*. В интересующем нас вопросе об Едином первый тип склонен к языческой концепции и даже терминологии (тут так и говорится об «Едином»); второй же тип склоняется к такой концепции и терминологии, которая бы абсолютизировала инобытийные сферы и самую стихию становления, т. е. была бы основана на отрицании Единого, — откуда каббалистическое учение об *Эн-Софе*, т. е. о *Не-ничто*. Исходная диалектическая точка в Каббале есть именно это *Не-ничто*; и этим прекрасно рисуется как вообще арабско-еврейский философский тип в отличие от христианства, так и специально еврейский тип в отличие от арабского. К сожалению, я не могу здесь говорить об этом более пространно, хотя имею написанным целое исследование на эту тему.

Остается еще одна ступень средневековой философии, и — мы можем уже с достаточной определенностью решить вопрос об историческом контексте трактата Николая Кузанского «О Неином». Я имею в виду ряд авторов, объединяемых обычно под общим названием «немецкой мистики». Наиболее значительные из них — Мейстер Экхарт (1260—1329), Иоанн Таулер (1290—1361), Генрих Сузо (1300—1365), Иоанн Рейсбрук (1293—1381) и неизвестный автор трактата «Theologia deutsch» (XIV—XV вв.). Всех этих философов объединяет одна замечательная черта, которую историки философии обычно оставляют в тени, но которую я не встречаю за все Средневековье совершенно нигде. Нельзя, излагая Мейстера Экхарта или Иоанна Таулера, ограничиваться чертами, которые характерны равно для всякой мистики. Так, обычно на все лады пересказывают учение этих мистиков о восхождении к Богу, о мистическом молчании, о телесном и душевном приуготовлении, об умирении страстей и освобождении ума, об экстазе, молитве, отрешении от мира и т. д. и т. д. Все это совершенно не характерно для того философско-мистического типа, которого мы тут касаемся. В этом сходны буддизм и эллинизм, ислам и христианство, Плотин, Альгацель, Бернард Клервоский, «немецкие мистики» и т. д. и т. д. Надо брать не то, что характерно решительно для всякого мистического опыта и что является как бы его всеобщей формальной структурой, но то, что характерно для *данного* типа и что *больше нигде не встречается*, а если встречается, то гораздо меньше и — в зависимости именно от данного типа. Что же характерного в этом смысле дают «немецкие мистики» и почему

[²⁰⁴] О понятии воли в арабской философии и о комбинации стоически-платонического филионизма (Логос) с арабской теологией через посредство неоплатонического эманационного ипостасизма, а также о «безличности» арабской «воли» см. у M. Wittmann, Zur Stellung Avencebrol's (Ibn Gebirol's) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Münst(er). 1905, <S.> 15—35 (Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd.> V <, Hf.> 1).

в исторической обрисовке учения о Едином на них необходимо останавливаться отдельно?

Спецификум этой мистики выясняется из сопоставления с ортодоксальным средневековым католицизмом. Католицизм, как мы помним, отличается от строгого византинизма тем, что в сфере чистого духа (выдвинутой на первый план в христианстве вообще) он фиксирует не абсолютно-апофатическую Бездну, но бездну в ее внешнем (хотя все еще чисто духовном) проявлении. Византийская сфера духа уходит корнями в непознаваемые объективные глубины; латинство, наоборот, уходит в эти глубины ровно настолько, насколько это есть во всякой религии, не больше; и это не является его спецификумом. Спецификум латинства — *Filioque*, т. е. плоскостное (а не бездно-глубинное) восприятие Божества. Это значит, что вся выразительно-интеллигентная сторона божественного бытия мыслится тут по типу тварного бытия, что, в свою очередь, предполагает с полной диалектической необходимостью вне-божественную абсолютизацию этой выразительно-интеллигентной стихии. Это мы и находим в латинском учении о Церкви и папе. Абсолютизация земной Церкви и учение о непогрешимости папы есть необходимейший логический вывод из *Filioque*. *Немецкая мистика представляет собою дальнейшее движение в смысле отторжения от Бога тех или других Его моментов и дальнейшую их вне-божественную абсолютизацию*. Латинство вырвало из божественной сущности выразительно-интеллигентную стихию и абсолютизировало ее вне Божества в виде земной Церкви. Та стадия латинской Церкви, которую представляют собою немецкие мистики (все они — доминиканцы), отторгает от Бога уже не просто Его выразительно-интеллигентные, т. е., вообще говоря, выразительно-смысловые<, > стороны, но и выразительно-субстанциальную стихию. В Боге есть самый факт, субстанция Божества и есть самосознание, внутреннее самочувствие и самосозерцание, или интеллигенция. По учению христианскому, то и другое непознаваемо, непостижимо, и является то и другое в выразительных энергиях, в самоизлучающихся энергиях сущности. Существуют энергии самого факта, или субстанции Бога; и существуют энергии, специально выражающие божественную интеллигенцию. Так вот классическое латинство отторгает от Бога выразительно-интеллигентную стихию и абсолютизирует ее в виде Церкви, а немецкие мистики отторгают выразительно-субстанциальную стихию и абсолютизируют ее в виде *мистической личности человека*. Остается еще один шаг — отторжение от Бога не просто выразительно-энергийной стороны (с ее субстанцией и интеллигенцией), но отторжение от Бога *самой его субстанции, самого Его факта*. Тогда начинается *возрожденская философия*, которая вот уже на протяжении почти 500 лет превращает Бога в *понятие, в трансцендентальную идею*, за которой нет и не мыслится никакой субстанции. Если в Боге уничтожена его субстанция, то, естественно, в Нем может остаться только абстрактное понятие.

Приведу несколько мест из «немецких мистиков», хотя обоснованием выставленного мною тезиса я здесь не занимаюсь. — Мейстер *Экхарт* пишет о рождении Бога в душе человека: «Все, что в Нем есть силы, истины и мудрости — рождает Он

в душе *без остатка*»^[205]. Рождение это происходит в человеке всегда. «Но если оно совершается не во мне, *какая мне от этого польза?* Ибо *все дело* в том, чтобы оно совершалось *во мне*»^[206]. От этих слов ужаснулся бы византийский монах, которому важна именно не его собственная душа, а Слава Божия. Божество ближе ему, чем он сам. Но и католики не все соглашались с этим. Слишком ясно выступает тут человеческая личность и затмевает чистоту и неповрежденность божественной объективности. **«Ибо как рождает Бог Отец Своего Сына в душе? Как рожают и творения в образе и подобии? Поистине нет! Но совсем так же, как Он рождает Его в вечности, и никак не иначе. Хорошо! Но как же рождает Он Его там? Видите ли: Бог Отец обладает совершенным прозрением Себя Самого, и глубочайшим проникновением Себя Самого, только посредством Себя Самого, без всякого образа. И так рождает Бог Отец Своего <С>ына в истинном прозрении Божественной природы. Таким и *никаким иным образом* рождает Бог Отец Своего Сына в недрах, в основе и сущности души и так соединяется с ней. Ибо, если бы здесь был образ, то не было бы истинного единства, а в истинном единстве заключается все ее блаженство»**^[207].

Мейстер Экгарт, очевидно, допускает *субстанциональное* (а не только энергетическое, как в ортодоксальном латинстве и в Византии) единение человека с Богом. «Ты должен пребывать и жить в своей сущности и в своей основе, и там должен коснуться тебя Господь Своей *простой сущностью* без посредства и образа»^[208]. **«Как истинно, что Отец в Своей простой божественной природе рождает Сына, так истинно и то, что Он рождает Его в сокровеннейшем духе. И это внутренний мир. Здесь Божья глубина — моя глубина. И моя глубина — Божья глубина. Здесь я пребываю вне моего, как и Бог пребывает вне Своего»**^[209]. Замечательно все это учение Экгарта о приобщении Богу вне образов. По-видимому<, > он представляет себе дело так, что образы Божии все несущественны для Бога, *тварны*; и потому для полного общения с Богом эти образы должны быть откинута. Тут — крайняя противоположность византийской мистике, где образы, *энергии* — *не отделимы* от существа Божия, хотя и Бог не есть эти образы. И образы, энергии в основе своей так же не познаваемы<, > хотя — в порядке благодати — и могут познаваться (существо же Божие не может познаваться и в порядке благодати). Образы и энергии, в представлении Экгарта, по-видимому<, > чисто душевны. «Душа была делом Божьим. Природа Бога, Его сущность и Его божество состоит в том, что он должен действовать в душе». **«В ней Бог любит Себя Самого и Свою природу и сущность

^[205] Мейстер Экгарт. Проповеди и рассуждения, пер. М. В. Сабашниковой. М., 1912, <с.> 7.

^[206] Ibid., <с.> 11.

^[207] Ibid., <с.> 14. [В рукописи вместо фрагмента, отмеченного двумя астерисками (**), помета: «Ибо как рождает ... [14] ... блаженство». — Е. Т.-Г.].

^[208] Ibid., <с.> 15.

^[209] Ibid., <с.> 24. [В рукописи вместо фрагмента, отмеченного двумя астерисками (**), помета: «Как истинно ... [24] ... вне Своего». — Е. Т.-Г.].

Свою и Свое Божество. Любовью же<, > которой Бог любит Себя, любит Он все создания. Не как создания любит Он их, но как Бога. Любовью, которой Бог любит Себя, любит Он весь мир»**^[210].

«Клянусь вечной правдой Господа: должен Бог излиться всею силою Своей в каждого человека, дошедшего до глубины. Излиться всецело, так чтобы ни в жизни Своей, ни в сущности Своей, ни в естестве Своем, ни даже в самой божественности Своей не сохранить ничего для Себя; но щедрый плод принося, всецело излиться в человека, отдавшего Богу и избравшего глубочайшие места»^[211]. В подобных рассуждениях несомненно предшествие позднейших учений немецкого романтизма о субстанциальном переходе Божества в мир и о возрождении Бога к себе в виде обожествленного мира. У Экгарта — целое рассуждение о «становлении» и «прехождении» Бога^[212]. Интуиция, заставляющая лишать Бога полной Его субстанции, пробивается у Экгарта решительно на каждой странице, во всех его рассуждениях и примерах. Таков пример с глазом и деревом^[213]. Что философ придает ему огромное значение, видно из его собственных слов: «Если кто сможет понять его, то поймет подлинный смысл и сущность всего моего учения». Когда глаз смотрит на дерево, говорит Экгарт, они остаются двумя разными вещами — глазом и деревом, но в самом процессе зрения «они становятся настолько одно, что можно было бы сказать: глаз есть дерево, а дерево — глаз». **«Если бы дерево было вовсе лишено вещества и представляло бы собою нечто чисто духовное, как зрение моего глаза, можно было бы утверждать с полным правом, что в действительности зрение дерево и мой глаз — одно существо»**. *^[214]* Если вдуматься в эту картину, то совершенно ясным становится то, чего Экгарту сознательно, может быть, и не хотелось бы, но что лежит в самых глубинах его интуиции. Именно, *Экгарт признает реальной субстанцией только материальное бытие*. «Духовное» для него уже чисто возрожденски — есть только «мыслительное», только понятие. При этом в конце своей иллюстрации он прямо говорит: «И если так это в мире вещественном, то *насколько же больше в мире духовном*».

Немудрено, что при таких условиях Экгарт может претендовать на общение с «сущностью» Божией, с «природой» Божией, с Богом «Самим в Себе». Сбрасывая всякие образы, в том числе и божественные, Экгарт хочет проникнуть в последнюю «основу» Божества, туда, где он явится сам уже окончательно богом. Три Лица пресв. Троицы оказываются тоже «образами», и Экгарт хочет идти глубже самой троичности. Он пишет о внутренней «искре» души: **«Эта искра сопротивляется

^[210] Ibid., <с.> 28. [В рукописи вместо фрагмента, отмеченного двумя астерисками (**), помета: «В ней Бог любит ... [28] ... весь мир». — Е. Т.-Г.]

^[211] Ibid., <с.> 36—37. [В рукописи вместо фрагмента, отмеченного двумя астерисками (**), помета: «Клянусь вечной правдой Господа: [36—37] ... места». — Е. Т.-Г.]

^[212] Ibid., <с.> 29—30.

^[213] Ibid., <с.> 37.

^[214] В рукописи вместо фрагмента, отмеченного двумя астерисками (**), помета: «Если бы дерево ... [37] ... существо». — Е. Т.-Г.]

всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть *Сам в Себе*. Она не удовлетворится ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни всеми Тремя Лицами<, > покуда каждое пребывает в *Своем существе*. Да! я утверждаю: мало этому свету и того, чтобы божественная природа, творческая и плодотворная, рождалась в нем**.*^[215]* **«И вот что кажется еще более удивительным: я утверждаю, что свет этот не довольствуется и простой, в покое пребывающей божественной сущностью, которая не дает и не принимает: он хочет знать, откуда эта сущность, он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда никогда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет и там он больше у себя, чем в себе самом.

Ибо глубина эта — одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой.

И этим неподвижным движимы все вещи**^[216]. Экгарт прямо учит о выходе души из своей «*сотворенной сущности*», о проникновении ее за свой первообраз, о «*сущностном единстве*» с божественной Основой^[217].

Я думаю, что уже и приведенных мест достаточно для суждения об Экгартовом Единстве. Характерно, что новоевропейский индивидуализм, обожествивши личность и перенесши на нее всю полноту бытия, принужден мыслить объективный мир как некую пустоту и ничто. *Этим «ничто» Экгарт и называет постоянно своего Бога*. Конечно, возрожденство абсолютизирует вполне *земного* человека, Экгарт же — церковного*^[218]* и мистического, ибо для него субстанция Бога еще продолжает существовать самостоятельно, хотя и мыслится теперь доступной человеку. Тем не менее, наименование Экгартова Божества как *Ничто* так же характерно для него, как и имя «*Единого*» для язычника-грека или *Не-ничто* для еврея-кабалиста. Это «*Ничто*» становится всем через *всецелое, сущностное* приобщение к нему человеческой души; оно — *человечески осязаемо*; оно страстно *вожделеет родиться в человеческом субъекте*; оно — *человечески обозримо*; оно есть, стало быть, абсолютизация религиозной личности, подобно тому<, > как классическое латинство есть абсолютизация религиозной *общины, Церкви*^[219].

Исследование об Экгарте полно указаний на зависимость его от неоплатонизма, ареопагитик, Эригены и т. д. Никакой неоплатонизм, никакие ареопагитики, никакой Эригена не могут объяснить того существенного и специфического, что мы

^[215] В рукописи вместо фрагмента, отмеченного двумя астерисками (**), помета: «Эта искра ... [38—39] ... рождалась в нем». — *Е. Т.-Г.*

^[216] Ibid., <с.> 38—39. [В рукописи вместо фрагмента, отмеченного двумя астерисками (**), помета: «И вот что кажется ... [39] ... все вещи». — *Е. Т.-Г.*]

^[217] В особенности замечательно в этом отношении поучение о «Царстве Божиим». Ср. <с.> 163—164, 168—170.

^[218] В машинописи слово пропущено. — *Е. Т.-Г.*

^[219] Ср. очень интересные материалы (папское обвинение Экгарта, его разъяснения и др.), напечатанные у W. Preger, *Geschichte d<er> deutsch<en> Mystik im Mittelalter*. Lpz. 1874. <Bd.> I <, S.> 461—488.

нашли в Экгарте. Сводить его на эти источники <—> значит игнорировать стиль и существо всего мировоззрения «немецкой мистики». Исследователи часто указывают на некоторые «еретические» мысли Экгарта, но почти никто не ставит этого своеобразного мистического субъективизма Экгарта в центр всего мировоззрения философа. Даже вдумчивый Прегер рассуждает об этом *не очень четко*^[220]. Расплывчато говорит об этом Делакура^[221]. Только почему-то Штекль^[222], обычно рисуящий средневековых философов так, что их трудно отличить одного от другого, особенно напирает на субстанциальное единение у Экгарта человека с Богом и тем вносит живую струю в обрисовку этого философа. Обвинения инквизиции, предъявленные Экгарту (о чем я только что указал)<,> обнаруживают, что инквизиция мыслила в данном вопросе очень четко; и их стоит проштудировать всякому, кто хочет решить вопрос о взаимном отношении Экгарта и официального латинства.

<Фрагмент № 12. Конец немецкой мистики. Предварительные итоги по каждому историко-философскому типу>

Не стоит излагать других представителей «немецкой мистики». В интересующем нас вопросе они занимают приблизительно одну и ту же позицию^[223]. Русско-му читателю в этом отношении можно еще рекомендовать прочитать *Рейсбрука*, у которого темы Экгарта о сущностном единении человека с Богом и о выходе человека из состояния несотворенности*^[224]* даны в очень отчетливой форме^[225].

^[220] Ibid., <Bd.> I, <S.> 368—372, 436—458. [В машинописи: очень легко. — *Е. Т.-Г.*].

^[221] H. Delacroix. Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle. Par<is>. 1900, гл<авы> VII и XII.

^[222] A. Stöckl. Gesch<ichte> d<er> Philos<ophie> d<es> Mittelalt<ers>. Mainz. 1865. <Bd.> II, <S.> 1095—1120. Эти 25 страниц из истории Штекля я считаю наилучшим изложением существа философии Экгарта.

^[223] Рейсбрук Удивительный. Одеание духовного брака. Вступит. ст. М. Метерлинка. Пер. Михаила Сизова. М., 1910. В особенности характерна тут III книга, гл. 4—6.

^[224] В машинописи: несотворимости. — *Е. Т.-Г.*].

^[225] J. Tauler's Predigten. Nach den besten Ausgaben in die jetzige Schriftsprache übertragen v<on> J. Hamberger. Prag. 1872. Хорошо оттеняет расхождение Таулера с католицизмом C<h>. Schmidt, J<ohannes> Tauler von Strassburg <Beitrag zur Geschichte der Mystik und des religiösen Lebens im vierzehnten Jahrhundert>. Hamb<urg>. 1841, <S.> 149—154. О несозданном в сущностном смысле моменте в человеческой душе см., например, проповеди 69, 76, 77 и др. Интересна общая характеристика Таулера у Preger'a, ук<аз>. соч. 1893, <Bd.> III, <S.> 233—241. Heinr<ich> Seuse, Deutsche Schriften <im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte>, hrsgb. v<on> K. Bihlmeyer. 2 Bde. Stuttg<ard>. 1907. Изложение у Preger'a, 1881. <Bd.> II, <S.> 309—418. H. Büttner. Das Büchlein vom vollkommenen Leben, eine deutsche Theologie, in der ursprüngl<ichen> Gestalt, hrsgb. u<nd> übertr. <von> H. Büttner. Jena, 1907. Или — в изд<ании>: H. Mandel. Theologia deutsch. Lpz., 1908 (Quelleuschr<iften> z<ur> Gesch<ichte> d<es> Protestantismus, H<f>). 7).

Перед тем как характеризовать историко-философское место Николая Кузанского, формулируем кратко полученные нами результаты. — Речь идет об *исходном пункте* диалектического процесса, о *начале* диалектического пути, об истоке и лоне всех диалектических категорий. Какова общая история этой концепции и каковы ее основные историко-философские типы? Прежде всего, надо указать ее чисто логическую, вне-типологическую природу, т. е. природу, общую для всех развитых типов диалектики. Исходный принцип объединяет все категории. Это значит, что он ни от чего не отличается. А это значит, что он непознаваем, сверхсущ, выше всякой сущности и постижения. И тем не менее, как именно *принцип*, он *является*, расчленяется и познается. Тут-то и зарождается первичное ядро диалектики — антиномика и синтетика*^[226]* «одного» и «иного», «бытия и «небытия», «сущности» и «явления» и т. д. Одно и есть, и его нет; оно — сущее и не-сущее; оно — не является и является; и т. д. Многие исследователи, изображая буддийскую Нирвану, неоплатоническое Единое или ареопагитское «Сверх», думают, что эта антиномическая синтетика есть спецификум данной концепции. Это, конечно, не так. Все эти антиномии и синтезы суть принадлежность *решительно всякой* созревшей диалектики и решительно всякой концепции перво-принципа. Спецификум начинается совершенно в другой области, и вот его-то и надо уметь формулировать. *Все эти спецификумы в свою очередь располагаются на протяжении истории в диалектическом порядке*. И каждый раз обще-диалектическая структура получает совершенно особую окраску и ни на что другое не сводимую характеристику.

Чтобы найти принцип этой диалектической же классификации типов диалектики, обратим внимание на следующее. Самое первое определение бытия сводится к установлению, по меньшей мере, трех моментов. Бытие *есть, существует*. Бытие есть *нечто*, то, что именно существует. И бытие есть полная нераздельность того и другого. Другими словами, необходимо различать 1) материю, 2) идею (или смысл); 3) вещь. Немцы всегда любили и еще теперь очень любят говорить о 1) реальном, 2) идеальном и 3) идеал-реальном. Как это ни избито, но всякому ясно, по крайней мере, самое направление мысли в таком высказывании, если не просто мысль. А этого в данном случае для нас достаточно. Эту триаду можно в дальнейшем осложнить. Именно, синтез «идеального» и «реального» может в свою очередь мыслиться 1) в сфере только реального, 2) в сфере идеального и 3) в сфере их тождества. Ясно, что каждая из этих возможностей будет вполне определенно деформировать структуру упомянутого перво-принципа. Это и дает нить для классификации диалектических типов вообще.

I. Возьмем синтез идеального и реального в «*реальном*», «*материальном*», «*вещественном*». Наш перво-принцип будет перво-принципом чистой вещественности, т. е. только становления, сплошного возникновения и уничтожения. Что может лежать в перво-основе такого бытия? Если бы здесь мыслились какие-нибудь идеальные скрепы, мы не говорили бы о чистом становлении. Но что такое перво-

[226] В машинописи: синтетика. — Е. Т.-Г.].

основа чистого становления как становления<?> Явно, что это будет какой-то *отрицательный, нигилистической* принцип. Это будет какое-то *Ничто*, какая-то *Пустота*, какое-то *Угасание*. Это и есть буддийская *Нирвана*. Исследователи часто хотят найти в этой концепции Нирваны те или другие положительные моменты, вплоть до личности, блаженства, не говоря уже о диалектике^[227]. Однако все это есть достояние решительно *всякой* мистически-диалектической философии, ибо везде действуют живые люди, которые хотят так же живо и жизненно, в полноте человеческих сил, восходить к тому, что они считают высшим. *Это никак не рисует *специфика* восточного перво-принципа*^[228]*. Спецификум же заключается в том, что Восток не знает ни чистого духа, ни духа, связанного с телом, но знает только бездушное тело. Это не мешает тому, чтобы для достижения этого тела строились монастыри, существовала величайшая молитвенная и магическая практика, и т. д. и т. д. Какие бы культуры ни содержал в себе Восток, он всегда переживает свой перво-принцип как Пустоту и Ничто (об оттенках и различных пониманиях я не говорю). Вот почему основная интуиция Востока — *архитектура*.

II. Берем синтез идеального и реального в сфере уже не просто «реальной», но такой «реальной», *которая объединилась и отождествилась с «идеальным»*. Это принадлежность *классической древности*, той древности, где основная интуиция уже не внешне-архитектурна, но *скульптурна*. Скульптура еще не дает чистого духа, чистой идеи, но она уже и не просто мертвое тело. Она дает *живое* тело, структуру, где дух и материя отождествлены так, что дух уже не абсолютно-свободный дух, и материя уже не абсолютно текучая сплошность. Что должно быть перво-принципом для такого скульптурного бытия? Перво-принцип, очевидно, должен объяснить и устойчивость, прекрасную отделанность и четкость статуи и ее не абсолютно-духовную природу. И вот центральное античное учение, платонизм, выдвигает два термина для характеристики этого перво-принципа. Во-первых, это — платоническое «Благо», которое, конечно, ни в каком случае нельзя понимать этически. Это есть учение о хорошей сделанности, слаженности, упорядоченности, четкости и всяческой оформленности бытия. С другой стороны, греку надо подчеркнуть это удивительное единство изваянного мира<, > не внося в него духовно-содержательной характеристики. Надо объяснить эту изваянность *формальными*, но все же достаточно глубокими мотивами. Таково происхождение термина «*Единое*». Это платоническое сверх-сущее Единое как раз и совмещает в себе (беря основное построение неоплатонизма) неместимость ни в какое бытие и в то же время не абсолютную, но только формальную (в данном случае — числовую) духовность. Так «*Единое*» и «*Благо*» навсегда остались терминами *перво-принци-

[227] Интересные тексты дает Ф. И. Щербатский в английском переводе с историко-философским анализом — Th. Stcherbatsky. The conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927. Подлинная диалектика, формально тождественная с неоплатонической, содержится в трактате Нагарьяна 25 гл. (Щербатский, <р.> 74—78).

[228] В машинописи предложение пропущено. — Е. Т.-Г.].

па в тех типах диалектики*^[229]*, которые не основаны на интуициях абсолютной духовности.

III. Наконец, мы переходим к синтезу «идеального» и «реального» в *идеальном*, в чисто *смысловом*, в *духовном*. Тут, прежде всего, мыслимо одно противопоставление, члены которого никогда и ни при каких условиях не могут получить логического примирения. А именно, 1) можно, перейдя в сферу чистого духа, взять ее в полной, абсолютной, ни на что другое не сводимой самостоятельности и объективности; тогда все не-духовное, разумеется, окажется в подчинении у духовного, и появится естественно-диалектическая иерархия взаимозависимости разных степеней духовности. 2) Можно, во-вторых, имея интуиции чистой духовности, *отринуть эту духовность как абсолютно-самостоятельное начало* и, противопоставивши ему не-духовное начало, *абсолютизировать и обожествить это последнее*. Тут не будет абсолютизации мертвой (как на Востоке) или живой (как в классической древности) природы. После того, как была явлена абсолютная свобода духа, человечеству было уже не интересно абсолютизировать природу. В силу этого пришлось абсолютизировать инобытийные сферы в недрах самого же духа, т. е., прежде всего, *человека, человечества, человеческий дух*.

а) Первая возможность наиболее отчетливо осуществилась в *византийской* мистике и философии. Здесь мы присутствуем при единственном в мире бесповоротном абсолютизировании духовно-личностной стихии во всей ее самостоятельности и глубине. В сущности, этот тип диалектики исходит из очень простого утверждения. Именно, что такое бытие как личность или личность как бытие? Анализируя понятие бытия или вещи, мы ни при каких обстоятельствах не имеем права утверждать, что *в самое это понятие входит что-нибудь от нашей субъективности или вообще от какого бы то ни было инобытия*. В *понятии*, в самом *смысле* «бытия» или «вещи» не содержится ровно никакого указания на зависимость от инобытийных сфер. Теперь допустим, что это бытие мыслится как *личностное бытие*<,> и притом *абсолютно-личностное бытие*. Вносит ли *это* что-нибудь инобытийное или субъективное? Конечно, тоже нет. Византийская диалектика и стоит на этом простом утверждении: *абсолютная Личность объективно существует, вне зависимости от каких бы то ни было инобытийных сфер*. Строго говоря, нельзя ведь сказать, что вещь есть то, что *чувственно воспринимается*. Это было бы ничем не оправданным субъективизмом и психологизмом. Конечно, *фактически* это так: вещь — то, что мы воспринимаем. Но в *самом понятии* вещи вовсе не содержится признака чьей-нибудь ощущаемости или воспринимаемости. *Ровно такую же**^[230] *интуицию находим мы в Византии относительно сферы чистого духа*. Эти и объясняется абсолютный апофатизм этой диалектики, изумительные образцы которой даны в «Божественных именах» и в особенности в «Таинственном богословии» Дионисия Ареопагита. Разгадка этого напряжен-

^[229] В машинописи фраза пропущена. — Е. Т.-Г.].

^[230] В машинописи частица пропущена. — Е. Т.-Г.].

нейшего апофатизма — именно в *объективизме* данного типа диалектики. Какую форму получает тут изучаемый нами <и> диалектический перво-принцип? *Он тут абсолютно апофатичен*, так как его нельзя назвать даже и просто Богом или просто бытием. Тут замолкает всякое высказывание. А так как всякий перво-принцип, по обще-диалектической схеме, переходит в то, что оформлено этим принципом, то византийский тип перво-принципа характеризуется понятием *световой, символической, умной энергии*. Поэтому, ни «пустота», ни «единое» не характерно для этого перво-принципа. Тут *или ничего о нем нельзя сказать или сразу всё*, т. е. все «божественные имена» и, следовательно, догматы. Всякий другой тип диалектики, при всей непознаваемости перво-принципа, все же предпочитает именовать его каким-нибудь одним, более или менее абстрактным, термином. В Византии — или абсолютная непознаваемость<, > или Христос и данное Им откровение.

б) Противоположный этому тип ярче всего выразился в *арабско-еврейской философии*. Никто не будет отрицать, что эта философия возникла из интуиций, далеко превосходящих языческое обожествление природы. Тут нет и следа пантеизма. Это, прежде всего, обожествление *человечества*. Ислам есть настолько же национальное объединение арабов, насколько и религиозное, а, по учению Каббалы, Израиль есть наивысшее осуществление Бога, так что не только «мир существует благодаря Израилю», но и «Израиль дает силу Элогиму». Это не может не налагать своего отпечатка на диалектику перво-принципа. Необходимость совмещать духовность и инобытийность приводит, как мы видели выше, к учению о *безличной Воле*, которая характерна как раз не для буддизма, а для арабско-еврейской философии. Перво-принцип становится безличной Волей, утверждающей не дух, но становление духа. И потому более «материалистический» Восток удовлетворился здесь у арабов греческой терминологией («Единое»), придавши ей теистический смысл; более же «духовное» еврейство предпочло подчеркнуть стихию духовного становления духа, назвавши свой перво-принцип через «Не-нечто».

VI. Византийский и арабско-еврейский тип<ы> диалектики Единого суть крайние противоположности. Между ними возможен целый ряд промежуточных ступеней. Их можно указать очень много, но мы ограничимся четырьмя.

а) Прежде всего, ясно, что этими ступенями будет то или иное одностороннее выдвигание тех или других моментов в сфере чистого духа. Наиболее близкий к строгому византизму тип оставит в полной неприкосновенности самую субстанцию личностного духа, и в этом смысле будет иметь общение с византийским символическим апофатизмом. Но, не трогая самой субстанции, можно коснуться ее «внешней», *выразительной* стороны и попробовать понять ее уже не в абсолютно-духовном смысле, но в *инобытийном и относительном, «тварном»*. Выражение Божества есть смысловое повторение всех моментов Божества. Можно взять *интеллигентно-выразительную* стихию и понять ее относительно, человечески, сделать ее *достижимой и обозримой для человечества*. Это значит, как я доказывал выше, внести момент *субординации в структуру* Божества («Filioque») и абсолютизировать инобытийно понимаемую *выразительную интеллигенцию* Бога, т. е.

абсолютизировать Церковь. Это и случилось в *католицизме*, который правильнее называть латинством. — Ясно, что с нарушением полноты апофатизма тут пришлось именовать перво-принцип опять-таки одним из абстрактных терминов, а так как в чисто духовной области тут продельвалось такое отождествление «идеального» и «реального», что и за пределами чистого духа, в греческом язычестве, то таким термином опять суждено было остаться термину «Единое». Латинство, как мы видели, или совсем отрицает наличие перво-принципа<, > как именно «сверх-принципа<, > или именует его, по неоплатоническому образцу, как Единое.

b) Сама собой напрашивается и следующая ступень инобытийного понимания чисто-духовного перво-принципа. Это — то положение, когда субстанция духа все еще почитается как таковая и абсолютизируется все еще только ее энергично-выразительная сторона, *но в этой последней выдвинут на первый план момент субстанции*. Сама по себе объективная субстанция духа остается нетронутой, но *выражение* субстанции, т. е. *энергично-выраженная* субстанция оказывается отторгнутой от всецелого бытия духа и усвоенной ее инобытию, т. е. человеку. Оказывается, что человек *субстанциально* может приобщиться абсолютной субстанции Бога. Перво-принцип, в этом понимании, не может не получить характера *человеческого углубления в самого себя*, человеческого дохождения до некоего последнего основания, где Бог и человек суть субстанциально одно. Это есть точка зрения «немецкой мистики». Перво-принцип тут наименован как *Перво-основа*, как *Глубина*; а если принять во внимание перенос всего богатства объективного духа в человеческие глубины, после чего на долю объективного духа почти ничего не остается, то понятно, почему этот перво-принцип у немецких мистиков есть еще «*Ничто*».

c) И латинство, и немецкая мистика оставляют царство абсолютно-объективного духа нетронутым в его субстанции. Мыслимо и игнорирование в Боге Его *субстанции*, уже не просто энергий, но именно самой субстанции. И все-таки это еще не есть полное уничтожение Божества. Именно, так как абсолютизируется не вещь и не живое тело, а все-таки дух, дух же понимается тут не-субстанциально, то остается еще одна «духовная» сфера, которая и «духовна», нематериальна, и несубстанциальна, — *понятие, абстрактная идея*. Новоевропейская философия (картезианство, английский эмпиризм, кантианство, гегельянство, психологизм и субъективизм и т. д.) подпадает именно под это царство абсолютизированного абстрактного понятия. От Бога осталось тут только абстрактное понятие. В этом сущность *протестантской* абстрактной метафизики. Наиболее яркий пример такого понимания перво-принципа есть фихтевское «Я», которое хотя и отсутствует, например, у Гегеля, но все же «чистая логика или Бог» оказываются у него не чем иным, как *субъективно-человечески* обозримым и формулируемым логическим процессом.

d) Наконец, можно отторгнуть от Бога и этот абстрактный момент. Тогда предметы чистого духа уничтожатся окончательно. Бог перестанет быть даже регулятивной идеей. Но так как все мы находимся тут в царстве духа, то эти идеи

формально останутся, но они должны быть *имманентными* самому человечеству, самой истории человечества. Регулятивная идея, несущая трансцендентное содержание (хотя и в своем только трансцендентальном употреблении) создавала культуру гегемонии идей, т. е. культуру человеческой личности, индивидуализма, субъективизма. К «Я» можно свести почти любую философскую систему новой Европы, ибо вся эта Европа стоит на расколе знания и бытия. Те же идеи, которые уже потеряли свое трансцендентное содержание и стали чисто имманентным осмыслением реальной человеческой истории, эти идеи уже не могут быть принадлежностью индивидуалистической культуры. Это — достояние *социалистической* культуры, где перво-принципом явится не человеческое «я» с его глубинами и переживаниями этих глубин, но — антитеза этого «я» — «мы», и притом безличное «мы», самая пружина реально-исторического процесса, *производство* и его разнообразные функции.

Я не занимаюсь в данном очерке философско-культурными задачами. Но нечего и говорить о том, что если все диалектические типы, отмеченные мною до протестантского типа, есть, несомненно, достояние *до-феодальной* и *феодальной* культуры, протестантски-индивидуалистический тип есть достояние культуры капитализма, последний же из указанных типов относится к эпохе социализма. Обоснованием этого утверждения я занимаюсь в другом месте*^[231].*

Теперь уже не трудно будет определить и историко-философское место трактата Николая Кузанского «О Неином».

<Фрагмент № 13.>

**III. Трактат «О Неином» на фоне философского творчества Николая Кузанского*^[232]*

1. *Об изучении трактатов Николая Кузанского*^[233]**. Приступая к произведениям самого Николая Кузанского, мы должны несколько ориентироваться в них чисто внешне. Прежде всего, необходимо указать на издания и их характер. Существует всего три издания полного собрания сочинений Николая Кузанского, все относящиеся к XVI в. Из них обычно пользуются третьим изданием, которым пользуюсь и я. Титул его следующий:

<D.> Nicolai de Cusa, Cardinalis, utriusque Juris, Doctoris in omniq[ue] Philosophia incomparabilis viri Opera. Basileae. [1565].

Сюда не вошел только трактат «De non aliud», затерянный вначале и опубликованный Ибингером в 1888 г. в качестве приложения к его труду (см. примечание)

^[231] Речь, по-видимому, идет о так называемом «Дополнении к “Диалектике мифа”». — Е. Т.-Г.].

^[232] Здесь начинается первый фрагмент — рукопись на листах среднего формата, помечаем ее двумя астерисками в начале и конце. На полях рукописи помета: новая страница! Крупн<ым>, жирн<ым>! — Е. Т.-Г.].

^[233] На полях рукописи помета: жирн<ым>! — Е. Т.-Г.].

194) о понятии Бога у Николая Кузанского. Удивительно, что почти за 400 лет никто не удосужился переиздать эти замечательные произведения Николая Кузанского, по сравнению с которыми излюбленные и сотни раз издававшиеся философы XVII—XVIII вв. кажутся просто школьниками. Было издано отдельно до настоящего времени только два трактата Николая Кузанского — 1) *De docta ignorantia*: Nicolò Cusano, Della dotta ignoranza, <testo latino con note> di P. Rotta. Bari. 1913, и 2) *De mente* в приложении к книге E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Lpz. 1927 (Studien d<er> Bibliothek Warburg) (изд<ательство> принадлежит Joah. Ritter). Цитируя эти трактаты, я придерживался указанных новейших изданий, дающих критически проверенный текст и современную пунктуацию. Что же касается всех прочих произведений Николая Кузанского, то оставалось только пользоваться изданием 1565 г. Это огромный том, in folio, содержащий более тысячи страниц. Изучать Николая Кузанского по этому изданию весьма затруднительно. Единственное его удобство, это — сравнительно крупная печать. Но все остальное из рук вон плохо. Прежде всего, тут масса чисто внешних неудобств. Слова часто сливаются в одну сплошную строку, а там, где не сливаются, все же напечатаны весьма густо. Текст содержит массу всяких лигатур и сокращений, что при густоте набора представляет иной раз весьма большие трудности. Например, не сразу догадаешься, что *oe* есть не что иное, как *omne**^[234]*. Лигатурный знак часто совсем не указывается. К этому надо присоединить огромное количество опечаток, часто окончательных затемняющих смысл. Ужасающее впечатление производит, далее, дикая пунктуация. Запятые и двоеточия ставятся тут совершенно без всякого разбора. Очень часто, например, подлежащее отделяется запятой от сказуемого, сказуемое — от дополнения. Между придаточным и главным предложением часто стоит просто точка. Кто изучал текст по таким изданиям, тот знает, какие трудности приходится тут преодолевать и как часто приходится сбиваться с толку. Наконец, в издании совершенно отсутствуют всякие абзацы и курсивы. Дан сплошной, густой текст без всяких разделений, кроме основных разделений на главы, да и тут номера глав путаются. Так в «*De pace seu concordantia fidei*» заголовки XII и XIV глав повторены каждый по два раза. Не легок также и язык Николая Кузанского. Приступая несколько лет назад к изучению Николая Кузанского, я, помню, очень затруднялся, например, греческо-немецкой манерой употребления неопределенного наклонения в виде существительного. Такие слова, как *esse*, *posse*, *posse fieri* и т. д.<, > суть не глаголы, но существительные. Должен, однако, сказать, что к языку Николая Кузанского можно привыкнуть довольно быстро, если вначале приложить большое старание. Но, в общем, все это требует порядочного владения латынью и весьма большой усидчивости.

Ознакомление с трудами Николая Кузанского может быть несколько облегчено. Во-первых, существует немецкий перевод некоторых произведений Николая Кузанского. Это — D<es> Cardinals u<nd> Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste

[²³⁴ На полях рукописи помета: лат<инский>! — E. T.-Г].

Schriften in deutschen Übersetzung v<on> F. A. Scharpff. Freib<urg> i<m> B<reisgau>. 1862. Содержание этой книги совсем не соответствует ее заглавию. Хотя тут затронуты почти все главнейшие произведения Николая Кузанского, — дана тут лишь небольшая их часть. А именно, переводчик, прежде всего, выбирал из отдельных глав отрывки по собственному вкусу, а затем давал не их перевод, а свободное изложение, местами весьма далекое от подлинника. Текст изменен местами до полной неузнаваемости, так что я затруднился бы назвать это переводом. Однако, изучать самого Николая Кузанского настолько трудно, а отрывков у Шарпфа набрано настолько много, что я бы все-таки настойчиво рекомендовал лицам, желающим изучать Николая Кузанского и не владеющих достаточно философской средневековой латынью, начать именно с Шарпфа. Конечно, эти лица не получают тут точной передачи Николая Кузанского. Но этого и не требуется от начинающих. Всё же *мысли* Николая Кузанского Шарпф как-никак передает, хотя и погрешает в смысле передачи их выражения. К тому же существует другая книга того же автора, которая уже прямо необходима. Это — F. A. Scharpff, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich u<nd> Philosophie d<es> 15. Jahr<hunderts>*. Tübin<gen>. 1871. Необходимо эту книгу изучать (начинающим) потому, что она *содержит в себе изложение содержания и краткий анализ всех сочинений* Николая Кузанского. Это — незаменимое руководство в начале изучения Николая Кузанского, несмотря на отсутствие достаточной глубины и неконгениальность автора с философом. Имея обе книги Шарпфа и изучивши их, можно составить себе довольно определенное представление о Николае Кузанском, даже не приступая к изучению его в подлиннике.

Из последующей литературы, опять-таки в целях облегчения приступа к подлиннику Николая Кузанского, я бы порекомендовал тоже хронологический обзор сочинений Николая Кузанского у Ибингера — Joh. Uebinger, *Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus* в журнале *Zeitschr<ift> für Philos<ophie> u<nd> philos<ophische> Kritik*. N. F. Bd. 103 (1894), <S.> 65—121; Bd. 105 (1895), <S.> 46—105; и Bd. 107 (1896), <S.> 48—102. Я бы стал спорить с некоторыми хронологическими утверждениями Ибингера, — однако, его обзор все же весьма instructивен и достаточно ориентирует в хронологической и содержательной канве трактатов Николая Кузанского. Трудов, посвященных полному обзору системы Николая Кузанского, почти не существует. По-видимому, наилучшим в этом смысле является труд — R. Falckenberg, *Grundzüge d<er> Philos<ophie> d<es> Nicolaus Cusanus*. Bresl<au>. 1880. Тут приведен большой материал, но исследование в корне попорчено отсутствием хронологической точки зрения и популярно-кантовскими предрассудками. Даже из нашего кратчайшего изложения читатель увидит, что Николай Кузанский в течение своей 25-летней литературной деятельности высказывал много разнообразных воззрений, различие которых нет никаких оснований стирать и игнорировать. Обстоятельное исследование, главным образом, биографическое — у E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cuse <(1401—1464). L'action — la pensée / Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté*

des lettres de l'Université de Paris>. Par<is>. 192<0>*[²³⁵]*. Остальную (главнейшую) литературу я только перечисляю.

J. B. Lewicki. De cardinalis Nic<olai> Cus<ani> panteismo. Diss<ertatio philosophica> Münst<er>. 1873. <M.> Storz. D<ie> Speculative Gotteslehre d<es> Nicol<aus von> Cus<a> <In:> Theol<ogische> Quartalschr<ift>. Tübing<en>. 1873, <S.> 1—57, 220—285. J. Uebinger, Zur Lebensgeschichte d<es> Nic<olaus> Cus<anus>. <In:> Hist<orisches> Jahrb<uch>. 1893. <XIV. S. 549—561>. O. Kästner, D<er> Begriff d<er> Entwicklung bei Nic<olaus> v<on Kues>. <In:> Berner Stud<ien> zur Philos<ophie> u<nd> Geschichte. Bern. 1896. <G.>Schneiderreit. D<ie> Einheit in d System des Nic<olaus> v<on> K<ues>. Berl<in>. 1902. G. Grüning. Wesen u<nd> Aufgabe d<es> Erkennens nach N<icolaus> C<usanus>; eine philosophische skizze>. Progr<amm.> Berl<in>. 1902. J. Uebinger. D<er> Begriff docta ignorantia in sein<er> geschichtl<ichen> Entwicklung. <In:> Arch<iv> f<ür> Geschichte d<er> Philos<ophie>. 1895.> <Bd.> VIII (N<eu> Folge I), <S.> 1—33, 206—240 (из предшественников Николая Кузанского кратко затронуты только Августин, «псевдо-Дионисий» и Бонавентура). Chr. Schmidt. Kardinal Nicol<aus> Cus<anus>. Koblenz. 1907. P. Rotta. La filosofia dei valori nel pensiero di Nicolò da Cusa. <In:> Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. 2 год, <1910. III.> <c.> 244 слл. P. Neumann. Die Psychologie d<es> Nic<olaus> Cus<anus>. Diss<ertation>. Münch<en>. 1912. Karl <Paul> Hasse. Nicol<aus> v<on> K<ues> (<=>Die Religion d<er> Klassiker, hrsgb. v<on> G. Pfannmüller, <1913.> Bd. 2). Berl<in>-Schöneb<erg>. 1913. H. Schwarz. Der Gottesgedanke in d<er> Gesch<ichte> d<er> Philos<ophie>. Heidelb<erg>. 1913. <Bd.> I, <S.> 459—500. E. Vansteenberghe. Autor de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV-e siècle (Baitr<äge> zur Gesch<ichte> d<er> Philos<ophie> d<es> Mittelalt<ers>), hrsgb. v<on> C. Baeumker. <Münster, 1915. Bd.> XIV, <Hf.> 2—4). <A.>Fery. Der Erkenntnisweg bei Nik<olaus> v<on> C<ues>. Diss<ertation>. Köln. 1921.

Большое значение имеют, как известно, и математически-астрономические воззрения Николая Кузанского. О них можно указать след<ующую> литературу. <P.> Schanz. D<ie> astronom<ischen> Anschauung<en> d<es> Nic<olaus> v<on> C<usa und seiner Zeit>. Rottweil. 1873. J. Uebinger. Die matemat<ischen> Schriften d<es> Nic<olaus> Cus<anus>. Philos<ophisches> Jahrb<uch>. 1895. Bd.> VIII, <S. 301—317, 403—422; 1896. Bd.> IX, <S. 54—66, 391—410; 1897. Bd.> X, <S. 144—159>. S. Günther. Nic<olaus> v<on> C<usa> und seine<n> Beziehung<en> zur mathemat<ischen> u<nd> physical<ischen> Geographie (Abhandl<ungen> zur Gesch<ichte> d<er> Mathem<atik>, Bd. 9). Lpz. 1899. <F. H. C.> Deichmüller. D<ie> astronomische Bewegungslehre u<nd> Weltanschauung des Kardinals Nic<olaus> v<on> C<usa>: zum 500 geburtstage ihres urhebers. In:> Sitzungsberichte der Niederrhein<ischen> Gesellschaft für Natur- u<nd> Heilkunde. Bonn. 1901. Max Jacobi. Das Weltgebäude d<es> Kardinals Nic<olaus> v<on> C<usa>. Berl<in>. 1904. H. Löb. D<ie> Bedeutung der Mathematik für die Erkenntnislehre des Nic<olaus> v<on> K<ues>. Diss<ertation>. Berlin,

[²³⁵ В тексте: 1921. — E. T.-I].

1907>*[²³⁶]*. J. Hartmann. Die astronomischen Instrumente des Kardinals Nikolaus von Suse. Berlin. 1919.

2. Трактат «О Неином» — кульминация антиномически-символического мышления Николая Кузанского*[²³⁷]*.

1. Может быть, в других частях своей системы Николай Кузанский, действительно, является вполне представителем нового мировоззрения и новой философии или, наоборот, чисто средневекового мировоззрения и философии. Этого, однако, совсем** * [²³⁸]* **нельзя сказать относительно его логико-онтологических построений. Уже одно то, что Николай Кузанский является *диалектиком*, совершенно отрывает его от всей до-Кантовской философии, включая самого Канта, так как до Фихте Европа не знает ни одной диалектической системы в течение XV—XVIII веков. Таким образом, если уже говорить об аналогиях из новой философии, то тут возможны сопоставления только с мыслителями, начиная с Фихте. Это — факт, который прежде всего требует констатирования. Другой факт, являющийся совершенно несомненным, это его внешнее отношение к предыдущей философии, т. е. отношение к внешней форме средневековой мысли. Именно, он *объединяет диалектическую традицию с западной схоластической*. От первой он берет, в сущности, все ее содержание, включая также и самый метод мышления как оформление этого содержания: другими словами, он берет отсюда *неразрывность содержания философии с ее методом*, причем метод этот, вообще говоря, в основе своей является *диалектическим в антично-средневековом смысле*. От схоластической традиции к Николаю Кузанскому переходит внешняя систематика мысли, четкость поставленных проблем, чисто логическая обработка и огромная мыслительная мощь конструкции. Греки и византийцы часто пренебрегали всем этим. Даже такой гениальный диалектик, как Плотин, очень часто дает не чистую диалектику, но весьма насыщенные всяким посторонним содержанием описания, из которых диалектику приходится выискивать так же, как это мы делаем в отношении большинства Платоновских диалогов. Замечательная по ясности, глубине, законченности, диалектичности и символизму мысль Максима Исповедника нигде не воплотилась в строгое систематическое изложение; и эту удивительную диалектику приходится находить в виде отдельных фраз среди мистического, мифологического и психологического материала. Николай Кузанский примыкает к этой традиции антично-средневекового диалектического и мистико-мифологического платонизма, но отбрасывает небрежение к внешней форме этой философии и пытается воплотить в ряде законченных трактатов свои умозрения как стройную систему. Это едва ли есть, впрочем, только внешняя форма. Тут сказыв-

[²³⁶ В тексте: Freiburg. 1909. — Е. Т.-Г.].

[²³⁷ На полях рукописи помета: жирным! — Е. Т.-Г.].

[²³⁸ Здесь завершается первый фрагмент — рукопись на листах среднего формата и начинается помеченный двумя астерисками второй фрагмент — черная машинопись, совпадающая с текстом работы «Исторический контекст трактата Николая Кузанского «О Неином»». — Е. Т.-Г.].

вается вековая *западная* культура, к которой Восток был причастен чрезвычайно мало. Законченностью и логической стройностью Николай Кузанский, действительно, приближается к философским трактатам Нового времени, когда система и методология ценились больше всего. Но и тут сопоставления в строгом смысле возможны только с мыслителями, начиная с Канта, потому что до-Кантовская философия в значительной мере также состоит из трактатов, носящих не строго философскую форму.

Объединяя обе великие традиции, Николай Кузанский не очень углубляется в мистико-мифологическую стихию средневековой диалектики. Она у него как бы разумелась сама собой. Она почти всегда дает себя чувствовать в том или другом отношении, и ей посвящаются даже целые трактаты и проповеди. Но Николай Кузанский обычно не посвящал ей больших рассуждений в своих чисто философских сочинениях и не углублялся в тонкости мистики как таковой или мифологии как таковой. Его интересовала, главным образом, *философская* и притом *чисто логическая* сторона дела. Даже такие проблемы, как учение о Христе или Церкви, Николай Кузанский склонен был всегда трактовать чисто философски, *отвлеченно-философски*. И в этом, если угодно, он всецело мыслитель Нового времени. Наш трактат, написанный Николаем Кузанским в конце жизни, в 1462 г. (годы жизни 1401—1464), является одним из существенных звеньев в этой логической обработке средневековой мистической мифологии. Можно представить себе эволюцию Николая Кузанского в этом отношении в виде четырех основных этапов, из которых обычно напевают на первый, хотя он и самый ранний.

1. De docta ignorantia (1440), De coniecturis (1439—1444);
2. De possest (1460), De apice theoriae (1463);
3. De non aliud (1462);
4. De venatione sapientiae (1463).

2. Через все эти сочинения<, по мнению Ибингера¹⁹⁴⁾[²³⁹]<, проходит два метода мысли, доминирующие в одних сочинениях и почти совсем незаметные в других, но принципиально лежащие в основе всего мировоззрения Николая Кузанского и так или иначе действующие во всех его сочинениях. *Первый* метод философии, очень ярко выраженный в сочинении «О просвещенном неведении» и продолженный в «De conjecturis»*^[240]*, «Apologia doctae ignorantiae», «De genesi», кульминирует в нашем «Тетралогe о Неинoм». Ибингер называет этот метод *символическим*. Его прямой предок <—> ареопагитская апофатическая мистика, которую Николай Кузанский обрабатывает в форме диалектической антиномики и синтетики, откуда у него и вытекает учение о «соединении противоположностей». Бог абсолютно непознаваем, и в Нем не может быть никакого различия. Он

¹⁹⁴⁾[²³⁹] J. Uebinger. Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. Münst<er> u<nd> Paderb<orn>. 1888, <S.> 132.

^[240] Классическое написание «coniecturis», а средневековое «conjecturis». — О. Б.].

познаваем только в символах, в «конъектурах» («всякое с нашей стороны положительное высказывание о действительном есть допущение, *conjectura*»¹⁹⁵[²⁴¹]; это и не просто субъективное мнение и не просто объективная значимость). Другой метод Ибингер называет «точным», что едва ли соответствует действительности. Скорее я назвал бы его *актуально-фактическим*. В то время как первая позиция принуждает философа погружаться в созерцание неведомых символов, вторая ведет от Творца к твари и заставляет наблюдать за реальной тварью и природой, чтобы *от этого наблюдения* подняться к пониманию могущества Творца. Этот метод зовет философа к изучению наук о природе, к точному знанию, к эмпирии в широком смысле слова. Назвать его вполне новоевропейским, конечно, нельзя, хотя совершенно ясно выступают тут черты Возрождения. Первому методу в устах Николая Кузанского он, разумеется, нисколько не противоречит, а есть лишь одно из его углублений и расширений. Там Бог был абсолютной непостижимостью, здесь же он — реальное могущество, актуальная действительность. Установлена эта позиция в диалоге 1450 г. «<Idiota> de sapientia», развита в «De Possest» (1460), критически проверена в «De venatione sapientiae» и дана в совершенном виде в «De arice theoriae» (1463)**.*[²⁴²]*

**Так представляет себе эволюцию Николая Кузанского Ибингер. Было бы неуместно в нашем очерке критиковать эту схему. Это требует, конечно, очевидного исследования. Скажу, однако, что и терминология и некоторые хронологические установки Ибингера вызывают сомнение. Так, например, я никак не могу согласиться, что «De arice theoriae» есть вершина философии Николая Кузанского и хронологически и по существу. Шарпф, например, относит его ко времени около трактата «De Possest». Не точно, по-видимому, датирование трактата «Compendium». Однако, от всех этих вопросов я в данном месте отказываюсь и скажу только (вместе с Ибингером), что трактат «О Неином», действительно, есть кульминация антиномически-символического мышления Николая Кузанского, и по времени своего появления и по существу.

Теперь обратимся к некоторым деталям, рисующим эволюцию учения о Неином в пределах философии Николая Кузанского, составивши сначала точное себе представление о содержании данного трактата**.*[²⁴³]*

3. Итак,*[²⁴⁴]* Николай Кузанский продолжает и совершенствует византийскую традицию антиномического апофатизма, перенося ее в сферу чистой логики. Что

¹⁹⁵[²⁴¹] Opera, <De coniecturis. I, 2:5, P. 76>* [О. Б.].

[²⁴² Здесь машинописный фрагмент, совпадающий с текстом работы «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О Неином”» прерывается и начинается далее помеченная двумя астрисками рукописная вставка. — Е. Т.-Г.]

[²⁴³ Здесь завершается рукописная вставка, далее в машинописи следует невычеркнутый обрывок предложения, который явно в отредактированном виде завершает рукописную вставку: <трактат «О Неином» есть, как видим, самое зрелое произведение *символически-антиномического мышления* Николая Кузанского. Остановимся на некоторых интересных тут деталях. — Е. Т.-Г.]

[²⁴⁴ В машинопись цифра и слово вписаны от руки. — Е. Т.-Г.]

он подчеркивает в этой традиции на страницах своего тетралого «О Неинном» и что он привносит нового? Как явствует из сравнения этого трактата с прилагаемым мною в конце трактатом Дионисия Ареопагита «Таинственное богословие», мысль Николая Кузанского *отличается огромной силой отвлеченной логики*. В то время как Дионисий, совершенно в духе восточной мистики, углубляется в апофатическую Бездну как бы совершенно без всякого рассуждения, а только путем отбрасывания всего то<го>, что не есть она сама, Николай Кузанский дает вместо этого *тонкое логическое учение*, вполне родственное диалектике раннего Фихте. Николай Кузанский ставит<, > в сущности<, > такой вопрос: какова *логическая природа понятия* Бога? Но ведь поставить так вопрос, это значит поставить его очень отвлеченно и потому для Византии, в последнем основании, почти неинтересно. Популярное религиозное сознание и практическая мистика, не занимаясь никакими отвлеченными вопросами, довольствуются общими ощущениями божественного вездеприсутствия и всемогущества. Но Николай Кузанский хочет понять это *логически*. Чтобы это сделать, ему, как и всякому, кто захотел бы действительно понять религиозный предмет, необходимо было обратиться к самым основам человеческого познания. Если бы мы показали, что религиозный принцип есть то, что обосновывает самую стихию нашего познания, то этим самым мы если бы не освободили человека от его религиозных сомнений, то<, > во всяком случае<, > заставили бы их молчать.

И вот Николай Кузанский анализирует то, что мы теперь попросту назвали бы *суждением*. Николай Кузанский ставит вопрос, который необходимо формулировать совершенно в духе немецкого идеализма: *как возможно суждение?* Возьмем общую схему простейшего суждения: А есть В. Произнося и мысля такое суждение, что мы тут, собственно говоря, делаем? Все согласятся, что мы тут, прежде всего, выбираем из всей сферы бытия некое одно, некое В, которое и начинаем сравнивать с А. Делаем мы это, очевидно, для того, чтобы лучше понять А, сделать его более определенным, *определить* его. Когда мы соберем все, что для вашего А существенно, и отбросим все, что для него несущественно, мы получим уже не просто какое-то неопределенное А, но — такое А, которое мы *узнали как именно А* и, узнавши, сказали: это А есть *именно А*; это А есть *не что иное, как именно А*. Разумеется, поскольку речь идет о самой структуре и сущности суждения<, > нас здесь совершенно не интересует не только то или иное качественное содержание этого А, но не интересует, в конце концов, и самое А. Ведь не А же само по себе создает нам всю стихию суждения. Оно как-то *входит* в суждение, но само по себе оно отнюдь его не образует. Что же тогда является тут *принципом самого суждения?* Что есть то, без чего не может осуществиться суждение?

Вместо «А есть В» мы получили «А есть А», или, точнее, «А есть *не что иное, как именно А*». Эти последние два суждения в более ясной форме показывают нам природу суждения. Так что же остается в суждении, если А, само по себе голое А, считается нами сейчас чем-то вторичным? Остается, очевидно<, > то, что словами выражено в виде: «*не что иное, как*». Что это такое? Прежде всего, тут мы

видим *«иное»*. Это значит, что для образования суждения необходимо *инобытие* в отношении того, о чем судят. Если я высказываю какое-нибудь самое примитивное суждение об А, то ясно, что для этого я уже должен выйти за пределы этого А, к такому предмету, который является инобытием в отношении данного А. Но если бы я *только* выходил за пределы этого А, то я, следовательно, совсем бы покинул это А. Желая составить суждение именно об А, я, выйдя за пределы А, *покинул бы* это А, оставил его в стороне. Можно ли при таких условиях сказать, что я составил суждение именно об А? Конечно, нет. Мой выход за пределы А должен быть таким, чтобы это не было просто уничтожением этого А, полным его забвением. Мой выход должен быть таким, чтобы я *определил* А. Только одна и единственная цель должна руководить всяким оперированием с инобытием нашего А: мы должны *определить* это А. Следовательно, хотя я и нашел какое-то *инобытие* к данному А, но я не могу остаться в сфере этого инобытия и только. Это было бы равносильно полной потере и забвению этого А. Перейдя в инобытие нашего А, я должен *вновь оттолкнуться от этого инобытия*. Перейдя в инобытие, т. е. в отрицание А, я должен теперь *отрицать самое отрицание*. Отрицая отрицание А, я тем самым *утверждаю* А. А мне как раз и нужно было для получения суждения *утвердить мое А*. Но тут есть и еще один момент. Перейдя в инобытие и оттолкнувшись вновь от этого инобытия, я должен все же помнить, что конечная моя цель, это — определение А и получение суждения о нем. Я должен знать *направление*, в котором я буду отталкиваться от инобытия. В нашей формуле это направление указано союзом *«как»*. «Как» указывает именно направление нашей мысли после того, как мы покинули инобытие. Итак, наша формула, т. е. самая структура суждения, нами раскрыта. *«Не что иное, как»*, — это значит: 1) суждение требует инобытия, или отрицания А, 2) отрицания этого отрицания и 3) определенность направления отрицания этого отрицания.

Что это значит? Нельзя ли выразить эту структуру суждения, этот необходимый и существенный принцип суждения как-нибудь проще и понятнее? Вспомнив в предложенную трехчленную формулу, мы замечаем, что каждый последующий ее член есть усиление предыдущего члена, т. е. инобытие, первый член, есть отрицание, второй член есть отрицание этого отрицания, и третий член есть некая направленность этого отрицания отрицания. Это дает возможность понимать основной принцип суждения как нечто единое, которое в своей максимальной насыщенности есть некая *сила одновременного утверждения и отрицания*. Этот принцип ни в каком случае не есть утверждение *просто* или отрицание *просто*, не есть он также и *объединение* того и другого. Принцип суждения есть такой смысл, такая смысловая направленность, которая *сразу и одновременно есть и утверждение и отрицание*, не будучи ни тем, ни другим в отдельности. Это — *сила, впервые порождающая самую возможность* утверждения и отрицания. Утверждение и отрицание надо взять как *полное и абсолютно неразличимое тождество*, а это тождество понять как некую силу, как некую *потенцию*, возможность, как некий смысловой заряд и смысловую направленность. *Это и будет то, что Николай*

Кузанский называет «не-иное». «Неиное», стало быть, есть та трехчленная формула, которую мы вывели (отрицание, отрицание отрицания и направленность, сила этого отрицания отрицания), данная как единый и даже единичный принцип.

4.*^[245]* Так я понимаю замечательное учение Николая Кузанского о «неином». Это то, что он считает раскрытием понятия *Бога*. Разумеется, с точки зрения религиозного сознания Николай Кузанский безусловно прав. Поскольку Бог мыслится как абсолютный принцип и первооснова всякого бытия и знания, Он должен быть первопринципом и всякого суждения. Первопринцип всякого суждения, конечно, не есть ни субъект, ни предикат, ни их связка. Взятые сами по себе, *в своей абсолютной изолированности*, и субъект, и предикат, и утверждение («есть») *ровно ни о каком суждении ничего не говорят*. Надо взять их как нечто единое и целое и притом как силу, как смысловую возможность, чтобы суждение могло образоваться. В этом Николай Кузанский совершенно прав, и его теория бесконечно совершеннее всяких теперешних ходовых и школьных теорий суждения. Но вот вопрос: есть ли это какое-нибудь доказательство бытия Божия? Я думаю, что ни Божество, ни вообще какой-нибудь действительный факт совершенно *недоказуем*. *Никакого факта нельзя ни доказать, ни опровергнуть*, если на это не уполномочивает реальный опыт. Нельзя доказать существования Бога, если нет у человека реального опыта, доставляющего ему то или иное религиозное знание. Равным образом, нельзя и *опровергнуть* бытие Божие, если у человека имеется реальное восприятие этого предмета. Что значит доказать или опровергнуть? Это значит воспользоваться мыслью, рассудком. Но может ли рассудок, один голый рассудок разобраться в действительности, если нет живого опыта этой действительности? Позитивисты и материалисты первые должны отвергнуть подобное превознесение рассудка над живым опытом. А раз так, то они же, именно они должны думать, что бытие Божие *логически неопровержимо* и что их отрицание Бога базируется вовсе не на логике и не науке (логиков и ученых, которые верят в Бога и ходят в церковь<, > — сколько угодно), но на их собственном опыте, на их личной вере. Никакой факт вообще, ни божественный, ни человеческий, неопровержим и недоказуем. Логика и наука исходят из *опыта*, который и заставляет принимать те или иные факты, божественные или человеческие. И разница между верующими, вернее, религиозными людьми, и атеистами только та, что они признают *разные факты*, причем факты, истинные для религиозного человека, являются ложными для атеистов, а факты, истинные для атеиста, являются ложными для религиозного. Но и тот и другой *логически* не уязвим. *Если* есть определенный опыт, религиозный или анерелигиозной, то получается определенная логическая система, в своем существе *совершенно одинаковая в обоих случаях*, хотя и получающая, конечно, ту или иную окраску в зависимости от сферы своего приложения.

Таким образом, применяя свое учение о неинном к религиозной области, Николай Кузанский совершенно прав, логически не отразим и вполне убедителен и основателен, но это ничего не говорит для атеистов, равно как и атеистические доказа-

[245] В машинопись цифра вписана от руки. — Е. Т.-Г.]

тельства несуществования Бога совершенно ничего не говорят для тех, кто имеет живой опыт религиозной действительности. С точки зрения жизни (а религия есть одна из форм жизни) логика и наука, со всеми их доказательствами и опровержениями, вообще есть дело маленькое. Жизнь движется по каким угодно законам, но только не по законам логики и науки. Рационалистические и «научные» доказательства, равно как и опровержение бытия Божия, есть плод *либерального* мировоззрения, т. е. мировоззрения, построенного на гипостазировании человеческого субъекта и его абстрактных (например, интеллектуальных) функций, — одного из самых тощих и пустых типов мировоззрения вообще.

5.*^[246]* Ознакомившись с основным содержанием трактата «О Неином», мы можем теперь и более точно зафиксировать его в определенной и краткой формуле. Что он вполне движется в русле платонической антично-средневековой диалектики, это ясно само собою. Можно только сказать, что этот трактат скуп на чисто мистические излияния, а больше придерживается логических конструкций. Из этих же последних он подчеркивает в общем платоническом понятии Единого момент *силы, становящейся возможности, методической потенции, смыслового устремления*. Другими словами, в неоплатонической концепции Единого Николай Кузанский подчеркивает *неокантианский момент*. В этом смысле я бы примкнул (если опустить детали) к общему пониманию учения Николая Кузанского о Боге, как его развивает *Г. Шварц*. По последнему²⁾^[247], Бог у Николая Кузанского есть *абсолютный дифференциал*. Это, мне кажется, очень удачное выражение для существа мысли Николая Кузанского. Не надо только приурочивать это учение всецело к новоевропейской традиции. Как я уже неоднократно показывал, инфинитезимальный метод, «метод бесконечно-малых», а равно и «гипотетизм» в форме Марбургского неокантианства вполне наличен в неоплатонической и даже в Платоновской мысли³⁾^[248]. Новость у Николая Кузанского заключается только в том, что, благодаря превалированию логики над мистикой, в нашем трактате получилась возможность говорить об этом «трансцендентальном» методе в более дифференцированном виде. Поэтому, здесь мы находимся как всецело еще в русле антично-средневековой диалектики, так и у *самого начала новоевропейского «трансцендентального» метода*, т. е. метода разыскания «условий возможности», или, в существе своем, метода бесконечно-малых.

Этот метод отягощен у Канта его метафизическим дуализмом и возведен до чисто диалектической методики у раннего Фихте. У Гегеля он также есть нечто

^[246] В машинопись цифра вписана от руки, при этом номер, обозначающий по центру страницы раздел 4, вычеркнут. — *Е. Т.-Г.*

²⁾^[247] Н. Schwarz. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Heidelb<erg>, 1913, <Teil> I <Von Heraklit bis Jakob Böhme>, <S.> 459—460.

³⁾^[248] [Текст сноски в машинописи отсутствует, но судя по работе «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О Неином”» должны быть сноски на лосевские книги: «Античный космос и современная наука» и «Очерки античного символизма и мифологии». — *Е. Т.-Г.*].

подчиненное диалектике. В чистом трансцендентально-логическом смысле его проводит Г. Коген и в особенности Г. Наторп**.*^[249]*

Говорить о всех этих аналогиях подробно мы, однако, не будем, а ограничимся только ориентированием Николая Кузанского на фоне антично-средневековой философии.

3. Общая формула этой системы мышления сравнительно с другими ее типами.*^[250]* **Именно, как можно было бы уточнить то наше чересчур общее утверждение, что Николай Кузанский примыкает к антично-средневековой традиции? И, если оставить в стороне менее существенное замечание о родстве внешней формы его мысли с средневековой, то как можно было бы точнее формулировать общее место его трактата «О Неином» в истории философии?

1.*^[251]* Николай Кузанский исходит из философии абсолютного духа, он — христианин. Стало быть, его Неиное уже тем самым *резко отличается* по своему стилю *от языческого неоплатонического Единого*. Неиное Николая Кузанского относится к буддийской Нирване так, как личность относится к неодошевленному телу, и к неоплатоническому Единому — так, как личность к живому телу. Далее, для Николая Кузанского *исключена также аналогия с арабско-еврейским типом*. Николай Кузанский стоит на почве *субстанциальной* самостоятельности личности Абсолюта, и ему чужды всякие формы какого-нибудь инобытийного абсолютизации. Неиное Николая Кузанского относится к арабскому Единому и к кабалистическому Не-нечто как свободно-духовная личность относится ко всякому безличию, претендующему заменить личность. Остаются, следовательно, для сравнения с Николаем Кузанским те четыре типа диалектики, которые мы формулировали в конце<, > и тип византийский. Здесь также вполне самоочевидно отсекается четвертый — «социалистический» — тип; и таким образом, речь может идти только о положении трактата Николая Кузанского в системе византизма, латинства, немецкой мистики и протестантизма. Формулировать точнее положение Николая Кузанского в окружении этих диалектических типов и должно быть нашей задачей.

2.*^[252]* Прежде всего, что такое трактат «О Неином» в сравнении с *византийским* типом диалектики? Несомненно, Николай Кузанский объединяется тут с Византией в отношении *утверждения субстанциально-самостоятельного бытия Абсолюта*, хотя всякий, кто сравнит трактат Николая Кузанского «О Неином» с

^[249] Здесь завершается второй фрагмент — черная машинопись, совпадающая с текстом работы «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О Неином”», следующее предложение вписано в машинопись от руки как переход к третьему фрагменту. — Е. Т.-Г.].

^[250] Отсюда начинается третий фрагмент, которому соответствует первый рукописный текст — на листах маленького формата, в рукописи цифры и название раздела отсутствуют; в машинописи примерно 1 см верхнего края первого листа срезан, цифра и название раздела вписано от руки, на полях помета: жирн<ым>! — Е. Т.-Г.].

^[251] Цифра вписана в машинопись вместо параграфа а). — Е. Т.-Г.].

^[252] Цифра вписана в машинопись вместо параграфа б). — Е. Т.-Г.].

«Божественными именами» Дионисия Ареопагита, непременно заметит прева-лирование у Николая Кузанского *чисто логических* интересов. Византийский тип, разумеется, рассуждал тоже очень много. Однако логическое рассуждение и построение отнюдь не является для него ни специфическим, ни просто характерным. Византия давала не рассуждение о мифе, но — *самый миф*; и диалектика ее есть не диалектическое рассуждение о Боге и Его действиях, но диалектика *самого* Бога и Его действий. Поэтому мы совершенно отчетливо видим на ареопагитиках, что тут диалектично не специально *построение* предмета, но диалектичен *самый предмет* этого построения. Это вполне соответствует духу византийской мистики. Профана весьма поражает отсутствие в византийской мистической литературе «описаний» внутреннего опыта подвижников. Там, где они есть, они отнюдь не занимают центрального места. Подвижнику здесь не только не важны его собственные переживания, но не важен себе и он сам. Ему важна только Слава Божия, недостойным служителем которой он себя почитает; и так как она не только сверхчеловечна, но и премирна, то она не переводима ни на какой человеческий язык. Бренные уста способны здесь только на некоторые, весьма отдаленные намеки. Совсем другое дело у Николая Кузанского. Тут мы видим затрату огромной логической мощи на осознание того, как действует Бог в человеке и что такое Бог. Это само по себе еще не превращает богословствования в чисто субъективистическое построение, ибо в Боге есть не только субстанция, но есть также и Логос, логическая сторона, которая не менее объективна, чем сама субстанция. Но все-таки ясно, что Николай Кузанский, продолжая вместе с Византией утверждать абсолютную божественную субстанцию, интересуется, главным образом, *логикой* этой субстанции. Предмет его *мысли* совсем другой, чем в византийской диалектике, хотя предмет его *целостного* устремления остается тем же самым.

3.*^[253]* Но что такое Николай Кузанский в отношении средневековой *латинской схоластики*? Католик и кардинал, Николай Кузанский, конечно, а priori не мог стоять особенно далеко от официального латинства. Тем не менее, его с большим трудом можно присоединить к традиции средневекового аристотелизма. Если вообще есть какая-нибудь разница в пределах Средних веков между аристотелизмом и платонизмом, то она в максимальной мере сказалась во взаимном отношении томизма и Николая Кузанского. Можно сказать, что *концепция Николая Кузанского в пределах латинства есть максимальный неоплатонизм*, т. е., прежде всего, диалектика. Что такое латинская «диалектика» и каково в ней место перво-принципа? Латинская «диалектика», видели мы, совсем не есть какая-нибудь диалектика (понимая под последней антиномико-синтетическую систему), но — чистейшая формальная логика и эристика. Перво-принцип в качестве совершенно специфической установки или отсутствует совершенно и теряется в сфере принципов просто (ярче всего — в томизме)<,> или же принимает очень и очень умеренные «неоплатонические» формы (как<,> например, Единое, Гундисалино-Уль-

^[253] Цифра вписана в машинопись вместо параграфа с). — Е. Т.-Г].

рихо-Дитриховского характера). У Николая Кузанского и диалектическая система антиномической синтетике и теория перво-принципа, абсолютно своеобразного по сравнению со всеми принципами, даны в самой резкой и отчетливой, в самой выразительной и интенсивной форме. Это — какое-то чистейшим образом данное *неоплатоническое латинство*. И тут нельзя не затрудниться, имея в виду все сказанное выше о природе латинства. Именно, невольно поднимается вопрос: как же возможно это соединение чистого неоплатонизма и латинства, если латинство как раз стоит на формально-логической позиции в отношении основного философского вопроса — о взаимоотношении субстанции и ее выражения? Да, эта трудность совершенно не устранима, если мы останемся при той исторической ориентировке Николая Кузанского, которая до сих пор у нас осуществляется. До сих пор мы знаем, что чистый неоплатонизм, который на христианской почве может быть только византийским типом диалектики, совершенно не совместим ни с каким чистым же латинством. Но это противоречие падает, как только мы уясним себе отношение Николая Кузанского к «немецкой мистике».

4.*^[254]* Совпадение с «немецкой мистикой» и на первый и на последний взгляд — огромное. Обычно прежде всего указывают на учение о непосредственном общении человека с Абсолютом, о непознаваемости Абсолюта и т. д. и т. д. Я уже указал, что в подобных учениях совершенно нет ничего типического и специфического. Непознаваема буддийская Нирвана, непознаваемо платоническое Единое, непознаваем каббалистический Эн-Соф. Дело не в этом. И тут у Николая Кузанского не больше совпадения с немецкой мистикой, чем с буддизмом и эллинизмом. А дело в том, что существует и *типическое* сходство обоих типов диалектики. Немец Николай Кузанский в этом отношении, действительно, оказался представителем немецкой мистики. И в чем же дело? Николай Кузанский, как и немецкие мистики, *превращает Абсолют в нечто человечески востимое, субъективно обозримое*, пусть хотя бы в экстазе, в церковной и святоотеческой мистике. Но только тут же выясняется и значительное расхождение с немецкой мистикой. В то время как последняя хочет обнять Абсолют в *выразительно-субстанциальном смысле*, т. е. обнять его в жизни, в чувстве, в волевом устремлении, *Николай Кузанский хочет обнять Абсолют в логике, в понятии, в суждении*. Он хочет дать *логическое определение* Бога.

5.*^[255]* Два недоуменных вопроса могут тут подняться. — Во-первых, скажут, что всякая мистика есть та или иная организация цельного человеческого существа (включая ум, чувство и волю), ибо всякая мистика претендует захватить всего человека целиком, и что поэтому данный момент не может отделить Николая Кузанского ни от немецкой мистики, ни от латинства или византизма, ни от прочих мистико-диалектических типов. На это нужно ответить следующим образом. Конечно, момент целокупно-жизненной организации присутствует в каж-

^[254] Цифра вписана в машинопись вместо параграфа d). — Е. Т.-Г].

^[255] Цифра вписана в машинопись вместо параграфа e). — Е. Т.-Г].

дом типе, но весь вопрос в том, как данный тип понимает эту организацию. Если момент субъективной организованности мы выдвинули как специфическую черту немецкой мистики, то это не потому, что данная черта содержится во всяком типе, но потому, что здесь субъективная организованность *соизмерима с Абсолютом*. Византийская мистическая диалектика также построена на субъективной организованности молящегося подвижника. Однако здесь эта субъективная организованность, даже взятая на последней высоте человеческого достижения, *совершенно несоизмерима с утверждаемым тут Абсолютом*. Никакое чувство, никакая мысль, никакое волевое устремление, никакая организация целокупной личности человека не может тут сравниться с Абсолютом и не может Его вместить, хотя бы даже, на высоте монашеского подвига, человек и являлся вместилищем только одной божественной благодати и больше ничего другого. Немецкие мистики воспринимают человеческую личность как соизмеримую с Богом; и потому это — резко своеобразный диалектический тип, хотя учения о непознаваемости, об экстазе, о восхождении и т. д. и являются тут формально общими со всякой другой мистикой. *Николай Кузанский тоже стоит на этой точке зрения*; и данное обстоятельство, как мы сейчас видим, нисколько не мешает его учениям об этих же самых, формально-общих для всякой мистической диалектики предметах.

Во-вторых, могут спросить: почему Николая Кузанского мы записываем в немецкий тип на том только основании, что у него на первом плане логика, в то время как логика (и даже диалектика) на первом плане и в греческом типе, а недиалектическая логика на первом плане и в западном латинстве? Тут нужно иметь в виду, что логика (и диалектика) сами по себе совершенно нейтральны в отношении мистического опыта. Любой опыт, любая мистика могут быть обработаны логически и диалектически. И наличие сильной и мощной диалектики*^[256]* не только не противоречит никакой мистике, но, наоборот, является показателем зрелости*^[257]* мистического сознания. Так, по крайней мере, свидетельствует история. Дело не в диалектике, а опять-таки *в ее типе, в ее стиливых признаках*. Присматриваясь к ходу рассуждений Николая Кузанского в трактате «О Неином», мы замечаем, что это есть *не диалектика Божества Самого по Себе, но диалектика суждения о Божестве*. В то время как в греческом неоплатонизме логическая структура вытекает из недр самого Перво-единого и диалектика является диалектикой абсолютно-самостоятельного саморазвертывания Единого; в то время как в византийской мистике Абсолют поставлен выше всякого логического осознания, хотя и у язычников и у византийцев всякая логика и диалектика должны принципиально иметь только божественное, а не иное какое-нибудь содержание; — у Николая Кузанского ставится вопрос об *определении* Божества, или о *Божестве как о логическом определении*. Есть много охотников также и Гегеля ставить в одну плоскость с антично-средневековой диалектикой, тем более что к этому был склонен и сам Гегель.

^[256] В рукописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

^[257] В машинописи: цельности. — Е. Т.-Г.].

Тем не менее простое историческое чутье должно нам сказать, что, при всем тождестве общемировой диалектики, гегельянство не соизмеримо ни с платонизмом, ни с аристотелизмом, ни с неоплатонизмом. И, хотя Гегель не есть ни метафизик, ни субъективист, ни индивидуалист, все равно тип его диалектики есть не античный и не средневековый, но *чисто европейский*. Гегель все равно остается в основе своей и субъективистом и индивидуалистом (и, следовательно, метафизиком) по одному тому, что Абсолют является для него *человечески обозримым, логически выразимым, субъективно-понимаемым предметом*. Существуют ведь не только те грубые и, я бы сказал, вульгарные типы субъективистической метафизики, которые мы находим, например, в картезианстве, лейбницианстве, Спинозизме или в берклезанстве*^[258]*. У Гегеля — более тонкий рационализм. Но он-то и делает его европейским мыслителем Нового времени и навсегда отрывает от антично-средневековой почвы. Николай Кузанский *есть подлинное начало этого новоевропейского логизирования Абсолюта*; и в нем уже заключены зародыши решительно всех типов европейского рационализма.

6.*^[259]* Интересно, что только сейчас мы можем усвоить себе удивительное своеобразие антично-средневекового типа диалектики и, в особенности, как его кульминации, — византизма. Византийский тип диалектики исходит из первопринципа, который *совершенно сверх-логичен, т. е. абсолютно непонимаем, неуловиваем, абсолютно неприкосновенен*. Всякая малейшая его познаваемость уже лишила бы его присущей ему абсолютности. Византия — культура *абсолютного эмпиризма, абсолютной веры, абсолютного откровения*. Предмет ее веры не только не доказуем, но даже и непонимаем; даже *неизвестно, что это такое*. Такова чистота абсолютности откровения, оказавшаяся не под силу уже латинству, не говоря уже о немецкой мистике или протестантизме. Латинство не могло понять, как это критерием Абсолюта является сам Абсолют. Усомнившись в этом, оно нашло выход в том, что утвердило *Церковь* в качестве критерия*^[260]* Абсолюта. Протестантизм нашел критерий Абсолюта в человеческой личности. Только Византия стояла на том, что Абсолют Сам Себя удостоверяет, Сам Себя доказует и показывает и что никакое тварное усилие не может ни доказать, ни показать Абсолюта. Тут погрешимы все, и миряне, и клир, и патриарх, и даже собор (поскольку бывали «разбойничьи» соборы). Нет тут совершенно никаких формальных критериев, никаких ссылок на чью бы то ни было непогрешимость, на большинство голосов, на тексты*^[261]*, каноны и пр<очее>. Николай Кузанский — подлинное начало той философии, которая критерием Абсолюта признает *логику*, т. е. чисто человеческую, и притом весьма дифференцированно человеческую функцию.

^[258] Рукописный вариант: «спинозизме, локкианстве, берклезанстве или вольфианстве» — в машинописи отредактирован. — Е. Т.-Г.].

^[259] Цифра вписана в машинопись вместо параграфа f). — Е. Т.-Г.].

^[260] Рукописный вариант: «как критерий» — в машинописи отредактирован. — Е. Т.-Г.].

^[261] Слово вписано в машинопись. — Е. Т.-Г.].

Тем не менее *Николай Кузанский отнюдь не есть протестантский философ*, и уяснением этого отношения его к протестантизму завершится наше историческое ориентирование его трактата «О Неинном». В самом деле, можно ли сказать, что *он превращает Абсолют в логическое понятие*, подобно тому, как это мы находим в протестантизме? Есть ли для него Бог — только трансцендентальная, регулятивная идея, как для Канта, который впервые с окончательной ясностью философски формулировал самую основу всего протестантского вероучения? *Нет, это не так*. Бог остается для него субстанцией. Субстанциальная самостоятельность остается для него совершенно нетронутой, и тут он — настоящий католик. Однако и для Экгарта, видели мы, божественная субстанция остается нетронутой. И можно прямо сказать, что у Николая Кузанского абсолютная данность Абсолюта деформируется отнюдь не в направлении латинства, но в направлении именно*^[262]* немецкой мистики. Это есть*^[263]* именно немецкая мистика, *интеллектуально модифицированный Экгарт*. Тут еще далеко до субъективизма Лютера (хотя Лютер, как известно, с любовью относился к «Theologia deutsch» и даже впервые издал ее). И эта абсолютизация божественной субстанции заставляет Николая Кузанского *совершенно по-византийски* утверждать, что малейшее мыслительное прикосновение к Абсолюту есть уже отсутствие прикосновения к Нему *как к Нему*, что никакое высказывание не может ни в какой мере быть объективно значимым для Абсолюта. Тут действует у Николая Кузанского, несомненно, старая антично-средневековая традиция.

7.*^[264]* Теперь мы можем ответить и на вопрос, почему у Николая Кузанского случился такой тесный синтез византийского неоплатонизма и латинства. *Этот синтез возник благодаря логическому монизму Николая Кузанского*. Почему настоящая диалектика была невозможна в чистом латинстве? Потому, что тут в Абсолют вносилась субординация и своеобразный дуализм двух несравнимых между собою сфер. У Николая Кузанского, поскольку Абсолют берется здесь только с логической стороны, вновь получилась возможность монизма, а отсюда и — диалектики. Николай Кузанский оставил Абсолют в полной субстанциальной нетронутости; всю же логическую сферу, относящуюся к Нему, он стал трактовать как нечто цельное и единое. Поэтому сюда включил он и тот апофатизм, который содержится во всякой диалектике (не больше того), так что неоплатоническая диалектика оказалась вполне совместимой с латинским аристотелистским дуализмом. Ясно и то, что<,> уничтоживши дуализм латинского Filioque в сфере Абсолюта, он *перенес его на новую сферу, на сферу взаимоотношения субъекта и объекта*, подобно тому, как Фихте, введением своего «Я», уничтожил Кантовский дуализм «вещи-в-себе» и «явления», но построил новый дуализм между стихией «Я» и прочим бытием (каковой дуализм потом и преодолевался Шеллингом в эпоху ***натур-

^[262] Слово вписано в машинопись. — Е. Т.-Г.].

^[263] Слово вписано в машинопись. — Е. Т.-Г.].

^[264] Цифра вписана в машинопись вместо параграфа g). — Е. Т.-Г.].

философии и философии тождества). Однако, дуализм Николая Кузанского есть основной новоевропейский дуализм, которым означена вся европейская философия; и избыть его можно только или «феодальными» или «социалистическими» методами***. *^[265]*

Впрочем, в отличие от всей европейской философии до немецкого идеализма, Николай Кузанский отнюдь не остался на почве этого дуализма. Уже с самого начала этот дуализм был у него не просто онтологической концепцией. Это — тот чисто кантианский, вернее — *неокантианский* дуализм, который требует отличения*^[266]* от бытия всей его чисто логической стороны. Что тут могло бы быть синтезом? При чисто*^[267]* онтологическом дуализме синтезом было бы новое объединение и слияние расколовшихся форм бытия. Здесь же требуется объединение *логического знания* и бытия, *понятия* и бытия, *суждения* и бытия, т. е. требуется такое знание, такое понятие, такое суждение, *которое бы по своему содержанию вместило в себя и все бытие*. Другими словами, трансцендентально-гипотетический метод должен стать, не теряя своей смысловой чистоты, *наглядно-символическим* методом. «Hypothesis» должна превратиться, как у теперешних неокантианцев, в «Gesicht», в *лик*, в зримый символ*^[268]. Находим ли мы у Николая Кузанского подобную концепцию? Несомненно. Это — одно из его центральных учений вообще. Классическим и общеизвестным сочинением на эту тему является «De docta ignorantia», где основой этого символизма является синтез «scire» и «ignorare» (I 1) и так называемый «математический» метод доказательства (I 11—17), конструирующий понятия как умозрительную видимость и переходящий далее (II 6—13) в символически-онтологическую конструкцию вселенной. Говорить об этом подробно, однако, не входит в задачу моего очерка.

8.*^[269]* Итак, делая последнее резюме историко-философского места трактата «О Неинном» и давая формулу, мы можем сказать так.

1) Николай Кузанский дает учение о субстанциальной самостоятельности Абсолюта, и в этом напряженном апофатизме он вполне совпадает с *византийской* традицией, основанной на Дионисии Ареопагите. Он, однако, резко отличается от нее тем, что тут у него дана по преимуществу *логика* апофатически понимаемого Абсолюта.

^[265] Здесь завершается первый рукописный текст на листах маленького формата. Далее следует второй рукописный текст, выполненный на листах большого формата. Выделенный тремя астерисками (***) фрагмент совпадает с четырьмя машинописными строками, напечатанными на первом листе второго рукописного текста. — *Е. Т.-Г.*

^[266] В машинописи исправлено карандашом на: отвращения. — *Е. Т.-Г.*

^[267] В машинописи: чистом. — *Е. Т.-Г.*

^{x[268]} Другими словами, кантианство должно перейти в романтизм (как это и было фактически и в конце XVIII в., от Канта к Шеллингу и иенским романтикам, и в конце XIX в., от неокантианства к символизму и декадентству<)>* [сноска вписана в машинопись. — *Е. Т.-Г.*].

^[269] Цифра вписана в машинопись вместо параграфа h). — *Е. Т.-Г.*

2) Николай Кузанский, далее, совпадает с западным латинством в своем церковном имманентизме, резко отличаясь от него тем, что у него не просто логика Абсолюта, но именно *диалектическая* логика Абсолюта.

3) Николай Кузанский совпадает с немецкой мистикой в высокой оценке субъективных возможностей человека и его неуклонного стремления к Абсолюту; и отличается тем, что в этом субъекте выдвигает на первый план *интеллектуальную* сторону, в результате чего эта диалектика Абсолюта получает логически-становящийся, или *трансцендентальный*<, > характер.

4) Наконец, Николай Кузанский имеет нечто схожее и с протестантским типом мышления, поскольку ему принадлежит защита прав человеческой личности и попытка рационализировать церковное учение; однако, он самым резким образом расходится с протестантской философией, так как субстанциальная природа Божества остается у него совершенно нетронутой и даже обоснованной.

Учение трактата «О Неином» есть, таким образом, 1) логика апофатического абсолютного, 2) его диалектика, 3) трансцендентальное учение о нем и 4) обоснование его субстанциальности, т. е. — *диалектика апофатического абсолютного, трансцендентально обосновывающая его субстанциальную реальность*.

4. «О просвещенном неведении»*^[270]* Как сказано выше, Николай Кузанский не сразу выработал это учение, которое, можно сказать, возглавило собою всю европейскую историю трансцендентального метода. В известном трактате «О просвещенном неведении»^[271]* он стоит гораздо ближе к тому средневековому «неоплатонизму», многочисленные образцы^[272]* которого мы встречали выше. *Дадим несколько переводов из этого трактата на интересующую нас тему^[273]*.

1. «I 4. ^[274]* АБСОЛЮТНЫЙ МАКСИМУМ МЫСЛИТСЯ НЕПОНИМАЕМО, С ЧЕМ СОВПАДАЕТ МИНИМУМ¹⁹⁶⁾[275]. Максимум, больше чего не

^[270] В рукописи: 3. История учения о «Неином» в других сочинениях Николая Кузанского; в машинописи все это вычеркнуто, название раздела изменено, перед началом раздела большой пробел на четверть страницы перечеркнут чернилами крест-накрест; на полях рядом с заголовком: жирн<ым>! — Е. Т.-Г.].

^[271] В рукописи название трактата дано по-латински. — Е. Т.-Г.].

^[272] В машинописи: образы. — Е. Т.-Г.].

^[273] В рукописи: Прежде чем коснуться самого понятия Неиного, я позволю себе кратко коснуться других сочинений Николая Кузанского и, прежде всего, перевести с латинского две главы из «De docta ignorantia». — Е. Т.-Г.].

^[274] В машинописи пометы на полях, указывающие на характер шрифта: простым! жирн<ым>! более мелк<ий> шр<ифт>!; указанный в рукописи номер сноски 194 впечатан, вычеркнут и исправлен всюду на 196. — Е. Т.-Г.].

¹⁹⁶⁾^[275] Сюда можно привести рассуждение в «De mente» (цитата приведена в изд<ании> *N<icolò> Cusano, Della docta ignorantia, <Testo latino con note> di P. Rotta. Bari. 1913* [в машинописи вместо названия: ук<азанном> выше на стр. — Е. Т.-Г.]): «Абсолютный первообраз [exemplar], который не принимает больше или меньше (ибо он есть точность и истина), не может быть ни больше, ни меньше. В самом деле, то, что не может быть меньше, мы называем минимум; оно —

может быть, так как он просто и абсолютно больше, чем может быть нами воспринимается (ибо он — бесконечная истина), мы достигаем не иначе, как непонимаемо. Ибо, вследствие того, что он не из природы тех [вещей], которые допускают исходящее и исхождение, он — выше всего того, что нами может быть представлено. Ведь все, что ни воспринимается чувством, рассудком или умом, так взаимно различается внутри себя, что между этими [частями] нет никакого четкого равенства. Следовательно, максимальное равенство, которое не является иным или различным в отношении чего-нибудь, исключает всякий ум. Поэтому Максимум, в абсолютном смысле (absolute)*^[276], будучи всем тем, что [вообще] может быть, существует целиком актуально (in actu); и как не может он быть больше, на том же основании не может он быть и меньше, ибо он есть все то, что [вообще] может быть. Минимум же есть то, меньше чего не может быть. И так как Максимум — такого рода, то очевидно, что *Минимум совпадает с Максимумом*.

Это может стать тебе яснее, если ты сведешь Максимум и Минимум к количеству. В самом деле, максимальное количество — максимально велико; минимальное количество <—> максимально мало. Стало быть, если ты отделишь Максимум и Минимум от количества, мысленно удаляя большое и малое, ты ясно увидишь, что Максимум и Минимум совпадают. Ибо Максимум оказывается таким же образом преувеличенным, как преувеличен и Минимум. Следовательно, абсолютное количество не более максимально, чем минимально, так как Минимум и Максимум в нем совпадают. Ведь противоположности допускают исходящее и исхождение только в этих [т. е. конкретных вещах] и, различаясь в этом, они совпадают. Но это совершенно не применимо к абсолютному Максимуму, так как он выше всякой противоположности.

Поэтому, раз Максимум в абсолютном смысле есть всё в абсолютном смысле актуально <e> (actu), что [только] может быть, и настолько лишен всякой противоположности, что Максимум и Минимум совпадают, то одинаковым образом он пребывает и *выше всякого утверждения и отрицания*. И все то, что мыслится существующим, не больше есть, чем не есть; и все то, что мыслится не существующим¹⁹⁷⁾^[277], не больше не есть, чем есть. Однако, так существует то, что есть

максимально мало. То же, что не может быть больше, и это — максимально велико. Итак, отдели максимальность (maximitatem) от максимально-малого и максимально-большого, чтобы видеть саму максимальность в себе, не сокращенную в малом или большом, и — ты таким образом увидишь абсолютную максимальность раньше большого и малого, так что она [уже] не в состоянии быть больше или меньше, но она есть максимум, с которым совпадает минимум». Из «De Possess» (Opera, <р.> 251): «Следовательно, если Бог велик величиною, которая есть то, что *может* быть, что не может быть больше и не может быть меньше, то в этом случае Бог есть величина, одновременно максимальная и минимальная, которую нужно называть не иначе, как бесконечною и неделимою, которая есть истина и мера всякой конечной величины».

^[276] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

¹⁹⁷⁾^[277] Ср. из «De Possess» (Opera, 256): «Когда ты фиксируешь в Боге небытие, ты находишь, что Он есть Бытие-Возможность (Possess), потому что если с возможностью действовать совпадает небытие, то во всяком случае оно совпадает с возможностью становиться». [В рукописи номер сноски 195. — Е. Т.-Г.].

все; и так существует все, что есть ничто. И так максимально то, что является им минимально. Ибо сказать: “Бог, Который есть сама абсолютная максимальность, есть свет” значит не иное, чем так: “Бог есть максимально свет, который есть свет минимально”. Ибо абсолютная максимальность иначе не была бы всем возможным актуально (actu), если бы она не была бесконечной границей всего и ничем не ограничиваемой из всего, — как мы дальше, по милости Божией, объясним это в последующем.

Это превосходит всякий наш ум, не могущий в своем принципе объединять противоречивое путем рассудка (так как мы двигаемся по тому, что известно нам по самой своей природе), который, падая вдали от этой бесконечной мощи, не в силах сразу связать само противоречивое, находящееся*^[278]* на бесконечном расстоянии. Следовательно, мы видим, что абсолютная максимальность, невоспринимаемо превыше всякого движения рассудка, *бесконечна*, чему ничто не противопоставляется и с чем совпадает Минимум. Максимум же и Минимум, как они берутся в этой книге, существуют в качестве трансцендентных (transcendentes) терминов абсолютного обозначения, так что в своей простоте они обнимают абсолютное все, превыше всякого сведения к количеству массы или силы.

И 5. МАКСИМУМ ЕСТЬ ОДНО. Из этого яснейшим образом обнаруживается, что Максимум абсолютно непонимаемо умен (intelligibile) и неизменно именуем, как об этом мы ниже разоведем более ясное учение. Нет ничего именуемого, больше или меньше чего не могло бы быть дано, так как движением рассудок ему приписываются имена, допускающие исключаяющее и исключенное. И так как все существует тем лучшим способом, каким оно может быть, то в этом случае множество сущего не может существовать без числа. Ибо с удалением числа прекращается различение вещей, порядок, пропорция, гармония и даже само множество сущего. Если само число было бы бесконечно (откуда в этом случае оно было бы максимально в смысле акта, и с ним совпал бы Минимум), то одинаковым образом прекратилось бы и все, о чем только что говорилось. Ибо быть бесконечным числом и быть минимальным — приходит к одному и тому же. Следовательно, если, восходя в числах, приходиться в смысле акта (actu)*^[279]* к Максимуму (ибо число — конечно), то не приходят, однако, к Максимуму, больше которого нельзя быть (ибо он был бы бесконечен). Поэтому очевидно, что восхождение числа конечно в смысле акта и что оно будет в потенции относительно другого, хотя одинаковым образом бывает с числом и в нисхождении, так что, если актуально (actu) дано какое бы то ни было малое число, всегда при этом путем вычитания должно быть дано меньшее, как и в восхождении — путем прибавления — большее, до тех пор тождественное. Ибо не существовало бы никакого различения вещей, порядка, множества не находилось бы в числах ни исключаяющего и исключенного, и даже само число отсутствовало бы.

^[278] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

^[279] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

По этой причине необходимо в числе приходить к Минимуму, *меньше которого* [уже ничего] *не может быть*, каковым является *единство* (unitas). И так как в смысле единства не может существовать меньшее, то *единство и будет просто Минимумом*, который совпадает с Максимумом только что показанным способом. *Единство же не может быть числом*, так как число, допуская исключаящее, ни в каком случае не может быть ни просто Минимумом, ни Максимумом, но оно есть *принцип* [начало] *всякого числа*, ибо оно — Минимум, и *конец* всякого числа, ибо оно — Максимум. Следовательно, абсолютное единство, чему ничто не противопоставляется, является само абсолютной максимальностью, которая есть Бог благословенный*^[280]. Это единство, будучи максимальным, не умножаемо, так как она есть [уже] все то, что [только] может быть. Поэтому, само оно не может стать числом. Заметь, что числом мы приведены к тому, чтобы понимать, что абсолютное единство ближе подходит к неименованному Богу, что Бог таким образом един, что Он есть актуально (actu) все то, что может существовать. По этой причине само единство не принимает “больше” или “меньше” и не умножаемо. Значит, Божество есть единство бесконечное. Кто сказал: “Слушай, Израиль, Бог твой един” (Второз. VI 3) и “Один есть Учитель и Отец вам на небесах” (Матф. XXIII 8—9), тот, следовательно, ничего не мог сказать более истинного. Кто сказал бы, что существует много богов, тот потому совершенно ошибочно утверждал бы, что не существует ни Бога, ни чего-нибудь [вообще] из всех [вещей] вселенной, — как будет показано в последующем. Ибо как число, которое есть сущее разума, образованное нашим сравнивающим различием, необходимо предполагает единство в качестве такого принципа числа, что без него не возможно и быть числу, [точно] так же множества вещей, нисходящие из этого бесконечного единства, таким образом относятся к нему, что не могут без него [и] существовать. Ибо как они были бы без бытия? Единство же есть *абсолютная сущность* (entitas), как мы увидим позже».

Основная мысль этих двух глав из «Просвещенного неведения» заключается в том, что всё, абсолютное всё, т. е. такое всё, которое действительно исчерпывает всё, уже тем самым не может быть *больше*, и что максимально малое, из которого исключено решительно всё, тем самым уже не может быть меньше, и что, наконец, это приводит к *полному тождеству Максимиума и Минимиума*, ибо то и другое оказывается вполне *вне всякой величины*. Это же есть, кроме того, и *единство*, — однако, не количественное и внутри себя различное, но *абсолютное*. Это абсолютное единство еще и абсолютно *актуально*. Оно резко отличается от простой бесконечной увеличиваемости или уменьшаемости, т. е. от всякой только потенциальной бесконечности. *Единое есть актуальная бесконечность как принцип числа, т. е. как принцип всякого разумного различия*.

2. Этим можно было бы и ограничиться в изложении основной мысли «Просвещенного неведения», оставляя прочее на долю уже специального исследования. Однако намерение дать более или менее точную локализацию трактата «О Неи-

^[280] В машинописи слово частично вписано, в рукописи: благохвальный. — Е. Т.-Г.].

ном» заставляет несколько детализировать только что высказанную формулу. Именно, установивши этот общий принцип максимально-минимальной бесконечности, Николай Кузанский дает его внутреннюю структуру. Эта структура сводится, прежде всего, к установлению *триединой вечности*.

«**І 7. О триединой вечности.** Не было никогда ни одной нации*^[281]*, которая бы не почитала Бога и максимально абсолютно не веровала в Него. Мы нашли, что Марк Варрон*^[282]* в книгах “Древности” заметил, что сисенний* [Sissennii. — О. Б.] больше всего почитали единство. Пифагор же, муж славнейший в свое время по нерушимости своего авторитета, построил это единство как тройное. Следуя его истине и вознося ум выше, мы [так] скажем к предыдущему. Никто не сомневается, что все, предшествующее инаковости (*alteritatem*), *вечно*, так как вечность есть то же, что и неизменяемость, а все, по природе превосходящее изменяемость, неизменно, почему и вечно. Инаковость же состоит из *одного и другого*, почему инаковость, как и число, *позже* единства¹⁹⁸⁾[283]. Следовательно, единство по природе раньше инаковости; и так как оно по природе предшествует ей, *она есть единство вечное*.

Далее, всякое неравенство состоит из равного и выходящего [за пределы равного]. Следовательно, неравенство по природе позже равенства, что может быть весьма основательно доказано при помощи выводов [силлогизмов]*^[284]*. Действительно, всякое неравенство разрешается в равенство, ибо равное существует между большим и меньшим. Следовательно, если уменьшить большее, оно станет равным; а если оно будет меньше, то уменьши остальное большее, и получится — равное. И это ты можешь также делать до тех пор, пока не придешь, путем уменьшения, к простому. Ясно, следовательно, всякое неравенство,

^[281] В машинописи ошибочно: науки. — Е. Т.-Г.].

^[282] В тексте: Минар. — О. Б.].

¹⁹⁸⁾[283] Ради позднейшей параллели можно привести из II-ой кн<иги> «De ludo globi» (Op<era, p.> 229): «Бог все творит также инобытийным, изменчивым и разрушимым. Однако, Он не создает инобытие, изменчивость и разрушимость, так как Сам Он — бытийственность (*entitas*) и создает не уничтожение, но бытие. То же обстоятельство, что вещи уничтожаются и инаковствуют (*alterentur*), они имеют не от Создающего, но так случается. Бог есть действующая причина материи, не лишения или недостаточности, но полноты или возможности, за которыми следует недостаточность, так, что полнота не существует без недостаточности, существующей случайно. Следовательно, зло, возможность грешить, смерть и инаковость не есть создания Бога, который есть бытийственность. Поэтому, относительно сущности всякой вещи не может существовать инаковости, так как в последней нет бытийственности и ее нет в самой бытийственности. И нет инаковости относительно сущности двойки, хотя от того, что есть двойка, случается, что наличествует инаковость. Ибо подобным же образом горох, брошенный прямо на пол одним движением руки, получает такое состояние, что ни одна горошинка не двигается и не останавливается одинаково с другой и образующая все разные места и движения, причем эта инаковость и изменение зависит не от того, кто бросает все одинаково сразу, но от случайности, так как им невозможно двигаться одинаково или двигаться в одном и том же месте». [В рукописи здесь и далее постраничная нумерация сносок. — Е. Т.-Г.].

^[284] Слово вписано в машинопись. — Е. Т.-Г.].

при условии уменьшения, приходит к равенству. Равенство поэтому по природе предшествует неравенству, но неравенство и инаковость существуют по природе одновременно. Ибо где неравенство, там по необходимости инаковость, и наоборот, так как инаковость будет между двумя в отношении к меньшему. Они же в отношении к одному из них образуют двойство, откуда и появится неравенство. Стало быть, инаковость и неравенство будут по природе одновременно, в особенности когда двойка есть первая инаковость и первое неравенство. Но доказано, что равенство по природе предшествует неравенству, а потому и инаковости. Следовательно, *равенство вечно*.

Далее, если были две причины, из которых одна раньше другой, то и действие предыдущей будет по природе раньше действия последующей. Но единство есть или связь или причина связи, ибо что-нибудь называется связанным потому, что оно одновременно объединено. Двойка также есть или деление или причина деления. Ведь двойка есть первое деление. Следовательно, если единство есть причина связи, двойка же причина деления, то, выходит, как единство по природе раньше двойки, так и связь по природе раньше деления. Но деление и инаковость существуют по природе одновременно, почему и связь, как единство, вечно, поскольку^[285]* она раньше инаковости. Следовательно, доказано, почему само единство вечно и равенство вечно и одновременно связь — вечно. Но множественного вечно не может существовать. Действительно, если может существовать множественное вечно, то тогда, поскольку^[286]* единство предшествует всякой множественности, нечто оказалось бы по природе раньше вечности, что — невозможно. Кроме того, если множественное было бы вечно, то таким образом существовало бы какое-то вечно, которое не есть вечно, так как оно не было бы совершенным. А так как это невозможно, то отсюда — множественное вечно не может существовать. Но так как единство вечно, равенство вечно, и — одновременно связь, то отсюда *единство, равенство и связь суть одно*. И это есть то^[287]* тройное единство¹⁹⁹⁾[288], которое учил почитать Пифагор, первый из всех философов, украшение Италии и Греции. Но присоединим еще нечто более выразительное о рождении равенства от единства.

^[285] Изначально и в рукописи, и в машинописи было: так как. — *Е. Т.-Г.*

^[286] Изначально и в рукописи, и в машинописи было: так как. — *Е. Т.-Г.*

^[287] В машинописи указательное местоимение пропущено. — *Е. Т.-Г.*

¹⁹⁹⁾[288] Эта диалектика троичности у Николая Кузанского попадает довольно часто. Ср. «О конъект<урах>» II, 118; «Об уме», гл. 11, 165* [в рукописи: De coniecturis>. II, p. 118, De mente s. 11, p. 165. — *Е. Т.-Г.*] (posse fieri, posse facere, nexus). «De Possesse», p. 260: «Без потенции, акта и связи того и другого не может существовать ничто. Действительно, если что-нибудь из этого будет отсутствовать, оно не будет существовать. Ибо как оно было бы, если бы не могло бы быть? И как оно было бы, если бы оно не существовало бы в смысле акта (actu)* [в машинописи слово пропущено. — *Е. Т.-Г.*], если бытие есть акт? И если оно могло бы быть и не было бы, то как оно было бы? Следовательно, необходимо, чтобы связь того и другого была и могла быть и была бы в смысле акта связью. [Все это] не есть разное, так как оно относится к одной и той же сущности, образуя только одно и тождественное». Ср. «Об охоте за муд<ростью>» 21—26* [в рукописи: De ven<atione> sap<ientiae> 21—26. — *Е. Т.-Г.*].

18. О вечном рождении. Покажем теперь кратчайшим образом, что от *единства* рождается *равенство*, *связь* же происходит от единства и от равенства единства. Единство называется как бы онтичность (*ontitas*) от греческого слова ὄν, которое по-латыни говорится “ens”, и есть единство — бытийственность (*entitas*). Ибо Бог есть сама бытийственность вещей, так как Он есть форма бытия (*essendi*), почему и — бытийственность. Равенство же единства — как бы равенство бытийственности, т. е. равенство бытия или существования. *Равенство же бытия есть то, что в вещи существует не больше и не меньше, нисколько не выше, нисколько не ниже.* Действительно, если оно в вещи — больше, оно — странно; если же — меньше, то и не происходит рождения равенства от единства. Это ясно понимается, если обратить внимание на то, что такое рождение. Рождение единства есть повторение, или умножение<,> одной и той же природы, происходящее от Отца к Сыну. И это рождение находится, конечно, в одних преходящих вещах. Рождение же единства от единства есть *единое* повторение единства, т. е. одновременно [тоже] *единство*. Если я умножу единство дважды или трижды или далее, то единство уже создает из себя другое как двойку или тройку или иное число. Единство же, повторенное одновременно, рождает только равенство единства, что может быть понято не иначе, как то, что единство рождает единство же. И это рождение, разумеется, вечно.

19. О вечной эманации (*processione*) связи. Как рождение единства от единства есть единое повторение единства, так эманация от них обоих есть повторение повторения этого единства или, если предпочитаешь [так] сказать, объединение единства и равенства самого единства. Говорят же об эманации как о некоем *распространении* от единого к другому, почему, когда существует два равных, то распространяется от одного к другому как бы некое равенство, как-то объединяющее и связывающее. Следовательно, по справедливости говорится, что связь происходит из единства и равенства единства, так как не существует же связь только единого, но единство происходит из единства равенству и из равенства единства к единению. Поэтому, справедливо говорят, что она происходит из того и другого на том основании, что она как бы распространяется от одного к другому.

Но мы не говорим ни того, что связь рождается от единства, ни того, что — от равенства единства, так как она не появляется из единства ни через повторение, ни через умножение. И хотя из единства рождается равенство единства и из обоих происходит связь, все-таки единство, равенство и связь<,> происходящая из того и другого, *едины и тождественны*, как если бы говорилось об одном и том же: “это”, “оно”, “то же”. То самое, что называется “оно”, относится к первому, а <то,> что называется “то же”, связывает отнесенное и присоединяет к первому. Итак, если от этого местоимения “оно” (*id*) было бы образовано слово “оность” (*iditas*)²⁰⁰[²⁸⁹] с тем, чтобы мы могли говорить “единство”, “оность”, “тождество” (*unitas, iditas, identitas*), так, чтобы “оность” имела, конечно, отношение

²⁰⁰[²⁸⁹] Ср. De gen<esi>, 127 об *idem*, которое есть *diversorum causa*.

к единству, а тождество ононости и единства обозначало бы связь, то [этим путем] они достаточно близко подошли бы к троичности. А то, что наши святейшие учителя назвали единство Отцом, равенство Сыном и связь Духом Св<ятым>²⁰¹ [290], то это они сделали вследствие подобия к этому преходящему* [291]*. Действительно, в отце и сыне есть некая общность природы, которая едина так, что сама природа сына равна отцу. Ибо нет больше или меньше человечности в сыне, чем в отце; и между ними существует некая связь. Ведь природная любовь связывает одного с другим, и это — вследствие подобия одной и той же природы в них находящейся, которая нисходит от отца к сыну. И к тому же сына он любит больше, чем другого, сходящегося с ним в человечности. По такому-то, пусть отдаленнейшему подобию, Отец назван единством, Сын равенством, Любовь же или Дух Св<ятой> связью, — конечно, только с точки зрения (in respectu) тварей, как мы еще покажем в своем месте. И таково, по моему мнению, очевиднейшее расследование троичности, всегда славимой в единстве, и единства в троичности, соответственно расследованию пифагорейскому.

10. Как превосходит всё интеллект Троичности в единстве? Теперь исследуем, чего хочет Марциан²⁰² [292], когда говорит, что философия, желающая возвыситься к познанию этой Троичности, выплевывает круги и шары. В предыдущем был показан единственный простейший Максимум, — что он не таков, не совершеннейшая телесная фигура, как шар, или плоскостная, как круг, или прямолинейная, как треугольник, или простой прямизны, как линия, но что он выше всего этого, так что все, достигаемое при помощи чувства, воображения или разума с природными прибавлениями, нужно по необходимости выплюнуть, чтобы прийти к простейшей и отвлеченнейшей интеллигенции (intelligentiam), где всё есть одно, где линия есть треугольник, где круг есть шар, где единство есть троичность* [293]*, и даже* [294]* где акциденция есть субстанция, где тело есть дух, движение — покой и прочее в этом роде. И тогда происходит понимание, когда всякая вещь понимается в самом едином, единое и само единое — всё и, следовательно, всякая вещь в нем — всё. И ты не правильно выплюнул шар, круг и т. п., если не понимаешь, что само величайшее единое по необходимости троично. Ибо свершенно она не могла бы правильно пониматься как величайшая, если она не понимается как троичная, — чтобы воспользоваться для этого подходящими примерами.

Мы видим, что единство интеллекта есть не иное, как мыслящее (intelligens), мыслимое (intelligibile) и мышление (intelligere). Следовательно, если ты хочешь перенестись от того, что есть мыслящее, к Максимуму, и сказать, что Максимум

²⁰¹ [290] Ср. Aug<ustinus>. De ver<a> rel<igione>, с. 30; De trin<initate>. I 4. Об aequalitas также у Бонавентуры в Комм<ентариях> к Сент<енциям> и у Фомы (Sum<ma> th<eologica>, I 1, 11, 42).

²⁹¹ В машинописи ошибочно: переводящему. — Е. Т.-Г.].

²⁰² [292] М. Capella. De nupt<iis>, также de arithm<etica>. VII, De geom<etria>. VI.

²⁹³ В машинописи ошибочно: причинность. — Е. Т.-Г.].

²⁹⁴ В рукописи было: наоборот. — Е. Т.-Г.].

есть максимально мыслящее, и не прибавишь, что он также максимально мыслимое и максимальное мышление, то ты не имеешь правильного представления о максимальном и совершеннейшем единстве. Действительно, если единство есть максимальное и совершеннейшее мышление (*intellectio*), которое без этих трех соотношений не могло бы быть ни мышлением, ни совершеннейшим мышлением, то не имеет правильного представления тот, кто не доходит до троичности самого единства. Ведь*^[295]* единство есть только троичность, так как говорит о неделении, разделении и связи. Неделение же происходит из единства; подобным образом — разделение, подобным же образом и единение или связь. Следовательно, *максимальное единство* есть не иное что, как *неделение, разделение и связь*. И так как неделение существует, оно есть тогда вечность или вне начала, как и вечное, ничем не разделенная, так как оно есть разделение, неизменяемо от вечности, и так как оно есть связь или единение, происходит от обоих. Поэтому когда я говорю “единство — максимально”, я говорю о троичности²⁰³[²⁹⁶]. Ибо когда говорю “единство”, я говорю “начало без начала”, а когда говорю “величайшее”, — [имею в виду] начало от начала; и когда я говорю “оно есть буквально их связь и единение”, я говорю об эманации из обоих. Следовательно, если из предыдущего яснейшим образом доказано, что единое есть Максимум, — так как минимум, Максимум и связь есть одно, так что само единство и минимально и максимально и есть единение, то отсюда понятно, почему философии необходимо выплюнуть все воображаемое и рассудочное, если она захочет в простейшем мышлении воспринять максимальное единство как троичное. Ты же удивляешься о сказанном, как желающему в простом мышлении усвоить Максимум необходимо перепрыгнуть различия и расхождения вещей и все математические фигуры, поскольку линию мы отнесли в Максимум вместе с плоскостью, кругом и шаром. Поэтому, чтобы заострить ум, я попытаюсь перевести тебя поэтом более легким образом при помощи не подлежащего сомнению руководства, чтобы ты увидел, что это необходимо и не несправедливо, и что оно непогрешительно приводит тебя к устойчивому удовлетворению, если ты, переносно понимая слова, возвысишься от знака к истине. Ибо в этой жизни ты будешь преуспевать в просвещенном неведении для того, чтобы быть в состоянии, насколько это доступно для возвысившегося по силам человеческого ума ревнителя, видеть само Единое, в высочайшем смысле максимальное, непонимаемое, Бога единого и троичного, всегда благословенного».

3. Эти яснейшие рассуждения Николая Кузанского имеют целью дать основную структуру того Единого, которое есть и абсолютный Максимум и абсолютный Минимум. А именно, Николай Кузанский проводит в *пределах* Единого диалектику

[²⁹⁵ В рукописи перед словом «Ведь» чернилами два штриха отчеркивания на полях, что обычно указывает на то, что текст далее используется как вставка в другой текст. — *Е. Т.-Г.*].

²⁰³[²⁹⁶] На это, по-видимому, место ссылается Николай Кузанский в *De gen<esi>*, p. >, 134. Ср. *De ven<atione> sap<ientiae>*, с. 21, p. 315 и *De vis<ione> D<ei>*, с. 17, p. 197. [В машинописи текст сноски пропущен. Все страницы даны по базельскому собранию сочинений 1565 г. — *Е. Т.-Г.*]

трех начал: *единое, равенство и связь*. Эти термины, быть может, не сразу понятны. Но внимательное чтение показывает, что под равенством он понимает *определенное* единое, не единое вообще, где тонут все различия, а «то, что в вещи существует не больше и не меньше, нисколько не выше, нисколько не ниже» (I 8). Тогда понятно, что тут Николай Кузанский не расходится с антично-средневековой диалектической традицией, всегда утверждающей второе начало как начало осмысления и оформления. К особенностям этой диалектической триады нужно отнести то, что Николай Кузанский в характеристике третьего начала ограничивается формальным указанием на «связь» первого и второго начала (*connexio*), в то время как антично-средневековая традиция трактует его как *становление*. Этот момент у Николая Кузанского в «Просвещенном неведении» не подчеркнут, хотя соответствующий термин присутствует вполне определенно (*generatio*). Наконец, для полноты картины этого первоначального учения Николая Кузанского об Абсолюте следует заметить, что в дальнейшем он дает очень четкую диалектику *перехода его в мир инобытия*. В II 2 мы находим рассуждения о том, что бытие твари «интеллигибельно» зависит от бытия первого начала; в II 3 — учение о том, что Максимум и скрывает и разворачивает все «интеллектибельно». В II 3 — очень важное учение о самом переходе Абсолюта в мир, описываемое Николаем Кузанским при помощи понятия *стяжения, сокращения, стягивания* (*contractio*). В II 6 — о степенях напряжения этого сокращения Абсолюта. В результате получается, таким образом, очень стройное учение об бесконечно-актуальном Абсолюте, совмещающем в себе Максимум и Минимум и создающем мир путем самосокращения.

Таково основное содержание диалектического перво-принципа в этом первом философском трактате Николая Кузанского.*^[297]*

5. «О конъектурах»*^[298]*. Сочинение «О просвещенном неведении»*^[299]* было закончено 12 февраля 1440 г. Если не считать трактата «De concordantia catholica» (1432), это — первый философский труд Николая Кузанского. Из этого видно, как наивно и ограниченно поступают все те, кто в изложении философии Николая Кузанского ограничиваются только этим трактатом. А таковы все общераспространенные изложения этого философа. Уже в трактате «De conjecturis», написанном между 1439 и 1444, мы находим очень много интересного, что в первом трактате или отсутствует или не развито. Именно, здесь весь вопрос перенесен в плоскость теории «конъектур». Что такое конъектура? В I 2 читаем: «Недостижимое единство истины познается при помощи *конъектурного инобытия* (*alteritate conjecturali*)». Истина в ее единстве недостижима. Достижима она только инобытийно, со стороны инобытия, т. е. постольку, поскольку может вместить инобытие. В силу этого истина становится как бы *символом*, застывает некоторым смысловым слоем, который свидетельствует о том или другом способе и степени понима-

^[297] В машинописи далее пустая нижняя треть листа перечеркнута крест-накрест. — Е. Т.-Г.].

^[298] В рукописи нет заголовка и другая нумерация: 2. — Е. Т.-Г.].

^[299] В рукописи: «De docta ignorantia». — Е. Т.-Г.].

ния этой истины со стороны инобытия. «Конъектура», или «допущение», «предположение», и есть такой акт человеческого разума, благодаря которому человек постигает эту доступную ему в виде символа стихию истины. «Конъектура» есть лишь латинский перевод греческого слова «символ» (на что обычно исследователи не обращают никакого внимания)*^[300]*. Я дам перевод главы I 3*^[301]*, трактующий о «происхождении конъектур из единства разума»²⁰³⁾[^{302]}*.

«Необходимо, чтобы конъектуры выходили из нашего ума (mente) так, как реальный мир — из бесконечного божественного рассудка (ratione). Ибо человеческий ум, высокое подобие Божие, должен, насколько может, подражать Богу²⁰⁴⁾ [^{303]}, т. е. [подражать] плодотворности творческой природы. Он выявляет из себя самого, как из образа всемогущей формы, предметы рассудка (rationalia) на подобие реально существующих вещей]. Для конъектурального мира формой является человеческий ум, для реального — божественный. По этой причине, как та абсолютная божественная сущность (entitas)²⁰⁵⁾[^{304]} есть все то, что она есть, во всем, что только существует, так и единство человеческого ума есть сущность (entitas) своих конъектур. Бог же действует по причине Себя Самого, чтобы быть одинаково интеллектуальным началом и концом всего. Поэтому, выражение рационального мира (rationalis) мира, выступая от нашего связывающего ума, существует вследствие самодетельности последнего (propter ipsam fabricatricem). Ибо насколько тоньше созерцает он себя в выраженном их мире, настолько обильнее он плодотворит внутри себя самого, так как конец [предел] его самого есть бесконечный рассудок (ratio), в котором он только и может созерцаться, как он есть, [и] который один есть смысловая (rationis) для всего. К уподоблению с ним мы тем ближе возбуждаемся, чем больше углубились в наш ум, в чем он является единственным живым центром. По этой причине, по естественному желанию мы стремимся к усовершенствованию знания. Но как ты стал бы судить в отношении к восприятию в процессах внимания, т. е. стал бы воспринимать ум как принцип конъектур, замечая, на основании триединства первого принципа всех вещей и нашего ума, что существует единый принцип множества, неравенства и разделения вещей, из абсолютного единства которого [принципа] вытекает множество, из равенства — неравенство и из соединения — разделение, — точно так же наш ум, который вмещает в себе только интеллектуальную, творческую природу, делает себя триединным принципом своего творчества (fabricae). Ибо

^[300] В рукописи предложения нет, вписано в машинопись. — Е. Т.-Г.]

^[301] На самом деле это перевод главы I, 1. — О. Б.]

²⁰³⁾[^{302]} Opera, <р.> 76—77. [Сбой в нумерации сноска, причем в рукописи и первоначально в машинописи номер сноски: 196; самого текста перевода в беловом варианте рукописи нет, вместо него знак: единица в кружке, отсылающая к первому листку-вставке с выполненным карандашом переводом указанного текста; целый ряд стоящих в скобках латинских слов в машинописи пропущен — мы их восстанавливаем по рукописи. — Е. Т.-Г.]

²⁰⁴⁾[^{303]} Deum стоит в начале фразы и неловко. [В рукописи и первоначально в машинописи номер сноски: 197. — Е. Т.-Г.]

²⁰⁵⁾[^{304]} Ne unitas li? [В рукописи и первоначально в машинописи номер сноски: 198. — Е. Т.-Г.]

только рассудок (*ratio*) есть мера множества, величины и сложения, так что с его удалением не остается ничего из этого, — так же, как и с отрицанием бесконечного сущности (*entitate*) одинаково оказываются отринутым и сущности всех вещей. По этой причине единство ума обнимает в себе всякое множество, и его равенство — всякую величину, как и соединение [обнимает в себе всякое] сложение (*compositionem*). Следовательно, ум — в качестве триединого принципа — сначала выявляет (*explicat*) множество из компликативной силы единства; множество же *генеративно* в отношении *неравенства и величины*. По этой причине в самом первоуродном (*primordiali*) множестве, как в первообразе (*in primo exemplari*) достигают разнообразных и неравных величин и совершенств цельностей. Затем, из обоих [множества и неравенства величины] совершается переход к сложности (*compositionem*). Поэтому, наш ум есть принцип различительный, соотносительный и соединительный (*distinctivum, proportionativum atque compositivum principium*)».

Эта глава содержит мысли настолько же важные, насколько и ясные. Тут мы видим, что Николай Кузанский вполне сознает всю *творческую* и идеально-породительную силу *ума*, причем это творчество мыслится им и в божественном плане и в человеческом. О том, что божественное мышление и божественное творчество вещей есть одно и то же, это учение мы не раз встречаем на протяжении антично-средневековой философии. В общем, можно сказать, что это учение есть достояние классического неоплатонизма. Но учение о творческой природе *человеческого* интеллекта есть учение существенно *новое*. Конечно, еще со времен Платоновского «Теэтета» мы имеем хорошо обоснованную трансценденталистскую критику эмпиризма и, тем самым, учение о творческой природе интеллекта²⁰⁶[³⁰⁵]. Однако, у Платона, как и вообще в античности, *тут не было ничего специфически человеческого*. С точки зрения платонизма, смысл, или идея, вообще предшествует факту, вещи; идея мыслима и сама по себе, без вещи; вещь же может быть только осуществлением идеи, и потому она совершенно не мыслима без идеи, без смысла. Вот эта общая мысль и проводится платониками решительно по всем планам бытия, и притом везде с одинаковым объективизмом и спокойствием. Так обстоит дело в космосе, так обстоит оно в каждой вещи, так же точно — в субъекте, в знании, в обществе и т. д. и т. д. То, что мы находим у Николая Кузанского, существенно отличается от этого общего антично-средневекового мироощущения. Уже тут, в этом трактате «О конъектурах»*^[306]*, — правда, не столь сильно и выразительно, как в трактате «О Неинном»*^[307]*, — мы находим очень интересное желание оправдать и понять именно *человеческий* разум, разгадать и формулировать его собственную, творче-

²⁰⁶[³⁰⁵] Анализ Платоновского «Теэтета», содержащего одну из самых ранних критик эмпиризма, см. в «Очерках античного символизма и мифологии». <Т.> I. <С.> 377—391. [В рукописи и первоначально в машинописи номер сноски: 199. — Е. Т.-Г.]

^[306] В рукописи: «De conjecturis». — Е. Т.-Г.].

^[307] В рукописи: «De non aliud». — Е. Т.-Г.].

ски-породительную природу. Еще далеко тут до той философской системы, которая объявит Бога и всякую объективную субстанцию лишь регулятивной идеей, творчески порождаемой из глубин человеческого духа. Но уже и теперь, в самом начале 40-х годов XV столетия Николай Кузанский постулирует необходимость трактовать порождение «рациональных» вещей человеческим разумом точно так, как *реальные* вещи порождаются самим божественным рассудком. Если принять во внимание, что все это учение возникает у философа на основе*^[308]* стремления дать точную и строгую опору для знания вопреки непознаваемости Абсолютного, то его «конъектуру», «конъектуральное инобытие» придется очень и очень сближить с кантианским учением о «методе» и «гипотезе».

Установивши понятие конъектуры, Николай Кузанский в I 4 устанавливает в качестве символического первообраза вещей — Число, т. е., прежде всего, категорию единства, а в I 6 трактует о четырех основных типах единства: 1) Бог, простейшее абсолютное, 2) «корень» его, ум (*intelligentia*), 3) «квадрат» второго единства, душа, 4) «куб» его, тело. Нас интересует здесь, конечно, первое единство. Ему посвящена глава I 7^{<207>}^[309].

«Полезность предмета речи пусть в большей степени сделает тебя внимательнее, ибо я буду пытаться вывести на свет великое и тайное. — То первое божественное единство, если число представляется первообразом (*exemplar*) вещей, всему, как оказывается, предшествует и все сводит в себе. Ибо само оно, предшествуя всякому множеству, предшествует также и всякой различности (*diversitatem*), инаковости (*alietatem*), противоположению, неравенству, разделению и всему иному, чем сопровождается множество. Единство, конечно, не есть ни двойка, ни тройка, и т. д., хотя и есть все то, чем является тройка, четверка и прочие числа. Если виды (*species*) вещей, как числа, различаются, то само абсолютное единство не относится ни к какому виду, ни к какому имени и ни к какой форме, хотя и есть *все во всем. Само оно есть*^[310]* единство всякого множества, т. е. единство множества родов, видов, субстанций, акциденций и всех созданий, одна мера всех мер, одно равенство всего равного и неравного, связь всего объединенного и разведенного, почему единство объемлет всякое как*^[311]* четное, так и нечетное число своей простотой, выявляет и связывает. Воззри глубоким умом на бесконечную потенцию единства, ибо по бесконечности оно больше всякого числа, которое только может быть дано, ибо нет

^[308] В рукописи: ниве. — Е. Т.-Г.].

^{<207>}^[309] Opera, <р.> 79—80. [Еще один сбой нумерации сносок вызван тем, что в рукописи изначально стоял номер 200, в машинописи он не был исправлен; далее в белой рукописи стоит знак: два в круге, означающий вторую вставку; самого текста перевода в белом варианте рукописи нет; целый ряд стоящих в скобках латинских слов в машинописи пропущен — мы их восстанавливаем по рукописи; внесенная в машинопись рукописная правка нами специально здесь не оговаривается, так как вставка имеет вид черновика. — Е. Т.-Г.].

^[310] В машинописи текст пропущен. — Е. Т.-Г.].

^[311] В машинописи союз пропущен. — Е. Т.-Г.].

никакого числа, как бы оно велико ни было, в котором единство успокоилось бы в своей потенции. Поэтому, так как по силе единства в отношении всякого возможно-данного числа может иметься большее без остановки, по неисчерпаемой потенции только одного Единого, то ясно, что оно — всемогуще. Об этом ты уже много слышал в сказанном раньше; и ты видишь из этого, что всегда может быть сказано многое. Ибо то, что может быть сказано, есть, конечно (*qui dem*), числа невыразимого единства и числовые фигуры неизменной истины, каковую настолько яснее будем созерцать, насколько она понимается абсолютнее и объединеннее (*absolutius atque unitius*). Ибо кто понимает абсолютное и такое самое единство, тот усматривает ее как несказанную, с каковой точки зрения утвердится имя скорее “единое”, чем иное. Если ты отбросил все целиком и взираешь на него одно; если ты понимаешь, что иного никогда не было, нет и не может быть; если ты отбрасываешь всякую множественность и точку зрения (*respectum*) и настолько входишь в само простейшее единство, так что даже оцениваешь ее не больше как простую, чем как непростую, не больше единую, чем как неединую; то — ты проник во все тайны (*arcana*), и там нет никакого сомнения, нет никакого препятствия. Итак, созерцай умом единство поэтому отрешенно от всякой множественности, и — ты увидишь, что жизнь его неразрушима, абсолютна в своем единстве, в котором — всё. Этого же абсолютного единства достоверность — точнейшая, так что даже ум все двигает в нем и через него. Всякий ум, изыскательный и исследовательский (*inquisitiva atque investigativa*), производит разыскания не иначе, как только в свете его; и не может существовать никакого вопроса, который бы не предполагал его. Неужели вопрос: “существует ли?” не предполагает существования “что есть?” — чтойности (*quidditatem*), “почему?” — причины, “ради чего?” — цели? Следовательно, то, что предполагается во всяком сомнении, очевиднейшее, необходимо должно существовать. Итак, абсолютное единство, будучи существованием (*entitas*) всего сущего, чтойностью всех чтойностей, причиной всех причин, целью всех целей, не может быть подвергнуто сомнению, но по его исключению возникает множество сомнительного. Обрати внимание, отец Юлиан, как, значит, ясно и кратко богословие, невыразимое в речи, если ты видишь, что как всякий вопрос, заданный о Боге, прежде всего можно ответить тем, что всякий вопрос о Нем — нелеп. Ведь всякий вопрос допускает, чтобы о спрашиваемом могла быть оправдана настолько же и другая противоположность; и возможно об этом спрошенном утверждение и отрицание чего-нибудь иного, чем о другом. Однако, совершенно абсурдно допускать об абсолютном единстве, в отношении которого не утверждается и другая из противоположностей или, тем более, что бы то ни было иное одно больше, чем другое. Если же ты хочешь удовлетворить спрошенному в положительном смысле, ты вновь нашел бы абсолютное как предпосылку (*absolutum praesuppositum*), так что, когда спрашивается, существует ли оно, получается ответ, что существование (*entitatem*), которое [тут] предполагается, есть само бытие (*esse*). Так, стало быть, в вопросе “что есть?” ты ответил бы, что — чтойность, и т. д. Поэтому, вопросом о том, есть ли Бог — человек, предполагается “существование” и “человечность”,

почему можно было бы сказать, что Он есть то существование, в смысле которого существует человечность. Также в вопросе, есть ли Бог — ангел, допускается (*asseratur*), что Он есть абсолютное существование ангельства, и так обо [всем] в отдельности. Но вследствие того, что всякое утверждение, как допускают, противоположно отрицанию, то что эти, уже высказанные, ответы не могут быть самыми точными, ты замечаешь на основании того, что первое предшествует по бесконечности всякому противоположению; ему ничто, не оно само, не может соответствовать.

Следовательно, о Нем не существует самой истинной конъектуры: оно допускает утверждение, которому противопоставляется отрицание, или [предпочитает] отрицание как бы более истинное, чем утверждение. Хотя кажется более истинным, что Бог^{<208>}[³¹²] не есть ничто из всего того, что может быть представлено или высказано, чем что-нибудь из этого, все-таки отрицание, которому противостоит утверждение, не достигает точности. Следовательно, возникло более абсолютное представление (*absolutior... conceptus*) истины, которое одновременно отбрасывает обе противоположности и в смысле разделения и в смысле связывания, ибо *в бесконечном смысле (*infinitus*) нельзя было бы ответить [более уверенно], существует ли Бог, чем что Он не существует и не несуществует, и что Он не существует и не существует. Таков единственный на всякий вопрос ответ*^[313]*, более глубокий, более простой, более абсолютный и более соответственный (*conformior*) на само простейшее несказанное существование. Конечно, это тончайший ответ в смысле конъектуры (*conjecturalis*) одинаково относится к предмету всякого вопроса. Конъектуральным же он является потому, что он остается как для рассудка (*ratione*), так и для ума (*intellectu*) самым точным невыразимым и недостижимым».

Основная мысль этой главы сводится к толкованию Единого как перво-принципа в конъектуральном смысле. С одной стороны, Единое, максимально абсолютное, — непознаваемо и недостижимо никаким человеческим прикосновением. С другой стороны, оно необходимо требуется мыслью: чтобы говорить о том, существует ли единство в фактическом бытии, уже надо обладать самим понятием единства. Это и значит, что сверх-сущее Единое есть конъектура. В конъектуре совмещается разумная необходимость и в то же время апофатическое отстояние от абсолютного объекта, взятого в самом себе. Не трудно заметить, что в этом

^{<208>}[³¹²] В тексте: *quamvis verius videatur. Deum nihil omnium, quae* и т. д. Если следовать этой пунктуации, то предложение с *quamvis* относится к предыдущему, и тогда последующее предложение (где есть «*quam aliquid eorum*», предполагающее сравнительную степень) теряет смысл. Я думаю, что после *videatur* не должно быть точки и фраза с *quamvis* должна относиться к последующему. Тогда все становится ясным. При неисправности издания 1565 г. такие случаи не редки. [Еще один сбой нумерации сносок вызван тем, что на втором листке-вставке изначально стоял номер 201, в машинописи он не был исправлен. — Е. Т.-Г.].

^[313] Отмеченный астерисками текст вписан чернилами на полях машинописи синего цвета, которую мы относим к четвертому фрагменту. — Е. Т.-Г.].

построении трактата «De conjecturis» мы находим *трансценденталистское углубление системы* «De docta ignorantia».

Более подробное и более специальное изложение смогло бы дать** *^[314]* очень интересный текстуальный материал на эту тему из данного трактата. Из резюмирующих формул я привел*^[315]* бы<, > например, из I 13: «Всякое наше сознание состоит из участия в божественной актуальности в сфере *потенциального разнообразия* (omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potentiali varietate)»^[316]. Конъектура, следовательно, есть «положительное утверждение, участвующее в истине, как она есть, в *сфере инобытия* (conjectura... est positiva assertio, in alteritate veritatem uti est participans)». «Единство не есть предмет участия ни как сложная простота, ни как инобытийное выявление, но — как *могущая перейти в инобытие прояснительная ее сторона*, являющаяся предметом участия подобно тому, как некий вид силы самого не участвуемого сложным образом единства понимается при помощи некоей коинциденции [совпадение с ним] (non igitur participatur unitas, ut est complicans simplicitas, nec ut alterata explicatio, sed ut alterabilis eius participabilis explicatoria, quasi modus quidam virtutis ipsius complicative imparticipabilis unitatis per quandam coincidentiam intelligitur)». Из этого же видно и то, что у *Николая Кузанского* *вовсе нет Кантовского разрыва между субъектом и вещью в себе*. У Николая Кузанского существует здесь такой последовательный диалектический ряд: 1) абсолютная сущность (absoluta unitas, entitas); 2) ее смысл, идея (quidditas); 3) инобытие и переход в него божественной идеи; 4) «инобытийное участие» (alterabilis participatio) в этом переходе и, следовательно, в идее самой сущности; 5) как результат этого «участия» появление в человеческом интеллекте тоже порождающей силы конъектурального сознания. Таким образом, *это ни в коем случае не кантианство*, поскольку виден последовательный и притом диалектический переход от Абсолюта к человечески-ограниченному знанию. И тем не менее, только акцентуация творчески-повелительной силы человеческого интеллекта могла оказаться недалеким предком Кантовского дуализма и субъективизма.

<6>. *^[317]* <**Обзор трактатов 1440—1450-х годов. Переход к трактату «Idiota de mente».**> Оба ранних трактата Николая Кузанского «De docta ignorantia» и «De conjecturis» дают два подхода к одному и тому же построению, — объективно-онтологический и субъективно-конъектуральный. Эти две концепции навсегда остались у Николая Кузанского, и они получали у него только дальнейшее развитие и углубление. К сожалению, в настоящем очерке приходится быть кратким.

^[314] Здесь завершается второй рукописный текст на листах большого формата, отнесенный нами к третьему фрагменту и начинается четвертый (машинописный) фрагмент. — Е. Т.-Г.].

^[315] В машинописи: провел. — Е. Т.-Г.].

^[316] <Opera>, р. 88. [В машинописи номер сноски: 1; вписан от руки, как и сама сноска. — Е. Т.-Г.].

^[317] В тексте сбой нумерации параграфов, стоит цифра 3. — Е. Т.-Г.].

Прежде всего, в мелких трактатах 40—50 гг. Николай Кузанский стоит на точке зрения именно двух первых больших произведений. — В трактате «De quaerendo Deum» (1445) для нас было бы интересна аналогия с зрением и светом. <В> трактат<е> «De dato patris luminum», написанном в виде философского комментария на Иак. I, 17, кажется, нет ничего особенно интересного для нашей темы. Гораздо больше — в трактате «De genesi» (1445—1447). Это — замечательный трактат, и в особенности поразительны стр. 127—130. Тут Николай Кузанский учит, что Бог — абсолютное самотождество, ассимиляцией которому все живет, причем очень важен тут анализ понятия «творение». Перво-принцип охарактеризован тут так: «Абсолютное тождество, следовательно, есть начало, середина и конец всякой формы, абсолютный акт всякой возможности» (actus absolutus omnis potentiae)^[318]. Это положение — вполне в контексте трактата «De docta ignorantia», хотя и подчеркивает характерное для Николая Кузанского соединение понятий абсолютного и возможного в едином акте, которое он проводит, главным образом, в дальнейших трактатах. Абсолютное тождество выше решительно всего существующего. «Отсюда абсолютное тождество (absolutum idem) я понимаю так, что в нем не может находиться противоположения, не терпящего тождества, так что за этим родом, абсолютным тождеством, следует дальше все другое различное противоположное, сложное, стяженное, родовое, видовое и прочее». «И так как абсолютное тождество в действительности (actu) есть для всякой формы формуемая форма (formabilis forma), то форма не может быть вне тождества»^{203)[319]}. Еще больше материала для нашей темы в трактате «De filiatione Dei» (1445), где утверждается, что сыновство Бога есть наше обожение, что оно — прекращение всякого инобытия, разрешение всего в Едином. Единое — выше единицы и числа; Бог — «<unitas>»^{[320]*}. Мы же стремимся к Нему по какой-либо модальности Единого. Абсолютное, таким образом, и невыразимо и выразимо; Единое — нигде и везде в каждой единице^{204)[321]}. Меньше материала в трактате «Apoloigia doctae ignorantiae» (вероятно, самый конец 40-х гг.), где Николай Кузанский блестяще ниспровергает различные обвинения (например, в пантеизме), выставленные против него Гейдельбергским доктором теологии Joh. Wensck'ом в соч<инении> «De ignota litteratura»^{205)[322]}. Большого внимания заслуживает второй трактат из тех трех, которые объединены под названием «Idiota» (1450): I «De sapientia», II «De mente» и III «De staticis experimentis». Тут «idiota», т. е. простой, неученый человек, явно заменяет собою старый термин «docta ignorantia»,

^[318] <Opera,> p. 128. [В машинописи номер сноски: 1; вписан от руки, как и сама сноска. — E. T.-Г.].

^{203)[319]} Ibid. [Мы приводим далее нумерацию сносок по машинописи, хотя в ней возникает очередной сбой. — E. T.-Г.].

^[320] Пропуск в тексте. Конъектура наша. — О. Б.].

^{204)[321]} [Текст сноски отсутствует. Вероятно: Opera. P. 119—127. — E. T.-Г.].

^{205)[322]} Изд<ан> в «Beiträge <zur> Gesch<ihte> d<er> Philos<ophie> d<es> Mittelel<ters>, hrsg. v<on> Cl. Baeumker. Bd. VIII. <Hf.> 6. Münst<er>, 1910.

а «<philosophus», (собеседник)>»^[323]* явно стоит вместо «<intellectus>»^[324]* первого философского трактата. Что касается специального трактата «De mente», то он, по-видимому, есть не что иное, как параллель к «<De coniecturis>»^[325]*. В последнем трактате — общее учение об идеальной структуре духа, здесь же больше говорится об его *деятельности*. Бог трактуется как актуальная сущность всех вещей, отражающаяся в *человеческом духе* и действующая, прежде всего, при помощи числовых функций. Да будет мне позволено дать тут перевод VI-й главы этого трактата²⁰⁶⁾^[326]. Беседуют «философ» и «простец» (idiota)^[327]*.

«Философ. Ты хорошо применил (свой пример)²⁰⁷⁾^[328]; и, когда ты называешь интеллект единым, ты делаешь ясным, как происходит продукция вещей и каким образом соразмерность есть место, мир и сфера формы, и как материя есть место соразмерности. И ты во многом оказываешься пифагорейцем, утверждающим, что <всё> происходит из числа.

Простец. Не знаю, пифагореец ли я или кто другой. Знаю [только] то, что ничей авторитет мною не руководит, даже если он пытается на меня действовать. Думаю же, что пифагорейцы, философствующие, по-твоему, обо всем при помощи числа, были серьезные люди и имели острые мысли, <не потому,> чтобы я был убежден, что они хотели говорить о числе, поскольку оно — математическое и происходит из нашего ума (ибо само собой понятно, что это число не есть принцип какой-нибудь вещи), но потому, что они символически и рационально говорили о числе, происходящем из *божественного интеллекта*, в отношении которого математическое число есть *подобие*. Ибо как наш ум относится к бесконечному, вечному Уму, так число нашего ума <—> к тому числу. И мы даем тому числу наше имя, как и тому Уму — имя нашего ума, и с удовлетворением пребываем в [этом] числе как в нашем собственном произведении.

Философ. Изложи мне, пожалуйста, основания, могущие побудить того или другого к утверждению, что *числа — принципы вещей*.

Простец. Может существовать только один бесконечный принцип<,> и только он есть бесконечно простой. Тот же первый, который находится *под* принципом (principiatum), не может быть бесконечно простым, как это ясно

^[323] Текст пропущен. Конъектура наша. — О. Б.].

^[324] Пропуск текста. Конъектура наша. — Е. Т.-Г.].

^[325] Пропуск текста. Конъектура наша. — Е. Т.-Г.].

²⁰⁶⁾^[326] Так как «De mente» появилось недавно в новом издании, и именно в приложении к книге E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Lpz.—Berlin. 1927, <S. 203—297>, то я перевожу с этого нового издания.* [Сноска восстанавливается по авторизованной машинописи перевода VI главы, вложенной в полный перевод трактата «Об уме» 1930-х годов. — Е. Т.-Г.].

^[327] Латинское слово пропущено, восстанавливается не только по смыслу, но и по авторизованной машинописи перевода VI главы, вложенной в полный перевод трактата «Об уме» 1930-х годов. Далее следует фрагмент перевода VI главы трактата «Об уме»; нумерация сносок здесь и в машинописи полного текста перевода совпадает — номер сноски: 207. — Е. Т.-Г.].

²⁰⁷⁾^[328] Имеется в виду пример предыдущей, V главы о художественном приготовлении ложки.

само собою; и не может он быть составленным из других входящих в <его> состав, ибо тогда он не был бы первым под принципом, но ему по природе предшествовало бы то, что входит в <его> состав. Следовательно, необходимо допустить, что *первое, находящееся под принципом, сложно так, что оно, однако, не составлено из иного, но — из себя самого*. И наш ум принимает, чтобы нечто могло быть таким иначе, как чтобы оно было числом или существовало как число нашего ума. Ибо число — сложно, и сложно оно из себя самого, так как всякое число составлено из четного и нечетного числа. Так число составлено из числа. Если ты скажешь, что тройка составлена из трех единств, — ты сделаешь утверждение, как если бы кто-нибудь сказал, что стены и крыша в отдельности образуют дом. Ибо если стены существуют отдельно и так же крыша, то из них не составляется дом. Так же точно и три единства, взятые порознь, не образуют тройки. Поэтому, если ты рассматриваешь единства<,> поскольку они составляют тройку, ты рассматриваешь их *объединенными*. И чем иным являются тогда три единства в объединении, как не тройкой, так составленной из самой себя? Так же [надо] рассуждать и обо всех числах. Напротив, пока в числе я усматриваю только единство, я вижу несложную сложность числа и совпадение простоты, сложности, или и единства и множества. Если же, наоборот, я всматриваюсь острее, я вижу сложное единство числа, как, например, в единствах [музыкальной] гармонии — октаву, квинту и кварту. Ибо гармоническое отношение есть единство, которое не может быть понятно без числа. Также из отношения полутона к двойному гармоническому средне-пропорциональному, образующего отношение стороны квадрата к <диагонали>, я усматриваю более простое число, чем может достигнуть исчисление нашего духа, — ибо отношение не понимается без числа. Но было бы, однако, необходимо, чтобы это число было одновременно четным и нечетным, о чем могла бы состояться очень длинная к интересная речь, если бы мы не спешили перейти к другому.

Итак, мы нашли, каким образом существует первое, являющееся под принципом, тип чего содержится в числе. И иначе и ближе мы не можем подойти к его сущности <(quidditatem)>, потому что определение сущности всякой вещи не может быть достигнуто нами иначе, как только в подобии или картине.

Действительно<,> первое находящееся под принципом, символически мы называем *числом*, потому, что число есть основание *соразмерности* <(proportio- nis)>*[О. Б.³²⁹]*. Ведь не может же соразмерность существовать без числа; и соразмерность есть место формы, так как без соразмерности, приспособленной к форме и совпадающей с нею, форма не может иметь видимости, подобно тому, как я сказал, что с нарушением соразмерности, приспособленной к ложке, форма уже не может оставаться, так как не имеет [соответствующего ей] места. Соразмерность, действительно, есть как бы приспособленность зеркальной поверх-

[³²⁹ В тексте слово пропущено, в авторизованной машинописи перевода VI главы, вложенной в полный перевод трактата «Об уме» 1930-х годов, сначала ошибочно вписано *subiectum*, а затем вычеркуто. — Е. Т.-Г.].

ности к отражению образа, с неустойчивостью которой прекращается воспроизведение. Вот каким образом бесконечное первообразное единство не может отражаться иначе, как только в соответствующей <(apta)>* [О. Б.] соразмерности, каковая соразмерность заключается в числе. Ибо вечный ум движет наподобие музыканта, хотящего сделать свою мысль чувственной; ведь он принимает множество голосов и возвращает их в соразмерность, совпадающую с гармонией, чтобы уладительно и совершенно воссияла гармония. Ибо здесь она находится как бы в совершенном месте. И изменяется отражение гармонии по изменению совпадающей с гармонией соразмерности; и прекращается гармония — с прекращением приспособленности соразмерности. Итак, число и все — из числа.

Философ. Неужели нет никакой множественности вещей без рассмотрения нашего духа?

Простец. Существует, но — от вечного Ума. Отсюда, подобно тому, как в отношении Бога множество вещей существует от божественного ума, так же в отношении нас множество вещей существует от нашего ума, ибо только ум исчисляет; с уничтожением ума — не существует и отдельное [от всего] число. Ведь ум существует потому, что он познает единое и тождественное особенно и специфически — образно <(sigillatim)>. Имея это в виду, мы и говорим о существовании единого. Из того, что он знает Единое особенно и это — сразу, он воистину есть подобие единства. Но когда он понимает единое особенно и путем умножения, мы рассуждаем, что существует множество вещей, говоря, [например], о двойке, так как ум особенно познает единое и тождественное дважды или путем удвоения. Так и в прочих [числах].

Философ. Неужели же тройка не составляется из двойки и единства, и неужели мы не называем число собранием единичных [моментов]? Как же тогда ты утверждаешь, что оно происходит из ума?

Простец. Эти способы высказывания должны быть относимы к способу знания (ad intelligendi modum), так как сосчитывать есть не иное, как одно и то же умножать в качестве общего в одном и том же отношении. Отсюда, раз ты видишь, что без множественности в уме двойка или тройка есть ничто, то ты достаточно усматриваешь, что число происходит из ума.

Философ. Но каким образом множественность вещей есть число божественного ума?

Простец. А таким образом, что множественность вещей произошла*^[330]* из того, что божественный ум понимает одно так, а другое — иначе. Поэтому, если ты смотришь острым взором, ты находишь, что множественность вещей есть только способ познания со стороны божественного ума. Так, по моему мнению, можно, не останавливаясь на восприятии <(irreprehensibiliter),> сказать, что первообраз вещи в духе Создателя есть число. Это удостоверяется улаждением и красотой, присущими всем вещам, состоящими в соразмерности. Соразмерность же состоит в числе, откуда число и ведет преимущественный путь к мудрости.

[³³⁰ В машинописи опечатка: принципа. — Е. Т.-Г.].

Философ. Это впервые высказали пифагорейцы, затем — платоники, которым подражает Северин Боэций^{1)*}[³³¹]*.

Простец. Подобным образом я утверждаю, что первообраз концепций нашего ума есть число, так как без числа ничего нельзя создать; и, если не существует числа, то не появится ни ассимиляция, ни понятие, ни различие, ни измерение. Действительно, без числа вещи не могут познаваться в своем разнообразии и различии, так как без числа не познается, что одна вещь есть субстанция, другая — количество и прочее. Поэтому, раз число есть способ познания, то ничто и не может быть познано без него, потому что число нашего ума<, > поскольку оно есть образ числа божественного, являющегося первообразом вещей, есть первообраз понятий. И как до всякой множественности существует единство, и — это единящее единство есть несозданный ум, в котором все есть едино. После же единого множественность есть выявление силы этого единства<,> и эта сила бытия <(entitas)> вещей, равенство существование и связь бытия и равенства. И эта всехвальная троичность является в этом смысле в нашем уме образом той божественной Троичности, так как наш ум одинаково есть единство, единящее до всякой множественности при помощи ума, способного <создавать> всякую множественность *<. И после этого единства, единящего всякую множественность,>*[³³²]* существует множественность, каковая множественность есть образ вещей, как и наш ум есть образ божественного ума. И множественность являет силу единства ума, каковая сила есть образ бытия <(entitas)>, равенства и связи.

Философ. Вижу, что ты достигаешь удивительных вещей на основании числа. Поэтому, если божественный Дионисий говорит, что сущности <(essencias)> вещей неразрушимы^{1)*}[³³³]*, то попробуй, не можешь ли ты показать это на числе.

Простец. Когда ты обратишь внимание на то, что число составляется из множества единства и что инаковость <(alteritas)> следует за умножением [только] случайно, и обратившись к сложности числа из единства и инаковости, из тождественного и различного, из равного и неравного, из раздельного и нераздельного, и что сущность <(quidditas)> всех вещей возникло для того, чтобы число божественного ума [действительно] существовало, то некоторым образом ты постигнешь тогда, как сущности вещей неразрушимы<, > наподобие единства, из которого — число, являющееся бытием, и как вещи являются такими и такими на основании инаковости, не принадлежащей к субстанции числа, но случайно следующей за умножением единства. И таким образом инаковость не принадлежит к сущности какой-нибудь вещи, ибо инаковость относится к уничтоже-

[³³¹ Текст сноски отсутствует. В примечаниях к переводу трактата «Об Уме» (см. настоящее издание с. 591) к этому месту дано следующее примечание 12: Из Боэция можно было бы привести сюда его перевод Эвклида в «Патрологии» Миня, Лат<инская> сер<ия>. t. 63, p. 1333. — Е. Т.-Г.].

[³³² Фраза, вероятно, пропущена при перепечатывании. — Е. Т.-Г.].

¹⁾[³³³ Текст сноски отсутствует. В примечаниях к переводу трактата «Об Уме» (см. настоящее издание с. 592) к этому месту дано следующее примечание 14: О Дионисии Ареопагите см. прим. 2 к трактату «О Неином». — Е. Т.-Г.].

нию, являясь разделением, из которого происходит разрушение, почему она и не принадлежит к сущности вещи. Ты понимаешь также, *«каким образом число есть не что иное, как исчисление вещи, откуда ты можешь заключить,»^[334]* что между божественным умом и вещами не существует числа как [чего-то] среднего, что имело бы актуальное бытие <(actuale esse)>, но число вещей есть [сами] вещи».

Основное содержание этой интересной главы сводится к следующему. 1) Существует непостижимое Начало, принцип, единое (это уже установлено в предшествующих сочинениях Николая Кузанского), и существует «*principiatum*»^[335]*, то, что находится *под* принципом, причем это последнее хотя и раздельно, но не содержит в себе никакого инобытия. Оно есть *число*. 2) Это число есть *продукт ума, мысли Единого*, производящего различие вещей и тем создающего их; число — способ мышления, познания (*modus intelligendi*) божественного ума. 3) Это число, переходя в инобытие, создает в нем *соразмерность* (*proportio*), а соразмерность есть то, где образуется *форма* вещи. Таким образом, число и есть принцип формообразования вещей. 4) В частности, переходя в человеческое инобытие, этот божественный Ум и вытекающее из него Число превращается в человеческий ум и человечески счисляемые числа; и здесь ум так же порождает из себя число, т. е. все разумно осмысляемое бытие, как там мышление в Боге создает реальные вещи. Из этого краткого анализа «*De mente*», гл. VI, мы сразу замечаем, что мысль Николая Кузанского движется здесь, несомненно, в плоскости трактата «*De coniecturis*», с детализацией понятия Единого в направлении категории *числа*.

<7>. *^[336]* <**О трактате «*De possess*».**> Трактат «*De visione Dei*»^[337]* (1453, 1454) развивает основную мысль трактата «*De docta ingorantia*» I 13. В трактате содержатся прекрасные рассуждения о том, что видение Божие есть создание решительно всего и что оно, с другой стороны, есть подлинная божественная сущность, об актуальной бесконечности, об отношении Бога к миру, о триединстве любви и т. д. В трактате «*De beryllo*» (1454) рассмотрение бытия сквозь «очки» принципа «совпадения противоположностей». — Замечательный трактат «*De possess*»<, > относящийся к этому же времени, несомненно, должен быть изучен специально, так как в нем содержится *новый этап* истории нашего вопроса.

В общем, это — продолжение и развитие 15-й главы из «*De mente*»^[338]* и I 2, 4 и II 1 из «*De coniecturis*»^[339]* *об абсолютной возможности и действи-*

^[334] Фраза, вероятно, пропущена при перепечатывании. — *Е. Т.-Г.*

^[335] Слово пропущено; восстанавливается по авторизованной машинописи перевода VI главы, вложенный в полный перевод трактата «Об уме» 1930-х годов. — *Е. Т.-Г.*

^[336] В тексте сбой нумерации параграфов, стоит цифра 4. — *Е. Т.-Г.*

^[337] Вписано карандашом со знаком вопроса. — *Е. Т.-Г.*

^[338] Пропуск текста. Конъектура наша. — *Е. Т.-Г.*

^[339] Пропуск текста. Конъектура наша. — *Е. Т.-Г.*

тельности в Боге. В II 8 этого последнего трактата Николай Кузанский отрицает наличие абсолютной возможности в материи. Бог есть всё и *может* быть всем. Николай Кузанский рассматривает теперь эту самую возможность. Ей, конечно, принадлежит какая-то действительность, и не просто какая-то, а самая настоящая, божественная. Это — как бы некая материя в Боге, несозданная возможность, являющаяся в то же время максимальной действительностью. Эта несозданная возможность-действительность и есть «*possest*», т. е. то, что есть так, что оно одновременно есть и возможность.

«...— Так как все существующее *может* быть тем, что оно есть в действительности (*actu*), то отсюда мы усматриваем абсолютную актуальность (*actualitatem... absolutam*), по причине которой, все, что существует в действительности, есть то, что оно есть, подобно тому, как, видя белые вещи видимым глазом, мы интеллектуально созерцаем белизну, без которой белое не есть белое. И так, если актуальность существует действительно (*actu*), то она во всяком случае *может* быть, так как невозможно, чтобы бытие не существовало. И не может сама абсолютная возможность (*absoluta possibilitas*) быть иным в сравнении с возможностью (а *posse*), как и абсолютная актуальность не может быть иным в сравнении с актом (*actu*). И не может сама, названная уже выше, возможность быть раньше актуальности, в том смысле как мы говорим, что некая потенция предшествует акту, ибо как она могла бы²¹⁰⁾[³⁴⁰⁾] быть в акте, если не через актуальность? Ведь возможность становления (*posse fieri*), если бы привела себя к акту, была бы в акте раньше, чем была бы в акте [фактически]. Следовательно, абсолютная возможность, о которой мы говорим, через которую то, что существует в акте, *может* быть в акте, не предшествует актуальности и также не следует за ней. Как могла бы, в самом деле, существовать актуальность, если бы не существовала возможность? Следовательно, абсолютная потенция, акт и связь того и другого — *совечны* (*coaeterno ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus*). И вечны они не как множественные, но так вечны, что суть сама вечность»²¹¹⁾[³⁴¹⁾].

«Начало не истощает свою всемогущую силу ни в чем, что может существовать. Потому ни одна тварь не есть бытие-возможность (*possest*). Действительно->, всякая тварь может быть тем, что она не есть. Только Начало, так как оно само бытие-возможность, не может быть тем, то оно не есть. Это ясно. Ибо если Начало могло бы не быть, оно и не было бы, так как оно есть то, чем оно может быть. Следовательно, существует абсолютная необходимость, так как она не может не быть... В самом деле, как она могла бы не быть, когда бытие в нем есть оно само? Дивен Бог, в Котором небытие есть необходимость бытия. Раз мир мог создаться, следовательно, всегда была возможность его бытия. Но возможность бытия в чувственном называется материей. Следовательно, *всегда существова-*

²¹⁰⁾[³⁴⁰⁾] В тексте явная опечатка *pdisset* вм<есто> *posset*.

²¹¹⁾[³⁴¹⁾] Opp. <Opera («De possest»): Nicolai de Cusa, Cardinalis, utriusque Juris, Doctoris in omnique Philosophia incomparabilis viri Opera. Tomus I. Basileae. 1565. P.> 250.

ла материя; и так как она никогда не была создана, то, следовательно, она несоздана. Как принцип она вечна»²¹²⁾[³⁴²].

Всякая вещь *может* то, что она есть. Но Бог *может* все, что Он есть и что вообще есть. Поэтому Бог есть абсолютная возможность (*absoluta possibilitas, potentia*), абсолютная потенция, возможность и действительность одновременно. Для проблемы апофатизма этот трактат весьма интересен и важен. Уже раньше у Николая Кузанского (и очень часто) подчеркивалась *подвижная становящаяся* стихия Абсолюта. Уже напор на понятие акта, актуальности с древних пор указывал на то, что Абсолют Николая Кузанского мыслится им меньше всего как нечто неподвижное и устойчивое. Но эта текучесть и подвижность внутри божественной сущности понималась им до сих пор слишком *обще*. Картина апофатической сущности, переходящей в явление, от этого не получала специфически подвижного вида. Теперь же мы видим, что Николай Кузанский всячески хочет подчеркнуть эту творческую текучесть в Боге, — *posse absolutum, posse actu* так, чтобы не разрушить самой природы Бога, не растворить ее в мутном и темном инобытии. Для этого ему придется говорить о *смысловом* становлении, о *сущностном же* становлении сущности. Этим и вызывается к жизни интересное понятие «*possest*», которое трактует божественную сущность именно как *абсолютную возможность*, т. е. как смысловое становление. Мы видим, что *это лоно инфинитезимального мировоззрения*, той культуры, которая создает одновременно анализ бесконечно-малых, фугу и сонату, бесконечную вселенную и либеральные теории вечного прогресса.

<8>. *^[343]* <О трактате «*De apice theoriae*»> В трактате «*De apice theoriae*» того же времени эта инфинитезимальная теория Абсолюта переживает весьма существенное уточнение. А именно, *possest*, очевидно, предполагает просто *posse*. Абсолютная возможность предполагает *возможность просто*, возможность *саму по себе*. Николай Кузанский и становится в этом трактате на ту точку зрения, что Бог есть только вечное *posse*, возможность и что, следовательно, и сущность всех вещей есть в основе своей *posse*. Это еще более определенное учение о становящемся Абсолюте. Показавши, как абсолютно-апофатическое Бытие диалектически переходит в человеческий ум и получает конъектуральную форму, Николай Кузанский теперь рассматривает этот объективный и конъектуральный Абсолют в его внутреннем содержании<,> в его внутренней структуре и качестве. Оказывается, что это есть *сплошное становление смысла, чистая возможность бытия*, наличная еще до всякого бытия.

Трактат «*De apice theoriae*» очень небольшой. Вторая часть его состоит из 13 кратких тезисов, которые я и дам тут в своем переводе²¹³⁾[³⁴⁴].

²¹²⁾[³⁴²] Опр. <Opera. P.> 255.

^[343] В тексте сбой нумерации параграфов, стоит цифра 5. — Е. Т.-Г].

²¹³⁾[³⁴⁴] Опр<era. P.> 335—337. Заметь, что глагольная форма *posse* еще более подчеркивает действительно-становящийся характер этой «возможности».

«I. Вершина созерцания есть сама Возможность (*posse*)²¹⁴[³⁴⁵] всякой возможности, без которой ничего решительно не может быть созерцаемо. Ибо как оно могло бы быть [созерцаемо] без возможности?

II. К Возможности ничего нельзя прибавить, так как она — Возможность всякой возможности. Следовательно, сама Возможность не есть возможность быть или возможность жить, возможность мыслить, и так — о всякой возможности, с тем или иным прибавлением, хотя сама Возможность есть возможность самой возможности быть<,> и самой возможности жить<,> и самой возможности мыслить.

III. Не существует то, что не *может* быть. Следовательно, бытие (*esse*) ничего не прибавляет к “возможности быть”. Так, “человек” ничего не прибавляет к “возможности быть человеком”; и “молодой человек” ничего не прибавляет к “возможности быть молодым человеком или большим человеком”. И так как возможность с прибавлением ничего не прибавляет к самой Возможности, то остро созерцающий ничего не видит<,> кроме самой возможности.

IV. Ничего не может быть раньше самой Возможности. Ибо каким образом оно могло бы быть без возможности? Таким образом, ничто не может быть в сравнении с Возможностью лучше, мощнее, совершеннее, проще, яснее, известнее, истиннее, достаточнее, сильнее, устойчивее, легче и т. д. И так как сама Возможность предшествует всякой возможности с прибавлением, то она не может ни быть, ни именоваться, ни чувствоваться, ни представляться, ни мыслиться, поскольку все подобное, обозначаемое через самую Возможность, она предугадывает, хотя и есть основание [*ипостась, hypostasis*] всего, как свет для цветов.

V. Возможность с прибавлением есть *образ* самой Возможности, проще которой [уже] ничего нет. Поэтому возможность быть есть образ самой Возможности; и возможность жить есть образ самой Возможности. Вернее, однако, образ е<е> есть возможность жить и еще вернее — возможность мыслить. Следовательно, созерцатель во всем видит саму Возможность, как и в образе видится истина. И как образ есть появление истины, так все есть только появление самой Возможности.

VI. Как Возможность Аристотелева ума выявляет себя в его книгах не потому, что они обнаруживают возможность совершенного ума (хотя одна книга [у него] совершеннее другой), и [как] книги изданы не для иной цели, как только, чтобы обнаружился ум, и ум не был принужден к изданию книг, так как свободный и благородный ум [сам] хотел себя выявить, — точно так же сама Возможность [выявляется] во всех вещах. Ум же существует как интеллектуальная книга, которая в себе и во всем усматривает намерение пишущего.

VII. Хотя в книгах Аристотеля содержится только возможность его ума, однако этого не видят те, кто не знает. Поэтому, хотя во вселенной содержится только сама Возможность, однако, те, кто лишен ума, не способны этого видеть. Но

²¹⁴[³⁴⁵] Это *posse* везде придется переводить как «возможность»<,> хотя для этого последнего имеется еще *possibilitas*.

живой интеллектуальный свет, называемый умом, созерцает саму Возможность в себе. Так, всё — вследствие ума, и ум — вследствие видения самой Возможности.

VIII. Возможность выбирать обнимает в себе возможность быть, возможность жить и возможность мыслить и есть возможность свободной воли, совершенно независящая от тела, как зависит возможность вождения от животного пожелания. Отсюда, она не следует за бессилием тела. Ведь она никогда не стареет и не терпит ущерба, как вождение и чувство у старых, но сохраняет себя и владычествует над чувствами. Она не всегда позволяет глазу смотреть, когда он уклоняется, но отключает его, чтобы не видеть суеты и позора и тем самым не излишествовать в алкании и так во всем. Следовательно, ум видит то, что достойно хвалы<, > и позорное, добродетели и пороки, которых не видит чувство. И он может принудить чувства стать под его суд, а не под собственное пожелание. И в этом мы получаем опыт того, что сама Возможность мощно и неразрушимо появляется в возможности ума и имеет отдельное от тела бытие. Об этом меньше удивляется тот, кто испытывает в “воде жизни” достоинства известных трав, отделенны<x> от тела трав, когда он наблюдает то же действие “воды жизни”, которое имела трава, до своего погружения в нее.

IX. То, что видит ум, — интеллигибельно и предшествует чувственному. Следовательно, ум видит себя. И так как он видит, что его возможность не есть возможность всякой возможности (так как существует многое для него невозможное), то отсюда он усматривает, что он не есть сама Возможность, но *образ* самой Возможности. Потому, когда он видит в своей возможности саму Возможность и [в то же время] он есть только возможность своего бытия, тогда он видит, что он есть *способ появления* (modum apparitionis) самой Возможности. И это он подобным же образом видит во всем существующем. Следовательно, *все, что ум видит, есть способы появления самой неразрушимой Возможности.*

X. Бытие тела, хотя оно и есть благороднейшее и низжайшее, усматривается только умом. В самом деле, то, что видится чувством, есть акциденция, которая не существует, но существует “при”. Это же бытие тела, которое есть только возможность бытия тела, не достигается никаким чувством, так как оно не есть ни качество, ни количество, и потому ни делимо, ни разруσιμο. Именно, пока я делю яблоко, я не делю *тело*, так как часть яблока есть тоже тело, как и целое яблоко. Тело же имеет длину, ширину и глубину. Без этого оно не есть тело и не есть совершенное измерение. Бытие тела есть бытие совершенного измерения. Телесная длина не отделена от ширины и глубины, как и ширина — от длины и глубины, и как и глубина — от длины и ширины. И они не суть части тела, так как часть не есть целое. Ведь длина тела есть тело, как и ширина и глубина. И длина телесного бытия, которая есть тело, не есть тело другое, чем ширина телесного бытия или глубина, но любое из них есть то же самое неделимое и неумножаемое тело, хотя длина не есть ширина или глубина, но есть принцип ширины, и длина с шириной — принцип глубины. Так ум усматривает, что сама Возможность неразрушимо появляется в триедином бытии тела. И так как он видит этим способом в низшем бытии тела, видит и во всяком другом бытии, более благородном, то видит он появление и в более благородном, в более мощ-

ном виде и в себе яснее, также и в бытии ощущаемом или животном или телесном. А то, как триединая Возможность ясно появляется в уме помнящем, мыслящем, велящем, это увидел и открыл ум блаженного Августина¹⁾[³⁴⁶]*.*.

XI. В действии или достижении ум достовернее всего видит, что сама Возможность появляется в возможности творить у творящего, в возможности становиться у творимого (*factibilis*) и в возможности у связи того, что есть одно и другое. И [тут] не три возможности, но — одна и та же возможность творящего, творимого и [их] связи. Так в ощущении, видении, вкусе, воображении, мышлении (*intellectione*), волеии, выборе, созерцании и во всех благих и учительных (*studiosis*) деятельности он видит триединую возможность, отражение самой Возможности, действеннее и совершеннее которой нет ничего. Постыдные же дела, так как сама Возможность в них не проявляется (безумие, зло, смертное), затемняющие и ослабляющие свет ума<, > ум узнает на опыте (*experitur*).

XII. Субстанциальный или квиддитативный (*quidditativum*) принцип, формальный или материальный, может быть не чем иным, как только самой Возможностью. И кто говорил о разных формах и формальностях (*formalitatibus*), идеях и видах, тот не обратил внимания на саму Возможность, как она обнаруживает себя в зависимости от своего желания, в разнообразных родовых и видовых модусах бытия. И где она не проявляется, то лишено ипостаси [*hypostasis*, бытийственного основания], как<, > например, безумие, недостаток, заблуждение, порок, бессилие, смерть, разрушение и подобное; оно лишено бытия (*entitate*), так как лишено явления самой Возможности.

XIII. Через саму Возможность обозначается триединый Бог, имя Которого “всемогущий” или Возможность всякой потенции, у Которого все возможно и ничто не невозможно, Который есть могущество могущих и сила сил. Его совершеннейшее появление, совершеннее которого ничего не может быть, есть Христос, приводящий нас словом и примером к ясному созерцанию самой Возможности. И это есть счастье, которое только одно насыщает крайнее стремление ума. Это немногое только и есть то, что может удовлетворить».

В этих рассуждениях Николая Кузанского содержится одно из основных учений новоевропейской философии, — вернее, одна из основных его интуиций. Понимать все как *становление*, как *алогическое становление*, — вот то, чего не было ни в античной, ни в средневековой философии. Там, наоборот (я уже говорил об этом в начале работы), и Бог, и мир, и человек мыслятся, в основе, вечным и неподвижным бытием. Грехопадение вызывает к бытию историю, становление. Но история возможна только однажды в вечности. Все это кончится, и — вечность снова водворится, уже без новой возможности перейти в инобытие. Рай и Ад, — это те формы бытия, от которых уже невозможен выход ни в какую сторону. Новоевропейская мысль чувствует иначе. Она готова расслоить все бытие в

¹⁾[³⁴⁶] Имеются в виду известные рассуждения бл. Августина о Троичности на основании психологии трех способностей души, — памяти, интеллекта и воли. [Здесь завершается четвертый фрагмент машинописи и начинается пятый. — Е. Т.-Г.].

алогическое становление, в становление бесконечное, без конца и края. Конечно, такая интуиция и такая форма мысли не могла появиться сразу. Раньше всего и легче всего подчеркивать моменты становления в самом же Абсолюте, не задавая вопросов об его субстанциальном существовании. *Николай Кузанский и есть такой философ, который хочет видеть в Боге по преимуществу как раз эти становящиеся моменты.* И так как он еще пока всецело средневековый католик, он оставляет в полной неприкосновенности все основные понятия своего догматического богословия, но лишь пытается интерпретировать их с точки зрения становления, с точки зрения динамики смысла, смысловых функций, т. е. понимать их инфинитезимально.

Изучая трактаты Николая Кузанского в хронологическом порядке, не трудно заметить положение этого трансцендентального учения об инфинитезимальной бесконечности. В предыдущих трактатах все эти понятия действия, функции, творчества, становления и т. д. брались со всей гущей онтологических свойств Абсолюта. В «De possest» произошло уже существенное ограничение: чистая и смысловая возможность оказалась очищенной от всех прочих онтологических свойств Абсолюта, кроме основной категории «бытия». В «De apice theoriae» отбрасывается и этот последний момент как вторичный, и Абсолют трактуется уже как в полном смысле чистая смысловая Возможность, предшествующая не только всем качествам бытия, которые только возможны, но и *самому бытию, самому принципу бытия.* Возможность не нуждается в бытии, предшествует ему, создает его и мыслима в своей полной и абсолютной чистоте.

<9. Вступление к анализу «Compendium» и «De venatione sapientiae».> То, что Николай Кузанский написал после «De apice theoriae», без труда локализуется на общем фоне*^[347] его философии. Во-первых, та общая динамически-смысловая характеристика Абсолюта могла быть доведена до инобытийных выводов, в частности<, > до выводов о мире и человеке. Эту роль выполняет «Compendium» (до 1460) и «De venatione sapientiae» (1460). Оба трактата посвящены именно детальной разработке инобытийных частных в связи с фундаментальными понятиями «posse» и «posse fieri». Во-вторых, можно было эту же самую трансцендентальную позицию перенести в недра того инобытия, которое называется человеческим разумом и знанием, и строить всю теорию снизу так, как в свое время, стоя на точке зрения «просвещенного неведения», Николай Кузанский нашел нужным дать и свое учение о конъектурах. *Вот это трансцендентальное учение о знании в сущности и дается в трактате «О Неинном» (1462).* Конечно, тут нет кантовского разрыва между объектом и субъектом; и потому характеристика «неинное» отнесена все же к Абсолюту. Неинное <—> это сам Абсолют, как раньше он был Максимумом-Минимумом, Бытием-Возможностью и просто Возмож-

^[347] В машинописи: тоне. В нумерации параграфа сбой, стоит цифра 6; далее соответственно параграфы 7 и 8. — Е. Т.-Г.].

ностью. Однако сказать, что это есть просто онтология, нельзя даже в отношении всех предыдущих трактатов. В отношении же трактата «О Неинном» это было бы сугубо неверно. В этой видимой онтологии дается<, > в сущности<, > чисто *трансцендентальное учение*, причем ближайший анализ показывает, что это есть трансцендентальное учение не о бытии, но о *знании*, и даже не о знании вообще, но о *суждении*. Это, явно, уже чисто *человеческая* точка зрения, чисто человеческое понимание Абсолюта, когда последний мыслится соизмеримым с человеком. Это все и заставило выше поставить нас Николая Кузанского в ближайшее отношение к «немецкой мистике». — Наконец, можно было задаться целью свести воедино все эти разнообразные характеристики Абсолюта с точки зрения зарождающейся здесь трансцендентальной диалектики. Сводку всех этих концепций дает последний большой философский трактат Николая Кузанского «De venatione sapientiae» (1463), написанный за год до смерти философа. Не всякому философу удастся в конце жизни подвести сознательный итог всем своим философским исканиям и посвятить этому итогу специальное сочинение. Николай Кузанский был одним из таких редких философов.

Мне остается только сказать два слова об этих последних трактатах.

<10. *О трактате «Compendium».*> Трактат «Compendium» непосредственно посвящен вопросу о взаимоотношении субъекта и объекта. Нас, однако, интересует не этот вопрос, но связь его с перво-принципом, скорее же, сам перво-принцип. Поэтому я приведу главу <X>* [О. Б.], где как раз идет речь, главным образом, о перво-принципе. Нам будет очень интересна та детализация, которую Николай Кузанский вносит тут в перво-принцип.

<X, 29> «...Присоединю для тебя одно имеющееся у меня размышление относительно вида познания принципа. Необходимо, чтобы принципом было то, больше чего ничто не может быть ни раньше, ни позже, вследствие только его потенции, породившей свое точное равенство. Ибо она объединяет в себе всё. Итак, я беру *четыре* термина: *Возможность* (posse), *Равное*, *Единое* и *Подобное*. *Возможностью* я называю то, могущественнее (potentius) чего нет ничего. *Равное* — то, что относится к одной и той же природе. *Единое* — то, что от них происходит. И *подобное* — то, что есть принцип, репрезентативный (repraesentativum) в отношении себя самого.

<30> Ничто не может быть раньше самой *Возможности*. Что могло бы предшествовать *Возможности*, если оно не могло бы предшествовать? Следовательно, *Возможность*, позже и раньше которой нет ничего, во всяком случае есть принцип всемогущий. Действительно, оно — раньше *бытия* и *небытия*. Ведь ничто не есть, если оно не может быть. И оно не не-есть, если не может [не быть]. Но она предшествует и действию и становлению. Ведь ничто не действует, что не может действовать, или не становится, что не может становиться. Так ты видишь, что *Возможность* — раньше *бытия* и *небытия*, раньше *действия* и *становления* и всего прочего. Ведь ничто из всего, что не есть самая эта *Возможность*, не может

без нее ни быть, ни познаваться. Следовательно, все, что только может быть или познаваться, обнимается в самой Возможности и относится к ней.

Равное же, поскольку оно не может быть иначе, если не в отношении самой Возможности (*ipsius posse*), окажется раньше всего, как и Возможность, в отношении которой существует Равное. В своем равенстве Возможность обнаруживает себя могущественнее всего. Ведь породить из себя вследствие своего собственного равенства есть вершина потенции. Следовательно, Возможность, которая равным образом (*aequaliter*) относится к противоположному, чтобы не быть больше одним, чем другим, обстоит одинаковым образом при помощи своего равенства.

Из Возможности же и Равенства ее происходит могущественнейшее *Единение*. Ибо потенция или сила, в случае объединения, — сильнее. Следовательно, единение того, чего нет ничего могущественнее, и его равенства, не меньше этих последних, откуда это происходит. И поэтому ум видит, что Возможность, ее Равенство и их Единение есть единственный принцип, самый могущественный, самый равный и самый единый. Достаточно ясно, что Возможность уравнительно единит все, обнимает и выявляет. <31> Стало быть, все, что она совершает, она совершает при помощи равенства; и если она творит, творит при его помощи; и если себя обнаруживает, обнаруживает при его помощи. Сама же Возможность не создает себя саму при помощи равенства, так как она — не раньше себя самой, и не создает *различного* при помощи равенства. Ибо равенство не есть форма различия и неравного.

То, следовательно, что она создает, *подобно*. Чем бы был и не был самый принцип, необходимо, чтобы существовало его *подобие*, так как равенство, которое не принимает “больше” или “меньше”, не было бы ни умножаемо, ни изменяемо, ни инакобытийствуемо (*alterabilis*), как и не было бы единичным, поскольку единичность есть не что иное, как равенство. <32> Следовательно, объектом (*obiectum*) всякой познавательной способности может быть не иное что, как само Равенство, могущее обнаружить себя в своем подобии. Поэтому объект чувственно-познавательной способности (*sensitivae cognitionis*) есть только Равенство так же, как и способности воображения и интеллекта.

Способность, естественно, познает свой объект. Познание же возникает после¹⁾[³⁴⁸] подобия. Отсюда объектом для всех познавательных способностей является Равенство, подобие которого утверждает (*ponit*) все познавательные способности в акте (*in actu*). В самом деле, те, кто от природы наделен интеллектом, видит, что существует Равенство, подобие которого находится в интеллекте, как существует цветной образ, подобие или вид чего находится в зрении. Всякое же подобие есть вид равенства или знак. Равенство возникает на пути зрения, если оно усматривается в виде цвета. Так же и во всем. <33> Однако ближе оно в воображении, потому что равенство есть предмет воображения не в виде качества, но количества. И этот вид содержит более близкое подобие равенства. В интеллекте же равенство достигается не через подобие, не оку-

¹⁾[³⁴⁸] Стоит просто р. Вероятно, *post?* (р. 246).

танное видами качества или количества, но через простой и чистый интеллигибельный вид, или голое Подобие. И усматривается само Равенство, единое, являющееся формой бытия и познания всех вещей, в разнообразном подобии, разнообразно проявляясь. И его единичное проявление, которое мы называем единичной вещью, человеческий ум созерцает, в его блеске, естественным образом в себе самом, будучи живым и интеллигентным его проявлением. Ведь человеческий ум есть только знак соравенства с ним, как бы первое явление познания, которое пророк называет <“светом лица”> Божия, <“явленным над нами”>*[³⁴⁹]*. <34> Отсюда человек естественно познает благое, равное, справедливое и правое, так как это есть сияние Равенства, восхваляет закон этот: “Чего хочешь ты для себя, делай другому”, который есть сияние Равенства. Ведь из таковых добродетелей состоит интеллектуальный хлеб жизни, так как [человек] он знает то, откуда восстанавливается его питание <ipsam pastus sui refectioem>*[³⁵⁰]*. Как зрение относится к чувственному свету, так зрение ума к этому интеллигибельному свету. Именно, чувственный свет, образ того интеллигибельного, имеет подобие Равенства, так как ничто не-равное не усматривается в самом свете. Достоверно то, что как чувственное зрение ничего не чувствует в своих знаках<,> кроме света и явления света<,> и не рассуждает ни о чем другом, кроме своего подобного утверждения <quin immo constanter affirmat>*[³⁵¹]*, что с уничтожением света совершенно ничего не остается (ибо зрение питается им), так и зрение ума ничего не чувствует<,> кроме интеллигибельного света или Равенства и его явления в своих знаках, и истиннейше исповедует, что с уничтожением этого света ничто не может ни быть, ни познаваться. Ибо как с уничтожением равенства остался бы на месте интеллект, которого мышление состоит в уравнивании, что во всяком случае прекратилось бы с уничтожением Равенства? Неужели не уничтожилась бы истина, которая есть уравнивание вещи и интеллекта? Значит, ничто же осталось бы в истине с уничтожением Равенства, так как в самой истине ничего не находится<,> кроме Равенства»¹⁾[³⁵²].

Эта глава дает яснейшее представление о всем «Compendium» как раз в интересующем нас направлении. Мы видим, что Николай Кузанский старается дифференцировать свое общее учение о posse, подобно тому, как в «De coniecturis» он дифференцировал учение периода «просвещенного неведения». Уже в «De docta ignorantia» мы получили триаду: единство, равенство и связь. В «De mente» эта триада укреплена. Но с модификацией самого перво-принципа в направлении становления ощутилась потребность в модификации и всей триады. Как Возможность стала выше бытия и единства, так первое начало уже не могло быть просто Единством. Оно стало чистой Возможностью. Равенство, или координированное разли-

[³⁴⁹ В машинописи: ними; Пс 4:7. — Е. Т.-Г.; О. Б.].

[³⁵⁰ Приписано карандашом. — Е. Т.-Г.; О. Б.].

[³⁵¹ Приписано карандашом. — Е. Т.-Г.; О. Б.].

¹⁾[³⁵²] <Opera,>* [слово вычеркнуто. — Е. Т.-Г.] р. 246—247.

чие, могло свободно остаться на своем (втором) месте. Неясную же «связь» теперь заняла вполне определенная категория «единого», очевидно, понимаемого здесь уже <как> «дифференцированное единство» (поскольку оно возникает после «равенства»). Такова эта обновленная концепция перво-принципа. Ее Николай Кузанский продумывает, как мы сказали, до инобытийных выводов. Здесь его рассуждения не отличаются новизной (нова лишь общая модификация перво-принципа): он проводит одно из основных антично-средневековых учений — о подобии. Чувственный и вообще инобытийный мир есть подобие умного и высшего. Это не просто обывательское слово. Подобие есть метод диалектического перехода от всякого бытия к*^[353]* его инобытию. Триадический перво-принцип путем подобия переходит в свое инобытие, порождая всю стихию этого инобытия и, прежде всего, стихию человеческого познания. Чистый ум есть созерцание «равенства» самого по себе, т. е. как чистой осмысленности; чувственное же созерцание, являясь инобытийной модификацией ума, созерцает и свой объект в его инобытийной модификации, или, по выражению Николая Кузанского, как *знак*. Этим принципиально выяснены инобытийные функции «равенства» или, говоря полнее, триадической системы принципа (1. Возможность, 2. Равенство, 3. Единое через Подобие).

<11. О трактате «*De venatione sapientiae*».> Минюя покамест «*De non aliud*», остановимся на трактате «*De venatione sapientiae*». Это — довольно большой и очень насыщенный философский трактат. Он требует весьма обстоятельного и длительного изучения и есть одно из самых зрелых произведений философской мысли вообще. Не сразу улавливается и его ядро, которое только одно способно дать нить к пониманию этой весьма непростой философской системы. Из его богатого содержания нас должны заинтересовать тут следующие три идеи.

Во-первых, в этом трактате мы находим значительное углубление и дифференциацию основной характеристики перво-принципа, имевшейся до сих пор. Однако тут с первого же взгляда усматривается некоторая несогласованность, способная ввести в заблуждение. Мы знаем, с какой настойчивостью Николай Кузанский очищал понятие возможности от всяких «прибавлений». Только чистая возможность, только возможность *сама по себе* и есть воистину первоначальный принцип. Теперь же, с первых страниц «*De venatione sapientiae*»<,> начинается учение о «*posse fieri*», о «*Возможности становления*», да еще в дальнейшем оказывается, что это — не первый принцип. Прежде чем ответить на это недоумение, прочитаем то, что говорится у Николая Кузанского об этом новом принципе. Вот что он пишет в гл. III. Этому предшествует утверждение конца II-й главы: «То, чему *невозможно становиться*, не становится».

«Так как то, чему невозможно становиться, не становится, то ничто не стало и не будет становиться, что не смогло или не сможет становиться. А то, что существует, то и не стало и не сотворено; оно не могло и не может ни стано-

[³⁵³ В машинописи: по. — Е. Т.-Г.].

виться и быть сотворенным. Действительно, оно предшествует возможности становиться, и оно вечно, так как оно и не стало и не сотворено и не могло стать другим. Всё же, что стало или будет становиться, так как без возможности становиться оно ни стало бы, ни становилось бы, имеет один абсолютный принцип, который есть принцип и причина *самой* возможности становиться. И он есть то вечное, что предшествует возможности становиться<, > и есть абсолютный принцип и нестягиваемый (*incontrahibile*), так как он есть *все то, что может быть*. И то, что становится, производится¹⁾[³⁵⁴] из возможности становиться, так как²⁾[³⁵⁵] сама возможность становиться актуально (*actu*) становится всем³⁾[³⁵⁶] тем, что становится. Всё же, что стало на основании (*ex*) возможности становления, или есть то, что может становиться, или существует после него и никогда не есть то, что может становиться, но последствует и подражает возможности становления, так как оно не стало и ни от себя не стало, ни от другого. В самом деле, если всему ставшему предшествует возможность становиться, то каким образом может стать [возникнуть] сама возможность становиться? Но раз она после того, что есть всё, могущее быть, то, значит, она вечно, [хотя и] имеет начало. Однако, возможность становиться не может убывать. Если бы она убывала, то она [и] могла бы стать этим, т. е. возможность становиться не убывала бы. Стало быть, возможность становиться [хотя и] находится под началом [имеет начало] (*initiatum*), остается навеки и непрерывно. И так как она не стала и все же находится под началом, то мы говорим, что она сотворена, так как она ничего не предполагает, откуда она становится, если отнять самого Создателя. Следовательно, всё, что существует после нее, произведено Создателем из возможности становиться. А то, что стало, то, что может становиться, это называется небесным и интеллигибельным. То же, что существует, но не есть то, может становиться, оно никак не устойчиво и подвергается ущербу. Оно подражает тому, что непрерывно, и никогда не достигает его. Значит, оно называется временным, земным и чувственным. Поэтому, когда я обращаюсь к созерцанию вечного, я вижу просто самый акт и в самом уме узреваю все, как бы свернуто в абсолютной причине. Когда я всматриваюсь в вечное и непрерывное, я интеллектуально вижу саму возможность становления и в ней природу всего и отдельного, как оно должно становиться согласно совершенному выявлению предначертания божественного ума. Когда же я усматриваю, что во времени всё развертывается в последовательности, я чувственно воспринимаю, путем подражания, непрерывное совершенство. Ведь чувственное подражает самому интеллигибельному. Поэтому в сотворенной возможности становиться все сотворенное предопределено, чтобы этот мир стал прекрасным, каким он и является (о чем полнее — ниже). Но как это могло бы быть понято, я присоединю некоторый пример, хотя и отдаленный»¹⁾[³⁵⁷].

¹⁾[³⁵⁴] *pducit* = вероятно, *producit*.

²⁾[³⁵⁵] *qa* = вероятно, *quia*.

³⁾[³⁵⁶] *oe* = *omne*?

¹⁾[³⁵⁷] <Opera,> p. 300.

Что хочет сказать Николай Кузанский этим рассуждением? Уже из этой III главы, по-моему, видно, что философ отнюдь не хочет вернуться к тому положению дела, которое он отверг в «De possest», т. е. к установке понятия возможности с каким-нибудь «прибавлением». «Возможность становления» вовсе не есть возможность плюс некое прибавление (в данном случае «становления»). Это есть момент, фиксируемый в *сфере самой же возможности*. Установивши в предыдущих трактатах теорию чистой возможности, Николай Кузанский хочет теперь произвести расчленение в *сфере этого общего принципа*. Прибавка «становление» выделяет некоторый момент — в сфере самой же возможности. И оказывается, что это отнюдь не единственный момент. Прочитаем начало XXXIX главы.

«Так как ничто не стало, что не могло становиться и не может создать [“становить”]²⁾[³⁵⁸] себя самого, то отсюда следует, что возможность — тройкого рода, т. е. *возможность создавать, возможность создаваться и возможность быть созданным* (posse facere, posse fieri et posse factum). Раньше возможности быть созданным — возможность создаваться; раньше возможности создаваться — возможность создавать. Принцип и граница (terminus) возможности создаваться — возможность создавать. Возможность быть созданным создана из возможности создаваться через возможность создавать. Возможность создавать, так как она существует раньше возможности создаваться, и не создана и не может сделаться другим. Следовательно, она есть *всё, что может быть*. Она поэтому не может быть больше, — и это мы называем Максимумом, — и меньше, — это мы называем Минимумом. И не может она быть иным. Следовательно, для всего она есть причина действующая, формальная (или экземплярная) и конечная, поскольку она есть граница и конец возможности создаваться и потому возможности быть созданным. В самой возможности создавать предварительно (prioriter) заключено, стало быть, все, что может создаваться и что создано, как в причине действующей, формальной и конечной; и возможность создавать [заключена] во всем, как абсолютная причина в том, что является результатом причины»¹⁾[³⁵⁹]. И т. д.

К сожалению, нет возможности привести тут всю эту большую главу, но основная мысль ясна: Николай Кузанский, отбросивши инобытийные «прибавления» к «возможности», произвел расчленение в сфере самой возможности, где *отразились те же основные этапы инобытия*, которые он раньше отбросил, но где они даны уже чисто *смысловым* образом и не нарушают чистоты той смысловой позиции, которой он достиг в «De possest». Другими словами, *проведена триадическая диалектика в сфере понятия чистой возможности*, подобно тому, как

²⁾[³⁵⁸] По-русски очень трудно передать взаимосоответствие пассивной формы fieri «сравниваться», «возникать» и активной facere, «делать». Можно fieri передавать как «делаться», но тогда это потеряет характер специальный философский терминологии. Ниже этот глагол условно передается как «создаваться», а facere — как «создавать».

¹⁾[³⁵⁹] <Opera,> p. 330.

раньше проводилась та же диалектика в сфере понятия Абсолюта и получалась триада: единое, равенство, связь. Такова детализация и вместе углубление учения о «*posse*».

Далее, во-вторых, трактат «*De venatione sapientiae*» интересен для нас тем, что он дает таблицу *всех использованных* у Николая Кузанского *установок первопринципа*. Это — очень важное обстоятельство. «Я полагаю, что больше всего подходят десять полей для охоты за мудростью. Первое я называю *просвещенным неведением*, второе — *бытием-возможностью* (*possest*), третье — *неиным* (*non aliud*), четвертое — [полям] *света*, пятое — *хвалы* (*laudis*), шестое — *единство* (*unitatis*), седьмое — *равенства*, восьмое — *связи* (*connexionis*), девятое — *термина* (*termini*), десятое — *порядка* (*ordinis*)»²⁾[³⁶⁰]. Каждому из этих полей Николай Кузанский посвящает по одной или несколько глав, которые и составляют основное содержание трактата. Главы эти очень интересны по своему обобщающему и резюмирующему характеру. Я остановлюсь только на той, которая имеет к нашей теме непосредственное отношение, именно на гл. XIV: «О третьем поле, т. е. о Неином».

«Аристотель в своей “*Метафизике*” написал, что Сократ впервые направил ум на *определения*. Действительно, определение создает знание (*scire facit*), поскольку оно выражает совпадение рода определенного [предмета] и видовую разницу, что слово обнимает своим обозначением. Следовательно, в своем определении искомое усматривается так, как оно может познаваться. Поэтому необходимо направлять интеллект, который охотится за тем, что предшествует самой возможности создаваться, на то, каким образом оно предшествует также *иному*. Действительно, то, что предшествует возможности создаваться, не может становиться *иным*, потому что иное существует *после* него. И так как это обстоит именно таким образом, оно не может быть определяемо через иные термины, или специфицироваться (или определяться) через род и различия (чему, конечно, оно предшествует). Необходимо, следовательно, чтобы оно было *определением себя самого*. И это ясно также из того, что имелось у нас раньше, так как оно предшествует [самому] различию определения и определенного. Однако, не только это, но также и то необходимо, чтобы *через него определялось всё*, так как последнее не может существовать, если не существует и не определяется через него. Это очень хорошо увидел Дионисий, рассуждая в главе о совершенном и едином в книге “О божественных именах”. И не есть это единое причина всего, единое *из многого*, но оно раньше всякого единого, раньше множества, раньше определения всякого единого и множества. Поле же, где происходит приятнейшая охота, определяющее себя и все, я именую “*неиным*”, так как неиное определяет себя и все. Действительно, когда я спрашиваю, что есть иное, соответственное всего получается ответ: *неиное есть не что иное, как неиное*. И когда я задаю вопрос, что же есть *иное*, получается хороший ответ: *иное есть не что*

²⁾[³⁶⁰] <Opera,> Гл<ава> XI, р. 306.

иное, как иное. И, таким образом, мир есть *не* что *иное, как мир*, и так — во всем, что может именоваться. Теперь ты видишь, что при помощи сладчайшей охоты может искаться то вечное, древнейшее в этом поле. Действительно, раз оно есть определение самого себя и всего иного, оно не обретается в чем-нибудь ином яснее, чем в неинном. В этом поле ты достигаешь древнейшего Единого и Троичного, Который есть определение Себя Самого. Ведь неинное есть не что иное, как неинное. Интеллект дивится этой тайне, когда внимательно обращается к тому, что троичность, без которой Бог не определяет Себя Самого, есть единство, так как определение есть то, что определено. Следовательно, *триединый Бог есть определение, определяющее себя и все.* Интеллект поэтому находит, что Бог не есть иное в отношении иного, так как Он определяет само иное. С уничтожением того, что есть неинное, не остается и иного. Поэтому, если должно быть иное, необходимо, чтобы иное было не что иное, как иное; иначе оно было бы иным, чем иное, и потому [совсем] не было бы иным. Следовательно, раз оно существует раньше иного, оно не может стать иным; и оно актуально (*actu*) есть все, что просто может быть. Обрати же внимание на то, каким образом неинное обозначает только тождество (*idem*). Но так как тождество есть не что иное, как тождество, то неинное предшествует ему и всему, что может именоваться. Поэтому, хотя Бог и именуется как неинное (поскольку Он не есть иное в отношении чего бы то ни было), в силу этого, однако, Он не есть то же, что и нечто. Как Он не есть иное в отношении неба, так не есть Он и то же самое с небом. Следовательно, Он имеет все не в ином виде, чем как оно существует, потому что [сам же] Бог его [и] определяет; и оно от самого неинного имеет рождение неинного в [частном] виде, хотя вместе с тем и уподобление ему. Следовательно, благодать благоволит, белое обеляет и так — во всем. Философы-охотники не вошли в это поле, в котором одном отрицание не противопоставляется утверждению. Ибо неинное не противопоставляется иному, раз оно его определяет и ему предшествует. За пределами этого поля отрицание *противопоставляется* утверждению, как*^[361]* смертное смертному, неразрушимое разрушимо и так во всем. Только неинное исключается. Следовательно, искать Бога в других полях, где оно не обретается, — пустая охота. Ведь Бог не есть тот, кто чему-нибудь противопоставляется, так как Он существует раньше всякого различия того, что противоположно. Следовательно, менее совершенным образом Бог именуется как живое существо, которому противопоставляется не-живое существо, и как бессмертный, которому противопоставляется смертное, чем как неинное, которому не противопоставляется ни иное, ни ничто, так как оно предшествует также и самому “ничто” и его определяет, раз ничто есть *не* что *иное, как ничто*. Тончайшим образом говорил Дионисий, что Бог есть все во всем и ничто ни в чем. Более пространно я написал о неинном в диалоге с четырьмя участниками, в Риме, в прошлом году. Потому теперь об этом — достаточно»¹⁾[362].

^[361] Далее в машинопись вписана карандашом частица *бы* со знаком вопроса; видимо, машинистка не могла прочесть с уверенностью написанное. — *Е. Т.-Г.*

¹⁾[362] <Opera,> p. 308—309.

Новая модификация диалектического перво-принципа обладает некоторыми весьма оригинальными чертами. Впрочем, отметим сначала то, аналоги чего мы находили у Николая Кузанского и раньше. Прежде всего, это есть перво-принцип, данный с точки зрения *теории знания*. Как я уже указывал, переход от понятия «*posse*» к понятию «*non aliud*» вполне аналогичен переходу от «просвещенного неведения» к «конъектурам». Николаю Кузанскому хочется дать не просто онтологию Абсолюта, хотя бы и трансцендентальную, хотя бы и диалектическую, но именно в *познавательном* смысле трансцендентальную и в *познавательном**^[363]* смысле диалектическую. Итак, установка на «неиное» есть, прежде всего, трансцендентальная (и, следовательно, чисто *смысловая*, а не метафизическая и не натуралистическая) установка теории знания в его диалектическом перво-принципе. Смысловой характер «неиноного», конечно, ясен и без комментариев. В особенности это мы увидим в специальном трактате «О Неинном». Из «неиноного» исключен решительно всякий намек на какую-нибудь вещественность и даже просто бытийственность. Это — универсальная смысловая форма, логически предшествующая решительно всякому бытию.

Далее, этот перво-принцип и существенно оригинален. В чем его сущность? Сущность его заключается в том, что он выдвигает на первый план момент *определения*, и тут ставится вопрос: *как возможно определение?* Уже одна эта постановка вопроса достаточно ясно рисует сферу новых интересов Николая Кузанского. Ясно, что именно *знание* есть главное «поле» его исканий. Итак, как возможно определение? Очевидно, одно определяется через другое. Но так как подобное сведение одного на другое могло бы привести к дурной бесконечности, Николай Кузанский останавливается на первом же этапе и, в сущности, ставит такой вопрос: что будет, если то «иное», на что необходимо опирать данную вещь в целях ее определения, есть *сама же* эта вещь? Что будет, если данная вещь будет определять саму себя? Однако, и эта установка все же не рисует философской позиции Николая Кузанского во всей ее чистоте. Ведь перво-принцип знания и бытия, как это было всегда у Николая Кузанского, должен обладать исключительно *смысловой* природой. Возможно ли в формулировке вопроса о перво-принципе знания и бытия говорить о каких-то вещах и тем более о какой-то «данной вещи»? Естественно, эти моменты должны быть совершенно отброшены. Раз мы говорим о перво-принципе как об определении, то и вся сфера «сведения» «одного» на «иное» должна вписаться в пределах этого же самого определения. Поэтому наш вопрос о том, как возможно определение, должен принять такую форму: как возможно, чтобы *определение само себя определяло?*

Ответ Николая Кузанского на этот вопрос такой. Одно требует для своего определения отличия от иного, от всего иного. Как только мы ясными чертами отличим данное одно от всякого другого одного, мы тем самым дадим определение этому одному. Следовательно, необходимо, прежде всего, толковать определение

[³⁶³ Курсив наш; вероятнее всего, что он пропущен машинисткой. — Е. Т.-Г.]

как то, что отличается от всего иного и есть неиное. *Определить значит сделать неиным.* Отсюда ясно, что такое этот новый бытийственный и (главным образом) познавательный перво-принцип.

На первый взгляд как будто бы не видна связь этого нового перво-принципа с учением о чистой возможности. Однако, стоит лишь более внимательно к нему присмотреться, чтобы заметить его несомненную потенциальную природу. В самом деле, принцип неиного есть<,> в сущности<,> принцип *постоянного отталкивания* его иного, от *всего* иного. Это — тот принцип, который, несомненно, обладает как бы некоторым *смысловым зарядом*; это — какая-то вооруженная стража на границах предмета определения. И здесь везде чувствуется заряд, могущество, сила, возможность, готовая перейти в действие. Однако, это все-таки именно только *возможность*, только *смысловой заряд*, только *метод*. И поэтому из всех трактатов Николая Кузанского здесь мы находим наибольшее приближение к современному неокантианству в его логически-трансцендентальной модификации.

Любопытно отметить еще одну черту, — именно приравнение установки неиного к учению о троичности Лиц Божества. Уже в эпоху «просвещенного неведения» эти Лица Божества и их взаимоотношение изображалось *чисто логически*; это было триединство Единого, Равенства и Связи. Чисто персоналистическая (не говоря уже о мистическом символизме вообще) природа христианской троичности осталась вне поля зрения в этих философских трактатах Николая Кузанского. Эту природу взаимоотношения Лиц в пресв. Троице он понимает исключительно логически. Точно так же и сейчас, в последние годы своей жизни, он дает вполне беспримесную логическую интерпретацию взаимоотношения Лиц Божества и самих Лиц; и только заменяет *по содержанию* одну установку другою. Вместо троичности Единое–Равенство–Связь сейчас утверждается триединство *Определения*, которое можно было бы, следуя буквальному указанию Николая Кузанского, расчленить так: 1) *Определение-в-себе*; 2) *Определение*, когда оно встречается с инбытием и находит в нем для себя границу, — если угодно, *Определение-вне-себя*; и 3) *Неиное*, когда определение, столкнувшись с инобытием и найдя в нем твердую границу для себя, вернулось опять на себя самого, уже без надобности уходить от себя опять в инбытие; или, если угодно, это — *Определение-для-себя*. Мы видим, что здесь мы — *у самого лона немецкой классической философии*; и видим, как постепенно, путем очень медленной эволюции антично-средневековые онтологически-трансцендентальные установки переходят в общеизвестные немецкие триадические схемы, и как это достигает уже вполне осязательных результатов в учении Николая Кузанского о неином. Не забудем, что Николай Кузанский — *немец*, и что середина XV в. есть та эпоха, когда естественнее всего ожидать зарождение новой трансцендентальной философии, в эту смутную эпоху перелома средневековья на новоевропейское мироощущение.

Остается указать еще на третью сторону трактата «De venatione sapientiae», которая могла бы представить для нас интерес. Именно, в гл. XXXIV—XXXVI Николай Кузанский дает *суммарное* изложение выше сформулированных им десяти «обла-

стей» или «полей», где происходит «охота за мудростью». Эти интересные главы не только велики по объему, но и заслуживают весьма внимательного комментария. Я ограничусь здесь простым указанием на то, что в общем Николай Кузанский не дает такого синтеза этих категорий, который бы был похож на какую-нибудь диалектическую систему типа Фихта или Гегеля. Он поступает здесь, главным образом, *описательно*, не оставляя каждую категорию в ее самостоятельности и связывая всех их в одну растянутую систему, но как бы *налагая одну на другую*, так что получается, в сущности, не десять разных «полей», но *одно и единственное поле*, в котором все десять являются только моментами, несамостоятельными частями. Действительно, и наше предыдущее изложение достаточно обнаружило, что между разными трактовками перво-принципа нет не только противоречивого, но даже и простого противостояния. Мы могли не раз убедиться, что всякая новая трактовка не более как только *детализирует* предыдущую концепцию и *делает из нее дальнейшие выводы*. Поэтому никто не мешает понять все эти трактовки, как существенно единую, и на этом и стоит Николай Кузанский в указанных только что резюмирующих главах трактата.

Это единое учение Николая Кузанского сводится к выдвиганию на первый план 1) трансцендентально-инфинитезимального момента в Абсолюте, 2) диалектического перехода этого момента в инобытие, самопорождение его в недрах этого инобытия, 3) в частности, в трактовании — в духе этого же трансцендентально-инфинитезимального принципа — и структуры человеческого разума и познания. Вот в чем сущность философии Николая Кузанского. И тут легко заметить все глубочайшее сходство и все глубочайшее расхождение Николая Кузанского как со средневековой, так и с новой философией. Именно, он абсолютно схож с первой и различествует со второй в вопросе *о понимании Бога как абсолютной субстанции*. Для него, как и для Средневековья, Бог есть, прежде всего, некая *абсолютная данность*, в то время, как новоевропейская философия, даже там, где она пытается укрепляться на такой позиции, в общем<,> трактует Бога лишь как *идею*, или чисто субъективно-психологическую (англичане, материалисты), или формально-логическую и феноменологическую (картезианство)<,> или трансцендентально-регулятивную (Кант и немецкий идеализм). Однако, Николай Кузанский таким же коренным образом и расходится с Средневековьем, будучи бесконечно близок не к чему иному, как именно к новой философии и именно к немецкому идеализму. Почему? Потому что, исходя из понятия Бога как абсолютной данности и оставляя эту данность как бы в виде заднего и темного фона, он выдвинул на первый план как раз *логическую сторону Абсолюта*, а в этой логике — выделил и поставил на первый план *становящиеся* моменты, *динамически* смысловые и, как я выражаюсь, инфинитезимальные. Это сразу сделало средневековый Абсолют *обозримым и доступным с точки зрения человеческого разума*. Человеческому разуму менее доступна цельность, чем частичность, и менее доступно завершено-целостное бытие, чем становящееся и неустойчивое. Выдвинувши на первый план эти чело-

вечески более доступные моменты в Абсолюте, Николай Кузанский, конечно, не уничтожил в нем его субстанциальной данности, но нельзя сказать, чтобы она не поблекла и не отошла на задний план по сравнению с<о> стороной смысловой и логической. В то время как для средневековой и в особенности христианской и еще более в особенности в византийской мысли *нет никакого разумного, смыслового, охватываемого в понятии, перехода от Божества к Твари*, для Николая Кузанского *есть такой переход*<,> и этот переход — *познавательный и логический*. Непознаваемость Божества он продолжает утверждать с большой энергией, как и все Средневековье. Но от Единого, диалектически охватывающего все сущее и все его инобытие, есть ведь прямой *логический* переход и к сущему и к инобытию. Представим себе всё сущее и всё его инобытие. Взятое в целом, это Всё, конечно, уже ни от чего не отличается,<,> и потому оно — *сверх-сущее* и непознаваемо. Тут всякий скажет, что этот вывод о непознаваемости получен в этих условиях чисто *логически*. Это — необходимая *диалектическая* категория. Так вот, учение о непознаваемости Абсолюта и о переходе его в познаваемые формы есть, прежде всего, *логическая, диалектическая* установка, что и дает нам право утверждать *о познавательной и смысловой соизмеримости Абсолюта у Николая Кузанского с человеческим разумом*.

В этом его глубочайшее родство с новоевропейской мыслью, которая отличается от данной концепции только тем, что пошла еще дальше. Раз Абсолют в смысловом отношении соизмерим с человеческим бытием, то не значит ли это<,> в конце концов<,> то, что *в нем отпадает всякая нужда*, что человечество собственно и есть настоящий Абсолют, что Абсолют ничего нового не прибавляет к человечеству? Этот вопрос и стал перед всей новоевропейской философией. Когда поблекла субстанциальность Абсолюта, тогда стала очень напрягаться *идея* Абсолюта, которая<,> в сущности<,> и заменила самый Абсолют. Протестантизм и есть это учение об Абсолюте как регулятивной и чисто мыслимой идее. А так как идея лишь мыслится и не видится и не ощущается, то отпал и весь культ, вся Церковь, все таинства, вся тысячелетняя традиция культа церковного Тела. Все превратилось в мысль, в мораль, в технику, в изолированные формы правового государства (вместо монархии, основанной на доверии к личности), в механистическое собиранье всех мнений (какие попало), капиталистического индивидуализма (вместо феодального общения трудящегося с продуктом своего труда), бесконечной вселенной и анализа бесконечно-малых. Но обозримая идея Абсолюта есть *субъективная* идея. И вот, вся новоевропейская философия есть субъективизм. Сначала Абсолют стал темным царством «вещей в себе». Но потом и этот фиговый листик оказался излишним. Кантианство есть оргия чистого субъективизма; и немецкий идеализм, при всем своем отличии от Канта, все же никогда не покинул точки зрения человеческой обозримости Абсолюта.

Так Николай Кузанский есть середина между Средневековьем и Новым временем. Можно сказать и так: Николай Кузанский есть философ *Возрождения*, ибо все Возрождение есть именно этот порыв к соизмеримости Бога и человека, покамест

еще без отрицания Бога как самостоятельной абсолютной субстанции. Николай Кузанский есть философ этого Возрождения в его интеллектуальной жизни. Но так как философия всегда жила по преимуществу жизнью разума, то можно сказать, что Николай Кузанский есть из всего Возрождения *по преимуществу* философ. Из возрожденских философов он по преимуществу философ и мыслитель, ибо сфера его изысканий — сфера перво-принципов бытия и знания.

<ПРИЛОЖЕНИЕ>

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ

[ПЕРЕВОД ТРАКТАТА ИЗ АРХИВА А. Ф. ЛОСЕВА]

2. Итак, нельзя дерзнуть сказать или помыслить что-либо об этом, как говорят, сверхсущном и таинственном Божестве, как только то, что нам боговидно изъявлено в Писаниях и как само оно благолепно предало себе в Писаниях, что никому из сущих не доступно какое-либо знание о нем или созерцание, так как оно изъято изо всего. Также и исследования многих богословов прославляют его не только как невидимое и непостижимое, но также одновременно как неизведенное и неисследимое, так как нет никакого следа для проникших в его таинственную беспредельность. Однако и благо не чуждо всецело ничему из сущих, но оно благолепно являет сверхсущные лучи, неподвижно в нем самом пребывающие, при помощи излучений соответственно каждому из сущих, возбуждает к доступному их созерцанию, общению и подобию с ними священные умы, которые священнолепно стремятся к нему, насколько позволено, и не дерзают чрезмерным образом к высшему, чем соразмерно преподанное им богоявление, и не соскользнут к низшему, к послаблению злomu, но твердо и неуклонно стремятся к лучам, их освещающим, и воспаряют соразмерно дозволенным им излучениям, со священным благоговением, мудро и свято.

3. Следуя этим богоначальным узам, которые управляют всеми святыми устройствами сверхнебесных чинов, и почитая тайну богоначалия превыше ума и сущности в неисследимом и священном благочестии ума, неизреченное же — в мудром молчании, мы устремляемся к сияниям, освещающим нас в Священных Писаниях, и световодимся ими к богоначальным гимнам, премирно (ὕπερκοσμίως) освещаемые ими, и настроенные к священным песнословиям и также к видению богоначальных светов соразмерно нам и к воспеванию ими благодетельного начала всякого священного светоявления, как оно само предало о себе в Священных

Писаниях. Итак, оно есть причина всего и начало, и сущность, и жизнь, и воззвание к восстановлению всего отпавшего от него, обновление и воображение отпавших вследствие искажения в себе образа Божьего; священное утверждение движимых каким-либо нечистым веянием; безопасность стойких; руководство, возводящее стремящихся к нему; озарение просвещаемых; начало совершенства для усовещающихся; богоначалие обожаемых; смирение ищущих смирения; единство единящихся; сверхсущное и сверхначальное начало всякого начала; благое возвешение тайны согласно дозволенному и, просто сказать, — жизнь живущих, сущность сущих, начало и причина всякой жизни и сущности вследствие его благодати, приводящей сущее к бытию и сохраняющей его.

4. Все это открылось нам чрез Божественные Писания, и ты найдешь, что, так сказать, все священные славословия богословов уготовляют божественные именованья, изъявляя и славословья благодетельные исхождения богоначалия. Отсюда почти в каждом богословском произведении мы видим, что богоначалие священно воспевается: как единственность и единичность ($\acute{\omega}\varsigma \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\alpha \kappa\alpha\iota \epsilon\nu\acute{\alpha}\delta\alpha$), вследствие простоты и единства, посредством которой, как единотворящей силы, мы образуем единство и, в то время как наши частичные своеобразия премирно ($\acute{\upsilon}\lambda\tau\epsilon\rho\kappa\omicron\sigma\iota\omega\varsigma$) стремятся к объединению, приводимся к боговидной единственности и богоподобительному единению; как Троица же — вследствие триипостасного выявления сверхсущной рождаемости, от которой происходит и именуется всякое отечество на небе и на земле; и как причина сущего, потому что все вызвано к бытию чрез его творящую сущности благодать; как мудрое и прекрасное, ибо оно неповрежденно сохраняет все сущее, сообразно его природе, как исполненное всякой божественной гармонии и священного благолепия, отменно как человеколюбивое, ибо оно истинно и всецело сообщилось роду человеческому в одной из своих ипостасей, воззвав к себе и возвысив человеческое унижение, из которого неизреченным образом явился кроткий Иисус и, вечный, воспринял временную протяженность, и тот, который сверхсущностью возвышается над всяким естественным чином, близко приобщился к нашей природе, сохранив неизменным и несмешанным утверждение присущих Ему свойств. При этом все иные боготворящие светы, согласно Писаниям, изъявительно дарованы нам через таинственное предание от наших боговдохновенных наставников, чему и мы научены; теперь же соответственно нам, благодаря священным завесам человеколюбия Священных Писаний и священноначальных преданий, облакающего умное в чувственное и сверхсущное — в существующее; придающего формы и образы бесформенному и безобразному и облакающего разнообразием многих символов сверхъестественную и бесформенную простоту, — мы стали неповрежденными и бессмертными и стяжали жребий уподобления Христу и высшего блаженства, «всегда с Господом», по Писанию, «будем»¹, исполняясь Его видимого богоявления в пречистых созерцаниях, озаряющего нас ослепительными сияниями, которыми [были озарены]

¹ 1 Фесс. 4, 16 (греч. 17).

ученики в том божественнейшем преображении; приобщаясь своим бесстрастным и невещественным умом к Его умному светоподательству и к Его превосходящему ум единству в непостижимых и блаженных обнаружениях пресветлых лучей, в божественнейшем подражании пренебесным умам, — *ибо мы равны ангелам будем*, — как говорит истина Писаний, и сынами Божиими, будучи сынами воскресения². Теперь же, насколько это нам достижимо, мы пользуемся символами, свойственными божественному, и чрез них снова устремляемся, соответственно, к простой и объединяющей истине умных видений и после всякого нашего (умного) мышления божественных образов; оставив наши мысленные энергии, устремляемся, насколько позволительно, к сверхсущему лучу, в котором неизреченным образом предустановлены все границы всяких знаний, которого невозможно ни помыслить, ни высказать, ни вообще созерцать как-либо, потому что он пребывает изъятым от всего и превышающим познание, предвосхитившим в себе сверхсущным образом границы всяких сущностных познаний и сил, и всех вообще [границ], превосходящим непостижимою силою сверхнебесные умы. Действительно, если все знания относятся к сущему и ограничиваются сущим, то этот пребывает за пределами всякой сущности и изъят от всякого познания.

5. Впрочем, если он выше всякого слова и всякого познания и утверждается превыше целокупного ума и сущности, объемля, соединяя, заключая в себе и превосходящая все сущее, оставаясь [сам] совершенно непостижимым, и если его [не обнаруживает] ни чувство, ни воображение, ни мнение, ни имя, ни слово, ни прикосновение, ни знание, как же будет раскрыто у нас учение о Божественных именах, когда сверхсущное Божество является неназванным и превышающим именование? Но, как мы раньше установили в богословских исследованиях, единое, непознаваемое, сверхсущное, благое в себе, которое, как оно есть, я называю троичным единством, невозможно ни назвать равнобожественным и равноблагим, ни помыслить. Но и подобающие ангелам единства святых сил, которые следует считать или за знаки, или за обнаружения сверхпознаваемой и пресветлой благодати, неизреченны и непознаваемы и присущи только достойнейшим ангелам, возвышающимся над ангельским познанием. Соединившись с ними, боговидные умы ангелоподобно, насколько позволительно (так как по прекращении всякой деятельности ума возникает такое единение боговдохновенных умов со сверхбожественным светом), прославляют его в подлиннейшем смысле чрез удаление от всего сущего, будучи в этом истинно и сверхъестественно просвещены от блаженнейшего соединения с ним, ибо оно является причиной всего сущего, будучи само ничем, как сверхсущно изъятое от всего. Итак, сверхсущное богоначалие, которое является сверхсущностью высочайшего блага, никому не положено славословить, ни как слово или силу, ни как разум, или жизнь, или сущность, — [никому] из любителей истины, превышающей всякую истину; но оно должно быть воспето, как беспредельно изъятое от всякого свойства, движения, жизни, воображения, мнения, имени, слова,

² Лк. 20, 36.

размышления, мышления, сущности, состояния, постоянства, единства, границы, безграничности и [от] всего, что существует. Но так как существо благодати самым бытием своим является причиной всего сущего, оно должно быть восхвалено как благоначальное приведение богоначалия всеми созданиями этой причины. Потому что все существует вокруг него, ради него, и оно раньше всего, и все содержится в нем, и [таким] самым своим бытием оно является созданием всего и сущностью, и все стремится к нему: все разумное и осмысленное — познавательно, низшие из них — чувственно, а прочее — или по жизненному движению, или по сущному, или по качественным особенностям.

6. Итак, зная об этом, богословы славословят его и как неименомого (ἀνώνοτον), и [называя его] всеми именами. О нем говорят как о не имеющем имени, когда утверждают, что само богоначалие в одном из таинственных видений символического богоявления указало тому, кто говорил: как Твое имя?³ Как бы отклоняя от всякого знания Божественного имени, говоря: *почему спрашиваешь ты о Моем имени, ибо оно чудно?*⁴ И разве, в самом деле, это не чудное имя, не превыше всякого имени и неименомое? [Разве оно] не превосходит всякое сказанное имя, будь это в этом или в будущем веке?⁵

Они [называют его] многоименным, когда вводят его со словами: «Я есмь Сущий»⁶, жизнь, свет, Бог, истина, — и когда сами богомудрые восхваляют его, как виновника всего существующего, многоименно от всего созданного, как благого, прекрасного, мудрого, возлюбленного, как Бога богов, как Господа господ, как Святого из святых, как вечного, как сущего, как виновника веков, как подателя жизни, как мудрость, как ум, как слово, как знающего, как превосходящего все сокровища всякого знания, как силу, как владыку, как Царя царей, как Ветхого днями и [при этом] как нестареющего и неизменяющегося, как спасение, как справедливость, как освящение, как искупление, как все превосходящего величиной и [в то же время] как [существующего] в тонком дыхании. Также говорят о нем, что он пребывает и в умах, и в душах, и в телах, и на небе, и на земле, и [что] он в тождественном тот же пребывающий в мире, около мира, превыше мира, пренебесный, сверхсущный, солнце, звезда, огонь, вода, дуновение, роса, облако, скала и камень, все существующее и ничто из существующего.

7. Итак, причине всего, и превышающей все сущее, соответствует и имя неименомого, и все имена сущих [вещей], чтобы (таким образом) царство всего существующего было совершенным, чтобы все пребывало вокруг него, завися от него как от причины, как от начала, как от границы; [и] сама была бы, по Писанию, *всяческая во всех*⁷, и истинно прославлялась бы как основание всего сущего, как

³ Быт. 32, 29.

⁴ Суд. 13, 18.

⁵ Еф. 1, 21.

⁶ Исх. 3, 14.

⁷ Кор. 15, 28.

началоводительная, совершающая, содержащая как хранение, [так] и прибежище, как привлекающая к себе [все] объединение непобедимо, изъято. Потому что она не только причина вседержительства, жизни, совершенства, вследствие чего она могла бы быть названа только на основании того или иного промышления как сверх-именуемая благодать, просто и безгранично предвосхищающая в ней самой все сущее чрез совершенную благодать ее единого и всевиновного промышления, и согласно прославлялась бы и именовалась всем сущим.

8. Но богословы прославляют не только те Божественные имена, которые взяты от всецелостных или частичных промышлений и промышляемого, но и [те, что взяты] от некоторых Божественных видений, в священных храмах или где-либо в ином месте озаряющих посвященных в таинства или пророков, они и по разным другим причинам и силам называют пресветлую и преименитую благодать, облачают ее в формы и образы человека, огня, янтаря: и восхваляют ее глаза, уши, волосы, лицо, руки, спину, крылья, плечи, задняя, ноги; окружают его венками и седалищами, чашами, сосудами и прочими таинственными [предметами], о которых скажем посильное слово в «Символическом богословии». Теперь же перейдем к раскрытию умных богоименований, что является предметом настоящего исследования, собирая их из Писаний и пользуясь сказанным здесь как неким правилом и взирая на них. При этом, как предписывает нам священноначальный закон всего богословия, мы будем взирать боговидящим умом (говоря в собственном смысле) на боговидные созерцания и откроем священный слух для священного раскрытия Божественных имен, предлагая святое святым по Божественному преданию, и удаляя от насмешек и издевательств непосвященных, и даже освобождая людей от борения с Богом, если таковые люди где-либо существуют. Итак, это надлежит хранить тебе, достойный Тимофей, согласно священнейшему установлению, чтобы ты не говорил, не возвещал о Божественном пред непосвященными. Мне же Бог да дарует боголепно прославить благодетельные многоименования неименуемого и неназываемого Божества, и да не удалится слово истины от моих уст.

II

О соединенном и раздельном богословии и что такое Божественное единение и различие

1. Благодать в себе прославляется в Писаниях как определяющая и выявляющая целостную богоначальную сущность, поскольку она как-либо пребывает. И что же иное можно уразуметь из священного богословия, когда оно приводит слова самого богоначалия: «Что ты Меня спрашиваешь о благе, никто не благу, кроме как один Бог»⁸. Итак, это и в других местах нами доказано, — что всегда все боголепные богоименования прославляются в Писаниях не частично, но в отношении к целостному, совершенному, всечистому и полному Божеству, и все

⁸ Мф. 19, 17 (Синод. пер.: «...что ты называешь Меня благим?»).

они прилагаются безраздельно, безусловно, без внимания к различиям, всецело, — ко всей целостности всесовершенного и всего Божества. Итак, как мы упоминали в богословских исследованиях, если кто-либо говорит, что это сказано не о целом Божестве, то он заблуждается и легкомысленно осмеливается разделить сверхъединственную единицу.

Итак, должно сказать, что это надлежит принимать в отношении всего Божества. Ведь и само благоприродное Слово сказало: «Я благ»⁹, и один из боговдохновенных пророков восхваляет Дух как благой. И еще: «Я Суущий»¹⁰, и если утверждают, что это говорится не о целом Божестве, а стремятся это отнести к одной части, то как они будут понимать следующее: «Так говорит суущий, который был грядущий, Вседержитель»¹¹, и дух истины суущий, который от Отца исходит, и если [здесь] говорят не о целой богоначальной жизни, то как может быть истинным священное Слово, сказавшее: «Как Отец воскрешает мертвых и оживотворяет, так же и Сын животворит, кого желает»¹², и «что дух есть животворящий»¹³. И так как все Божество имеет господство над всем, то о богорождающем Божестве или сыновнем нельзя сказать, как я думаю, будто, как Господь, оно прославляется в богословии лишь в отношении Отца и Сына; ведь и Дух есть Господь. Так же и прекрасное и мудрое славословится в отношении к целостному Божеству, а также и свет, боготворящее, причину и все, что свойственно целостному богоначалию, Писание относит ко всему богоначальному песнопению, когда говорит, сводя все к одному: «Все от Бога»¹⁴, и когда говорит, разделяя [вещи]: «Все чрез Него и в Нем создано»¹⁵, и еще: «Все содержится в Нем»¹⁶, и еще: пошлет дух свой, и создадутся¹⁷, и, чтобы сказать кратко, само богоначальное Слово говорит: «Я и Отец едино»¹⁸, и еще: «все, что имеет Отец, есть Мое»¹⁹, и еще: «все Мое Твое, и Твое Мое»²⁰. И также то, что свойственно Отцу и Ему, прилагается общно и соединенно к богоначальному Духу: Божественные деяния, почитание, источник и неизбывная причина и разделение благолепных дарований. И я думаю, что никто из питающихся смыслом непреходящих Божественных Писаний не будет противоречить тому, что все богоприличествующее относится к целостному богоначалию по богосовременно-

⁹ Мф. 20, 15.

¹⁰ Исх. 3, 14.

¹¹ Апок. 1, 4 (Синод. пер.: «который есть и был и грядет»).

¹² Ин. 15, 26 (Синод. пер.: «дух истины, который от Отца исходит»). Ср.: Ин. 5, 21 (Синод. пер.: «оживляет»).

¹³ Ин. 6, 64 (Синод. пер., 63: «Дух животворит»).

¹⁴ 1 Кор. 11, 12.

¹⁵ Ин. 1, 3 (Синод. пер.: «Все чрез Него»).

¹⁶ Рим. 11, 30 (Синод. пер. «Все из Него»).

¹⁷ Пс. 3, 20.

¹⁸ Ин. 10, 30.

¹⁹ Ин. 16, 15

²⁰ Ин. 17, 10.

му Писанию. Итак, об этом здесь мы доказывали и определяли кратко и частично, а в других местах достаточно на основании Писаний, и, какое бы целостное богоименование мы ни попытались раскрыть, оно должно считаться относящимся к целостному Божеству.

2. Если же кто-либо скажет, что мы таким образом вводим слияние вопреки свойственной Божественной природе раздельности, то мы думаем, что ему даже самого себя будет трудно убедить в истинности этого суждения. Если же действительно кто-либо всецело не признавал Писаний, то он отстоял бы очень далеко и от нашего любомудрия, и если его не захватывает богомудрие Писаний, то как же мы будем заботиться о руководствовании его в богословском знании? Если же он обратит внимание на истину Писаний, то и мы, вооружившись правилом и светом для защиты, будем в состоянии выступить без колебаний, утверждая, что богословие об одном говорит как о соединенном, а о другом — как о разделенном, и [что] не следует ни разделять соединенное, ни сливать раздельное, но должно, следуя Писаниям, по возможности поднять свои лица навстречу Божественным сияниям. Ведь заимствовав оттуда лучи Божественного изъявления как некое прекраснейшее правило истины, постараемся сохранить в нас то, что там заключено, не добавляя, не уменьшая, не изменяя и соблюдая себя в хранении Писаний и получая от них силу для сохранения хранящих их.

3. Итак, объединяющие [имена], относящиеся к целостному Божеству, суть — как это мы полным образом указали в своих богословских исследованиях на основании Писаний — преблагое, пребожественное, пресущественное, сверхжизненное, премудрое и другое, что от наивысшего отвлечения; среди них и все [имена] винословные (αἰτιολογικά): «благое», «прекрасное», «сущее», «животворящее», «мудрое» — и иные которые от благолепных даров того, кто именуется причиной всех благ. Указывающие же на различие [имен]: сверхсущное имя и сущее (χρῆμα) Отца, Сына и Духа, в которых не вводится никакое противоположение или полная общность. Но всесовершенная, неизменяемая, подобная нам природа Иисуса раздельна, а также и все сущностные тайны, относящиеся к Его человеколюбию соответственно Его [природе].

4. Необходимо, как я думаю, с более глубоким проникновением уяснить совершенный образ Божественного единства и разделения, так, чтобы весь смысл стал бы для нас ясно созерцаем, отбросив все пестрое и неясное и определив раздельно, ясно и упорядоченно все свойственное ему. Ибо священные создатели нашего богословского предания называют, как я сказал в другом месте, Божественные соединения тайными и невыразимыми водружениями неизреченного и сверхпознаваемого постоянства, а различия — благоприличными находениями, или изъявлениями, богоначалия, и говорят, следуя Священным Писаниям, что и упомянутое единство, и также различие имеют некоторые своеобразные единства и различия; так, в Божественном единстве или сверхсущности, соединенным и общим с единойначальной Троицей, являются: сверхсущное бытие, пребожественное Божество, преблагая благодать; превысшее всего тождество превысшего всего целостного

своеобразия; единство, превышающее единоначалие, неизреченное, многозвучное, непознаваемость, всемысленное, утверждение всего, изъятие из всего, превышающее всякое утверждение и изъятие; пребывание (если так можно сказать) единоначальных ипостасей друг в друге и целостно соединенное утверждение, не допускающее смешения в какой-либо части, подобно тому как светлы светильников, чтобы воспользоваться наглядными и обычными примерами, будучи [поставлены] в одном доме, пребывают всецело друг в друге и имеют своеобразно установленное отличие от других несмешанно и точно, единые в различии и различные в единстве. И также мы видим, когда в доме много светильников, что лучи света от всех соединяются в некоторый единый свет, и светит единый нераздельный луч света, и я думаю, что никто не может выделить свет определенного светильника от других в воздухе, объемлющем все светлы, и увидеть один без другого, в то время как все они неслиянно соединяются со всеми.

Но если кто-либо вынесет один из факелов из дома, то вместе с ним будет удален и весь присущий ему свет, причем он ничего не захватывает с собою от других светов или (наоборот) ничего не передает другим от себя. Ибо, как я сказал, это было совершенное единство всех со всеми, нисколько не смешанное, ни в какой части не слиянное, и это всецело в веществе воздуха и от света, происходящего от материального огня. Вследствие этого мы говорим, что сверхсущное единство далеко превосходит не только единства в телах, но и [единства] в самих душах и в самих умах, которые пребывают несмешанно и премирно, в то время как все общается всем боговидным и пренебесным светам при помощи всё превосходящего единства по соответствию приобщения с приобщаемыми.

5. Различие сверхсущных Божественных имен (θεολογίας) выражается, как я сказал, не только в том, что каждая из единоначальных ипостасей пребывает несмешанно и неслиянно в силу самого единства, но и в том, что различия сверхсущного богорождения не являются взаимно соответствующими друг другу. Ведь единый источник сверхсущного Божества — Отец, но Отец — не Сын, и Сын — не Отец, но для каждой из богоначальных ипостасей благочестно сохраняются присущие ей хвалы. Таковы именно единства и различия в неизреченном единстве и сущности. Если же Божественное разделение есть благолепное исхождение, в то время как Божественное единство сверхъединственно наполняет и преумножает себя благостью, то в Божественном разделении соединяются непостижимые приобщения, осуществления, оживотворения, умудрения и другие дарования благости, как причины всего, по которым ввиду приобщений и приобщающихся восхваляется неприобщенно приобщаемое. И общее, единственное и единое в целом Божестве заключается в том, что оно во всей своей целостности является предметом приобщения для каждого из приобщающихся и [в то же время не причастно] никому и ни в какой части. Точно так же как точка в середине круга в отношении ко всем расположенным в круге прямым или как оттиски печати приобщаются к первообразу печати в каждом из отпечатков, но вполне и всецело ни в каком и ни в какой части. Неприобщаемость же всевиновного Божества превышает таковые

вследствие невозможности касания к нему и какого-либо другого смешивающегося общения с приобщающимися.

6. И если кто-либо скажет, что печать не во всех отображениях является целою и тождественною, то ведь причиной этого является не печать, [потому что она каждому передает себя всецело и тождественно], но различие воспринимающего создает несходство [оттисков] единого, цельного и того же самого первообраза. Так, если оно мягко, хорошо восприимчиво, гладко, бесформенно, не упорствует изображаемому, не твердо, не текуче, не изменчиво, то в нем будет чистое, ясное и прочное изображение. Если же какое-либо из упомянутых свойств отсутствует, то это является причиной смутного, неотчетливого и неясного [отображения] и всех других недостатков, которые происходят от неприспособленности воспринимающего. Ведь в благолепном богодействии, направленном на нас, дано разделение, когда сверхсущное Слово восприняло всецело и истинно нашу природу и действовало и претерпевало все то, что было воспринято и избрано Им для Его человеческого богодействия (θεοουρίας). Ибо к этому Отец и Дух не приобщены ни в каком смысле, если (впрочем) кто-либо не скажет, что по благолепному и человеколюбивому хотению и во всем превосходящем и неизреченном богодействии это совершил для нас родившийся, неизменяемый, поскольку Он — Бог и Божие Слово. Также и мы побуждаемся соединять словом Божественное и разделять, поскольку Божественное в самом себе и соединено, и разделено.

7. Однако, исследуя в богословских сочинениях эти соединения и разделения каждое в отдельности, каковы благолепные причины мы нашли в Писаниях, мы изложили, насколько доступно, одни — исследуя и раскрывая в истинном слове и приводя священный и невозмущенный ум к ясным созерцаниям Писаний, другие же — считая за превосходящие мыслительную энергию, как таинственные, согласно Божественному преданию. Ибо все Божественное и то, что нам явлено, познается только чрез приобщения. Само же оно, как оно существует по свойственному ему началу и утверждению, превышает ума и всякой сущности и знания. Так, если бы мы назвали сверхсущную тайну Богом, или жизнью, или сущностью, или светом, или словом, то мы разумели бы не иное что, как силы, нисходящие от нее на нас, обоготворяющие, дарующие нам существование, животворящие, дарующие мудрость. Ее самой же мы соприкасаемся только чрез прекращение всех умных энергий, не созерцая никакого обожествления, или жизни, или сущности, или чего-либо всецело (ἄκριβῶς) подобного причине, изъятой от всего по всякому превосходству. Это так, потому что Отец — источное Божество, а Иисус и Дух, если можно так сказать, — Божественные ростки и также цветы и сверхсущные светы богорождающей Божественности, [как] мы восприняли это от Священных Писаний. Но как это происходит, невозможно ни высказать, ни помыслить.

8. Но до этого вся сила нашей мыслящей энергии [была направлена на уяснение того], что всякое Божественное отчество (πατρία) и сыновство даровано от изъятото от всего начала всякого отчества и сыновства и нам, и сверхнебесным силам, откуда и происходят боговидные умы и именуются богами и сынами Божиими и

отцами богов, так как это отчество и это сыновство действительно сообщается духовно, т. е. бестелесно, нематериально, мысленно, вследствие того что богоначальный Дух превосходит всякую мысленную нематериальность и обожествление, а Отец и Сын безгранично изъяты от всякого Божественного отчества и сыновства. В самом деле, нет совершенного подобия между следствиями и причинами, но следствия (τὰ αἰτιατά) получают [возможные] образы причин, сами же причины изъяты и пребывают превыше следствий в силу присущего этому началу закона. И если я воспользуюсь нашими примерами, то говорят, что удовольствия и страдания заставляют радоваться и страдать, но сами они не радуются и не страдают, также и об огне, согревающем и обжигающем, не говорится, что он сам себя жжет и согревает. И если кто-либо скажет, что жизнь в себе живет или что свет в себе освещается, то, по моему мнению, он скажет неправильно, если только он иным образом не выразит [ту мысль], что в высшем смысле и по существу в причинах предсуществует то, что есть в следствиях.

9. Однако и самое ясное из всего богословия — боговоплощение (θεοπλαστία) Иисуса в нашем образе — неизреченно для всякого слова и непостижимо для всякого ума, даже для самого первого из высших ангелов. И то, что Он сам воспринял существо мужа, мы постигли таинственно: но мы не знаем, как Он образовался из девических кровей иным образом в сравнении с законом природы, и [не знаем], каким образом Он сухими ногами, имеющими телесный вес и материальную тяжесть, ступал по жидкому и неустойчивому веществу и все иное, что свойственно сверхъестественному естеству (φισιολογίας) Иисуса. Об этом же сказано нами достаточно в других [сочинениях], а также и сверхобыкновенно воспето славным наставником в его богословских основоположениях, что он или воспринял от священных богословов, или узрел посредством разумного исследования Писаний путем многообразного упражнения и труда в их изучении, или же тайно воспринял от какого-то более Божественного вдохновения, не только изучивши, но и сопереживши Божественное и усовершенствовавшись чрез сопереживание Его в неизучимом и таинственном соединении с Ним и в вере [в них]. И чтобы передать многочисленные и блаженные созерцания его величайшего разума в малейшем, я [приведу] здесь [то], что он говорит об Иисусе в его собранных богословских основоположениях.

10. Из богословских основоположений святейшего Иерофея.

Причина всего и исполняющее [все] божество Иисуса, сохраняющее части, согласные с целым, не будучи ни частью, ни целым и [в то же время] и целым, и частью, как заключившее в себе, превосходящее и предвосхитившее все — и часть, и целое, потому что оно — совершенное в несовершенном, как начало совершенства; но оно несовершенное в совершенном, как превышающее совершенство и предшествующее совершенству; образотворный образ (εἶδος εἰδοποιόν) в безобразном, как начало образности; но и безобразное в образах, как пребывающее превыше образа; сущность, непорочно присутствующая в целостных сущностях, и сверхсущное и изъятое от всякой сущности; определяющее все начала и чины, но

пробывающее превыше всякого начала и чина. Также оно — мера сущего, вечность и превыше вечности, и прежде вечности; полное в недостаточном и переполненное в полном, неизреченное, невыразимое, превыше сущности; оно сверхъестественно обладает сверхъестественным и сверхсущно — сверхсущным. Поэтому так как оно по человеколюбию снизошло и до [нашей] природы и истинно воплотилось в [наше] существо и превысший Бог сделался мужем (милость эта да будет воспета превыше ума и слова), то чрез это Он приобщил нам не только неизменно и неслиянно сверхъестественное и сверхсущное, ничего не утративши в своей сверхполноте при неизреченном нисхождении (*κενώσεως*), но и — что является самым новым из всего нового — Он был сверхъестественным в нашем естестве, сверхсущным в [нашей] сущности, превосходя превыше нас все наше и от нас.

11. Но теперь довольно об этом. Перейдем к цели исследования, разъясняя, насколько доступно нам, общие и объединяющие имена Божественного разделения. И чтобы определить все ясно и последовательно, установим, как сказано, благолепные исхождения (*προόδους*) богоначалия. Ибо, даруемое всему сущему и преизливающее приобщения всем благим, оно, объединяя, разделяется; и, будучи единым, преисполняется, и, не отходя от единого, преумножается. Так, если Бог пребывает как сверхсущно сущий, то Он дарует бытие сущему и производит все сущности, [причем], как говорят, это единое сущее преумножается чрез это произведение из себя бытия многих сущностей, оставаясь, с другой стороны, тем не менее, единым в полноте и объединяющим чрез исхождение, полным в разделении, сверхсущно изъятым по бытию из всего сущего и дарующим чрез объединяющее произведение всего и чрез неослабевающее излияние неизбывных его дарований. Однако, будучи единым и сообщая единство всякой части, и целому, и единому, и множеству, оно есть также сверхсущно единое, не будучи ни частью множества, ни целым из частей. И в этом смысле оно не едино, не причастно к единому и не обладает единством. Но в другом смысле оно едино, превыше единого, единство для сущего, множество без частей, ненаполняемое сверхполное, производящее всякое единство и множество, совершенствующее и содержащее [его]. И также от Его обожествления, уподобляющего Богу каждого в меру его силы, вызываются к бытию многие боги, и оно, по-видимому, пребывает и именуется как разделение и преумножение единого Бога, и тем не менее оно есть изначальный Бог и сверхсущно пребожественный единый Бог, неделимый в делимом, единый в себе, несмешивающийся, неумножаемый. И, сверхъестественно постигнувши это, наш общий учитель, руководивший меня и моего наставника к Божественному светоподательству, много [сведущий] в Божественном, свет мира, сказал боговдохновенно следующее в своих священных письменах: «Ибо хотя и есть так называемые боги или на небе, или на земле (так как есть много богов и господ много), но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им»²¹. Ибо в Божественном единства господствуют над различиями и предше-

²¹ 1 Кор. 8, 5—6. В Синод. пер. скобок нет.

ствуют им, и тем не менее они объединяются вследствие неотрывного от единого единящего различия.

Теперь мы попытаемся по нашим силам восхвалить эти общие и единящие различия целостного Божества или благолепные исхождения, отправляясь от выявляющих их в Писаниях Божественных имен, принимая при этом во внимание то, что было сказано, [именно] что всякое благодетельное богоименование, которое прилагается к богоначальным ипостасям, должно быть безраздельно приемлемо в отношении всей богоначальной целостности.

III

Какова сила молитвы и о блаженном Иерофее, и о [его] благоговении, и о богословском писании

1. И первым, если угодно, рассмотрим имя Благо, совершенно изъявляющее все исхождения (προόδων) Бога, назвавши Троицу благоначальной и преблагой и изъявляющей все свои преблагие промысления. Ибо нам надлежит прежде всего приблизиться к ней молитвами, как к благоначальной, и, приблизившись к ней больше, чрез это посвятить себя в тайны всеблагих даров, пребывающих у нее, потому что она предстоит всему, но все не предстоит ей. Но когда мы призываем ее во всесвятых молитвах невозмущенным и направленным к Божественному единству умом, тогда и мы предстоим ей. Ведь она не находится в пространстве, чтобы отстоять от чего-либо или переходить от одного к другому. Но когда говорят, что она пребывает во всех существах, то упускают безграничность, выходящую за пределы всего и обнимающую все. Итак, мы направим себя посредством молитв к высшему созерцанию Божественных и благих лучей, как если бы с небесной вершины была протянута к нам водруженная там многосветящаяся цепь, и мы, непрестанно хватая ее протянутыми вверх и меняющимися руками, воображали бы, что притягиваем вниз ее, на деле же не ее совлекали бы, отстоящую от нас то выше, то ниже, а сами были бы привлечены к высшему сиянию многосветлых лучей. Или когда, войдя на корабль, мы схватываем канаты, протянутые к нам от какой-либо скалы, например, брошенные для помощи нам, то [в этом случае] мы не скалу привлекаем к нам, но в действительности себя самих и корабль привлекаем к скале. Так же как и еще — если кто-либо, стоя на корабле, оттолкнет морскую скалу, то он нисколько не придвинется к устойчивой и неподвижной скале, а (наоборот), чем больше будет отталкивать ее, тем больше будет удаляться от нее. Поэтому прежде всего, особенно в богословии, необходимо начинать с молитвы — не для того, чтобы привлечь к себе силу, присутствующую везде и нигде, но [для того, чтобы] чрез воспоминания о Божественном и чрез обращения к нему предать себя в его руки и воссоединиться с ним.

2. Кроме того, может быть достойно защиты то, что, после того славный наш учитель Иерофей превосходным образом собрал богословские основоположения, мы, не достигая их высоты, написали другие и предлагаем и настоящее богословие.

В самом деле, если бы он пожелал разработать все богословские предметы в определенном порядке и уложить основу всякого богословия в отдельных исследованиях, то мы не считали бы себя настолько безумными и глупыми, чтобы думать проникнуть в богословские [предметы] более пронизательно и более Божественно, чем он; или, дважды и излишне говоря то же самое и, сверх того, оказываясь несправедливым в отношении к учителю и другу, когда, научившись от его слов, [первых] после [писаний] божественного Павла, мы присвоили бы себе его славнейшее созерцание и изъяснение. Но так как он изложил Божественное как старейший и дал нам сводные определения, охватывающие в едином многое, повелевая в меру сил нам и подобным нам учителям новопосвященных душ развить и изложить свойственным нам языком собранные и объединенные размышления, исходящие от разумнейшей силы этого мужа. И часто ты сам побуждал нас к этому, да и саму книгу отослал обратно, как непостижимую. Поэтому мы признаем в нем наставника в совершенных учениях старцев, для тех, кто выше толпы, как бы второе Писание, наиболее близкое к данному от Бога; но для подобных нам сами изложим Божественное соразмерно нам. Ибо если твердая пища — для совершенных, то каким же совершенством должно обладать то, что должно питать других? Поэтому мы справедливо можем сказать и то, что для неподражаемого созерцания умных писаний и для обобщающего их изучения необходима сила старца; но знание и учение приводящих к нему писаний доступны и начинающим, и посвящаемым. Также мы очень усердно соблюдали и то, чтобы то, что сам боговдохновенный учитель определенно и ясно изложил, совершенно не излагать, во избежание повторения того, что он сам сделал для изъяснения Писания. И даже у самих наших боговдохновенных иерархов (когда и мы, как ты знаешь, и он, и многие другие из наших священных братьев собрались для созерцания живоначального и богоносного тела, и был также и Иаков, брат Господа, и Петр, высочайшее и старейшее возглавление богословов, и когда после совершения созерцания все иерархи, каждый в меру сил, пожелали восхвалить всесильную благодать богоначального смирения), [даже] среди богословов, ты знаешь, он превосходил всех других посвященных, весь преобразаясь, весь выходя за пределы себя и испытывая общение с воспеваемым им, и все, кто его слышал или видел, знал или не знал, признали его боговдохновенным, Божественным песнотворцем. Что же я мог бы сказать тебе о выраженном там Божественном? И если я сам себя не забыл, то я часто слышал от тебя некоторые подробности этих боговдохновенных песнопений. Итак, старайся стяжать Божественное не как попутное дело.

3. Но если мы оставим в стороне таинственное, [о котором говорится] здесь, [и] как неизреченное для многих, и как известное тебе, [то], когда (ѿте) явилась нужда сообщить его многим и привести их, кого возможно, к нашему священному знанию, как превосходил он многих из священных учителей и по употреблению времени, и по чистоте ума, и по точности доказательств, и в прочих священнословиях, так что мы никогда не дерзали взирать на столь великое солнце! Итак, мы осведомлены об этом и знаем, что мы не должны стремиться ни достаточно постичь

умом умные предметы Божественного, ни выразить или изложить то, что в Божественном знании является неизреченным. Но, будучи далеко [от этого], мы так отстоим от проникновения Божественных мужей в богословскую истину, что мы вследствие особого благочестия пришли [бы] к тому, чтобы совершенно не слушать и не говорить чего-либо относящегося к Божественному любомудрию, если бы мы [в то же время] не уразумели умом, что не должно пренебрегать доступным для нас знанием о Божественном. И к этому побуждали нас не только природные стремления умов, всегда любовно обращающиеся к доступному созерцанию сверхъестественного, но и само достойнейшее (ἀρίστη) предписание Божественных постановлений, запрещающее всесторонне исследовать превосходящее [нас], как превышающее наше достоинство и как недостижимое; но предписывающее изучать все то, что достижимо для наших стремлений и что нам даровано, а также и благовидно передавать другим.

Итак, и мы, имея такое убеждение и не устроясь и не отвращаясь от доступного исследования Божественного, но и не желая оставить беспомощными не имеющих возможности созерцать превысшее нас, мы принялись за составление этих писаний, не осмеливаясь вводить ничего нового, но в небольших очерках, в меру каждого из них излагая и разъясняя то, что сжато сказано подлинно священнобожественным (ἱεροθέω).

IV

О благе, свете, прекрасном, любви, восхищении, ревности и [о том], что злое не есть ни сущее, ни от сущего, ни в сущем

1. Итак, перейдем к исследованию имени Блага, которое богословы предпочтительно прилагали к пребожественному Божеству и, как думаю, отделяли богочначальное существо от всего, называя его благостью, потому что, будучи благим, [как] сущностно благим, оно распространяет благость на все. Ибо подобно тому как наше солнце не [оттого что является предметом] мысли или желания, но самым своим бытием оно освещает все, что по свойственной ему силе²² может принять участие в этом свете, также поистине и Благо ([которое] превыше солнца как первообраз, по самому своему существу неизмеримо превыше смутного изображения) посылает таким же образом всему сущему лучи целостной благости. Чрез них имеют бытие все мысленные и мыслящие сущности, и силы, и энергии, чрез них они существуют и получают жизнь непрерывающуюся, неубывающую, будучи очищены от всякого разрушения и смерти, и материи, и становления, и будучи удалены [и] от непостоянной и текучей, [и] переносимой с места на место изменчивости; они мыслятся как бестелесные и нематериальные, и [сами] они мыслят, как премирные умы, и освещаются соответственным образом смыслом сущего, и равным образом передают свойственное им, [все им] сродное. И пребывание они

²² λόγον (греч.).

получают от благодати, отсюда же сообщается им и утверждение, и устойчивость, и сохранение, и средоточие благ; и к нему они стремятся и от него получают и бытие, и благо бытия. Насколько возможно, они создаются по его образу и являются благодидными, и приобщают, как научает Божественное установление, стоящих ниже их к дарам, исходящим на них от Блага.

2. Отсюда [сообщаются] им премирные чины, их взаимные единения, пребывания друг в друге, несливающиеся различия, силы, возводящие нижестоящих к высшим, промышленности старейших в отношении вторичных, сохранение свойственной каждому из них силы и неизменяемые превращения их в отношении к самим себе, их высшие тождества в стремлении к благу и все иное, о чем сказано нами в [книге] «Об ангельских свойствах и чинах». Но и все свойственное небесной иерархии: приличествующие ангелам очищения, премирные изведения света и то, что создает совершенство всего ангельского совершенства, — происходит от той же всепричиняющей и источной благодати, от которой дарована им благодидность и [откуда дано им] выявлять в себе тайную благодать и быть ангелами, как возвестителями Божественного молчания, выводящими наружу ясные светлы, чтобы показать пребывающее во святилище. Но также и [стоящие] ниже этих священных и святых умов души и все благое в душах пребывают силою всеблагоу Блага. Отсюда происходит то, что они разумом имеют сущностную жизнь и имеют ее как неразрушимую в себе и могут стремиться к ангельской жизни, чрез которую, как благого водителя, возвышаются до благоначалия всех благ и получают общение с исходящими от него сияниями по своей им соразмерности и причастны дару благодидности по силе, и все другое, что перечислено нами в [книге] «О Душе». Но и относительно тех, если это нужно выяснитъ, бессловесных душ, или животных, которые прорезывают воздух, и которые ходят по земле, и которые ползуют в земле, и которые [проводят] жизнь в воде или существуют как земноводные, и которые живут, будучи заключенными под землю или засыпая себя землею, и, словом, все, которые имеют чувственную душу, или жизнь, — все это также одушевляется и оживотворяется чрез благо. Также и все растения имеют питательную и двигательную жизнь от блага; и всякая неодушевленная и безжизненная сущность пребывает чрез благо и чрез него достигает своего сущностного свойства.

3. Если же Благо превосходит все сущее (как действительно и есть), то оно и дает вид всему безвидному, [и] в то же время только в самом себе оно меняется несущностным превышением сущности; и жизнью, превышающей безжизненное, и мудростью, превышающей неразумное, и всем, что есть в благе от превосходящего дарования вида безвидному. И если позволительно так выразиться, само несущее стремится к благу, превышающему все сущее, и ревнует и самому пребывать во благе, бытийно надсущном чрез отвлечение от всего.

4. Но благо, что ускользнуло от нас в середине исследования, является также причиной небесных начал и конечных судеб, этой неувеличивающейся и нисколько не уменьшающейся сущности, и невидимых, если так можно сказать, движений всеобъемлющего небесного движения, [и] чинов и согласий в звездах, и их светов

и устойчивости, переменчиво многообразного движения иных звезд и двух светил, которых Писание называет великими, и периодического возвращения их от тех же самых и в те же самые [места], по которым определяются наши дни и ночи, измеряются месяцы и годы, и по которым определяют, исчисляют, упорядочивают и устанавливают движения круга времени и во времени. Но что же кто-либо скажет относительно солнечного луча самого по себе? Действительно, от блага [исходит] свет, и он подобие благодати; вследствие этого благо восхваляется, именуясь светом, как выявляющее первообраз в подобии. И как все превышающая Божественная благодать простирается от высочайших и древнейших сущностей до самых последних, и притом пребывает превыше всего, так что и высшие не соприкасаются с ее превосходством, и низшие не переступают ее круга, но оно и освещает все возможное, и творит, и животворит, и сохраняет, и совершенствует, и является мерой бытия, и вечностью, и числом, и порядком, и совокупностью, и причиной, и целью, так же и выраженное подобие Божественной благодати — это великое, и всеосвещающее, и всегда — светящее солнце, в величайшей степени слабейшее, чем благо, и оно освещает все, что способно воспринять его, и имеет преисполненный свет, распространяя на весь видимый мир, вверх и вниз, блеск свойственных ему лучей. И если что-либо не приобщается ему, то это не от слабости или медленности этого его излучения, но от невосприимчивости к свету предметов, не приспособленных к приобщению к нему. Многие из так пребывающего проходящий луч не касается и освещает находящиеся за ними, и ничто из видимого не ускользает от чрезвычайной силы свойственного ему сияния. Но оно содействует рождению чувственных тел, возбуждает их к жизни, и питает, и умножает, и усовершеншает, и очищает, и обновляет; свет также есть мера и число времени года, дней и всего нашего времени, ибо это тот же самый свет (хотя тогда он был и самым бесформенным), о котором говорил божественный Моисей, [утверждая], что он определил эту первый триаду наших дней. И так как благодать привлекает все к себе и является первообитателем рассеянного, как единоначальное и единотворящее Божество, [то] и все стремится к нему как к началу, как к целостности, как к цели; и благо (как говорит Писание) есть то, из чего все получает пребывание и существует, как пришедшее к бытию от совершенной причины, и в чем все состоит, как бы сохраняемое и содержащееся во вседержительном основании, и к чему все направляется как к присутствующему каждому пределу, и к которому стремится все: осмысленное и разумное — познавательно, чувственное — чувственно, а лишнее чувств — чрез врожденное движение жизненного стремления; безжизненное же и просто сущее — чрез способность к одному только бытийному участию. Таким же образом и свет, в том же самом отношении ясного подобия, собирает и обращает к себе все сущее, видимое, движимое, освещаемое, согреваемое, — словом, все, обнимаемое его сияниями. Поэтому оно и солнце (ἥλιος), что оно все творит совокупно (ἁολλή ποιεί) и собирает рассеянное. И все чувственное стремится к нему или чтобы видеть, или чтобы двигаться и освещаться, и согреваться, и вообще сохраняться в стремлении к свету. Но я не говорю, согласно учению древности, что солнце, будучи богом и

творцом всего видимого, управляет видимым миром, но что невидимое у Бога от создания мира созерцается чрез постижение творений, и невидимая Его сила и Божество (*Рим. I, 20*)²³.

5. Но об этом — в «Символическом богословии». Теперь же надлежит нам восхвалить умное светоносное имя блага и сказать, что благо называется умным светом, чрез который всякий пренебесный ум наполняется умным светом; всякое же неразумие и заблуждение изгоняется из всех душ, в которые он проникает, и всем передается [нечто] от священного света, и их умные очи очищаются от лежащего на них тумана неразумия, и порываются ввысь и освобождаются от великой тяжести окутывающей их тьмы, и сначала он передает им умеренное сияние, а потом, когда они вкусят света и больше стремятся к нему, он дает себя в большей мере и светит обильно, потому что они много возлюбили²⁴, и он всегда поднимает их вверх в меру их стремления.

6. Итак, умный свет называется превышающим всякий свет благом как источное сияние, как переполняющееся светоистечение, освещающее всякий надмирный, внемирный и пребывающий в мире ум из своей полноты, и обновляющее все их умные силы, объемлющее всех своим распространением, и превосходящее все возвышением [над ним]. И, словом, собравшее в себе всякое могущество световой силы как первосвета и высочайшего света; и превосходящее и предвосхищающее его, и собирающее и соединяющее все разумное и осмысленное, и все творящее совокупно. Ибо как неразумие разделяет заблуждающихся, так и присутствие умного света собирает и объединяет просвещаемых и совершенствует их и еще направляет их к истинно сущему, отвращает от многих мнений, и от разнообразных видимостей или, лучше сказать, от мечтаний, и приводит к единому истинному чистому единовидному знанию и наполняет единым и объединяющим светом.

7. Это благо восхваляется священными богословами как прекрасное (*καλόν*), и как красота (*κάλλος*), и как любовь (*ἀγάπη*), и как возлюбленное, и такими другими Божественными именами, которые являются благоприличными для красоты, творящей прекрасное и привлекательной. Но не следует различать прекрасное и красоту в причине объемлющей — в едином все; так, различая во всем бытии приобщение и приобщающихся, мы считаем прекрасное приобщающимся к красоте, а красоту — [самим] приобщением к красотворящей причине всего прекрасного. А пресущественное прекрасное называется красотой вследствие передаваемой от него всем существам красоты, свойственной каждому; и как причина благосогласия и блеска всего, подобно свету, распространяющая на всех красотворящие приобщения из ее источного сияния, и как призывающая (*καλοῦν*) к себе всех (откуда и называется *κάλλος*), и как соединяющая все во всем в одно и то же. Оно называется прекрасным, также как всепрекрасным и сверхпрекрасным и всегда

²³ Синод. пер.: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы».

²⁴ *Лк. 7, 47.*

сущим, прекрасным по тому же самому основанию и тем же самым образом, не возникающим и не исчезающим, не увеличивающимся, не умаляющимся, не так, [чтобы оно было] в приложении к одному прекрасным, а к другому — безобразным, или теперь прекрасным, а тогда — нет, или в отношении к одному прекрасным, а в отношении к другому безобразным, и не так, [что оно] здесь прекрасно, а там нет, для некоторых прекрасно, а для некоторых не прекрасно; но как всегда единовидно прекрасное, существующее само по себе и само с собою, и как преизбыточно содержащее в себе самом источную красоту прекрасного. Ибо в этой простой и сверхъестественной природе всего прекрасного, как в причине, единовидно предвосхищены всякая красота и все прекрасное. От этого прекрасного проистекает для всех существ присущее каждому из них бытие как прекрасного, а чрез прекрасное — всякое согласие, и дружба, и общение; в прекрасном все соединяется; прекрасное — начало всего, как творческая причина, движущая все, собирающая посредством любви свойственную каждому красоте, предел всего, возлюбленное; как конечная причина (потому что все возникает ради красоты), предобразующее, потому что по нему все определяется; поэтому прекрасное тождественно с благом, потому что все по всякой причине стремится к прекрасному и благому; и нет ничего в бытии, что не было бы приобщено к прекрасному и благому. Можно смело высказать и ту мысль, что и не-сущее приобщается к прекрасному и благому и таким образом само становится прекрасным и благим, когда оно, будучи изъято от всего, пресущественно восхваляется в Боге. Итак, это единое благое и прекрасное исключительным образом является причиной многого прекрасного и благого. От него все сущностные самобытности бытия, единства, разделения, тождества, инаковости, сходства и несходства, общности противоположного, неслиянности соединенного, предвосхищения высочайшего, взаимообщения сущностей одинакового достоинства, обращения низжайшего, хранительные и неподвижные пребывания и утверждения всех их; и также потому присущие каждому общению всех со всеми и согласные сочетания, слиянные содружества и согласие всего, смешение во всем и нерушимые соединения сущего и неизбывные преинства возникающего, все устойчивые состояния и движения умов, душ, тел; потому что устойчивость и движение присущи всему, но сущее превыше всякой устойчивости и всякого движения утверждает каждого сообразно его собственному смыслу и движет каждого свойственным ему движением.

8. Кроме того, о Божественных умах говорят, что они движутся круговращательно, объединяемые безначальными и бесконечными излучениями прекрасного и благого; по прямой же, когда они направляют на предведение нижестоящего, прямо — простираясь на все, а кривой линией — когда они, предвосхищая умом низжайшее, неизбывно остаются в своем тождестве, непрерывно вращаясь вокруг прекрасного и благого как причины тождества.

9. Движение же души бывает круговое, т. е. ее вхождение в самое себя от внешнего; единообразное соединение ее разумных сил, дарующее ей освобождение от заблуждений как бы в некотором кругу и отвращающее ее от многого внешнего

и собирающее ее сначала в себе самой, а потом, как ставшую единовидной, объединяющее ее с единым образом соединенными силами и, таким образом, руководящее к прекрасному и благому, которое превыше всего сущего, которое и едино и тождественно, и безначально и бесконечно. Душа движется криволинейно, поскольку она освещается в сообразной ей мере Божественными мыслями (γνώσεις), не разумно и соединенно, но рассудочно-дискурсивно, как бы перемешанными и переменчивыми энергиями. По прямой же [тогда], когда она не входит в самое себя и не движется единичной ей разумностью (потому что это, как я сказал, есть круговращательное), но когда, направляясь на то, что вокруг нее, она от находящихся вне [предметов], как от неких разнообразных и многочисленных символов, восходит к простым и соединяющим созерцаниям.

10. Итак, причиной и поддержанием и пределом этих трех движений, а также и движений чувственного во всем, и еще больше и прежде всего — их пребываний, устойчивых состояний и утверждений каждого, является прекрасное и благое, которое превыше всякой устойчивости и движения и чрез которое и из которого, и в котором и в которое, и ради которого пребывают всякий покой и движение. Ибо из него и чрез него пребывает и сущность, и всякая жизнь и ума, и души, и всей природы, малые размеры и равенства и великие размеры, все меры и отношений бытия и согласия, и смешения и целости, и части, всякое единство, и множество связи [соединения] частей, соединения всякого множества, совершенства целостностей, качество, количество, величина, беспредельное, слияния, разделения, всякая беспредельность, всякий предел, все определения, установления, преимущества, стихии, виды, всякая сущность, всякая сила, всякая энергия, всякое свойство, всякое чувство, всякое рассуждение, всякое мышление, всякое соприкосновение, всякое знание, всякое соединение, и, словом, все сущее пребывает от прекрасного и благого и в прекрасном, и благом и обращается к прекрасному и благому, и все, что существует и возникает, существует и возникает чрез прекрасное и благое, и все взирает на него, и движется им, и сохраняется ради него и чрез него; также в нем всякое первообразное, совершенное, творческое, образующее (εἰδική) [и] основное начало, — и, словом, всякое начало, всякое сохранение, всякая граница или, скажу обобщая, — все сущее бытие от прекрасного и благого; также и все не-сущее сверхсущно в прекрасном и благом; также оно — начало всего и предел, превышающий начало и совершение. Потому что все из него, и чрез него, и в нем²⁵, как говорит Священное Писание. Итак, прекрасное и благое для всех желанно, и вожденно, и любимо, и чрез него и ради него худшее любит лучшее, устремляясь к нему, и существа одинакового порядка любят себе подобных, пребывая в общении [с ними], а лучшие — худших, промышляя о них, и каждые [любят] самих себя, сохраняя [друг друга], и всё, стремясь к прекрасному и благому, делает и желает все то, что делает и желает.

²⁵ Рим. 11, 36 (Синод. пер.: «Ибо все из Него, Им и к Нему»).

Можно смело высказать и то истинное суждение, что и Сам Первовиновник всего по избытку благодати все любит, все творит, все совершает, все содержит, все к себе привлекает и есть Божественное вожделение (ἔρωϛ)²⁶, благо в отношении блага чрез благо. Ибо сама любовь, создатель блага во всем сущем, изначально пребывая избыточно в благе, не допускает того, чтобы остаться самой без творящей силы, но побуждает его к деятельности по избытку силы, творящей все.

11. И пусть никто не думает, будто мы чтим имя вожделения вопреки Писаниям. Ведь неразумно, как я думаю, и бессмысленно обращаться не к силе замысла (τῆ δυνάμει τοῦ σκοποῦ), но к словам. Но это не свойственно желающим мыслить Божественное, но [свойственно] воспринимающим слабые звуки, и притом едва достигающие до ушей и приходящие снаружи, и нежелающим знать, что же значат эти слова, нужно объяснить их чрез равносильные более ясные, более выразительные слова, привязанным к элементам, не имеющим смысла буквам, к слогам, к неизвестным словам, не проникающим до разумного [сознания] их души, но жужжащим по их губам и ушам, как будто бы нельзя обозначить число четыре через дважды два или прямую линию (εὐθύγραμμα) чрез правильную линию (ὀρθογράμμον), или материнство чрез отечество²⁷, или что иное, что в различных частях речи обозначает то же самое; следует знать на основании истинного смысла, что мы пользуемся элементами, слогами и выражениями, и письменами, и словами ради чувственных восприятий, так, чтобы, когда наша душа побуждается мысленными энергиями на разумное, оказались бы излишними чувственные восприятия чувственного. Так же как и умные силы, когда душа, сделавшись боговидною, чрез непостижимое соединение касается лучей недосягаемого света касаниями, лишенными очей. Действительно, когда ум чрез чувственно воспринимаемое стремится быть восхищенным к созерцательным размышлениям, то для этого сильнее всего отчетливые чувственные передачи, яснейшие слова, явственнейшее из видимого, так что, когда подлежащее чувственным восприятиям неясно, тогда они совсем не могут передать уму чувственное. Кроме того, чтобы не показалось, что мы утверждаем это, извращая Священное Писание, пусть послушают его порицающие имя вожделения. *Возлюби ее*, говорит, *и сохранит тебя*, возвеличь ее, и вознесет тебя, воздай ей честь, чтобы она оценила тебя (*Притч.* 4, 6—8)²⁸, и иные подобные [изречения] воспеваются в Священных Писаниях.

12. Также некоторым из наших исследователей Св. Писания казалось, что имя вожделения (ἔρωϛ) Божественнее, чем имя любви. Так и божественный Игнатий пишет: «Мое вожделение (ἔρωϛ) распято». И в предварительных введениях к Писаниям можно найти, что кто-либо говорит о Божественной премудрости: «Я сделался любящим ее красоту»²⁹. Так что, следовательно, не будем устрашать-

²⁶ Запятой в тексте нет.

²⁷ Τὴν μητρίδα διὰ τῆς πατρίδος (по-русски эти слова имеют различный смысл).

²⁸ Свободное переложение по-русски.

²⁹ *Прем.* 8, 2.

ся этого имени вожделения, и пусть никто не поднимает голоса, устрашая нас за него. Мне кажется, что богословы считают общим одно имя любви и вожделения, вследствие этого они приписывают Божественным Писаниям предпочтительно вожделение в подлинном смысле, по причине превратной предвзятости (πρόληψιν) у подобных мужей. Но в то время как вожделение в подлинном смысле является боголепным, так как оно восхваляется не только нами, но и самими Писаниями, большинство, не постигая единовидности вожделенного богоименования, впадало сообразно своей природе в [понимание его] как делимого, свойственного телу, раздельного, что не есть истинное вожделение (ἔριος), но изображение или, скорее, отпадение от вожделения в подлинном смысле; потому что для большинства непостижимо единство Божественного и единого вожделения; вследствие этого, так как это имя казалось более трудно постижимым для многих, оно определяется (τάττέται) как имя Божественной мудрости, для приведения их и восстановления к познанию вожделения в подлинном смысле, так же как для уничтожения превратного его понимания. Но так же и у нас, где люди с земными наклонностями часто мыслят нечто несообразное, потому что оно кажется более непорочным. «Упала, — говорит кто-то, — твоя любовь (ἀγάπησις) на меня, как любовь женщин»³⁰, — для правильно внимающих Божественным Писаниям [ясно, что] по Божественным откровениям имя любви и вожделения употребляются священными богословами как равносильные. И они свойственны той единотворящей и связующей и отменно смешивающей силе, [заключенной] в прекрасном и благом, предсуществующей в прекрасном и благом, и исходящей от прекрасного [и] благого чрез прекрасное и благое, содержащей во взаимном общении вещи одного порядка, побуждающей высших к промышлению о низших и обращающей низших к устремлению к высшим.

13. Но Божественная любовь — восхищающая, дозволяющая любящим любить не самих себя, но любимых. Это обнаруживают высшие, промышленя о низших; и однородные — чрез взаимное общение, и низшие — чрез Божественнейшее устремление к первостоящим. Ради этого и великий Павел, крепко охваченный Божественною любовью и приобщившийся к ее восхищающей силе, [изрек] божественными устами: «Я живу, — говорит, — но не я, а живет во мне Христос»³¹; как истинно любящий и отрешившийся от себя, как сам говорит, для Бога, и живущий не своею жизнью, но жизнью любящего как в высшей степени возлюбленной. Но позволительно сказать относительно истины то, что и сам Виновник всего в благой и прекрасной любви ко всему по избытку любвеобильной благодати исходит из Себя вовне для промышления о всем сущем и как бы восхищается благодатью, и любовью, и вожделением (ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι); и Он нисходит от бытия, изъятого от всего и всех, к пребыванию действием восхищающей, пресущностной силы, не выходя за пределы Себя. Вследствие этого испытанные в Божественном говорят о

³⁰ 2 Цар. 1, 26.

³¹ Гал. 2, 20 (Синод. пер.: «...и уже не я живу, но живет во мне Христос»).

нем как о ревнующем, как о великом, благом вожделении к сущему, и как о доводящем вожделенное стремление до ревности, и как об указывающем на себя как на ревнующего: и как о ревнующем о том, к чему стремится, так как он сам ревнует о промышленом им. И вообще вожделенное и вожделение присущи прекрасному и благому, и предшествуют, и возникают чрез прекрасное и благое.

14. Но что вообще желают богословы, когда они называют Его то вожделением и любовью, то вожделенным и любимым? В отношении первого Он является виновником и как бы производителем и породителем; вторым же является Он сам. Одним Он движется, а другим движет, потому что Он сам является побудителем и двигателем Себя и для Себя. Поэтому называют Его возлюбленным и вожделенным как прекрасного и благого. Но, в свою очередь, вожделением и любовью, как движущую и в то же время как возбуждающую силу, направленную на себя, прекрасную и благоую только чрез себя, и являющуюся как бы откровением себя чрез себя; и [как] благое исхождение изъятаго [от всего] единства, и [как] вожделенное, простое, самодвижущееся, самодеятельное, предсуществующее во благе, и изливающееся из блага на сущее, и снова обращающееся к благу движение. В Нем и обнаруживается отменно (превосходно) Божественная любовь к самому себе как бесконечная и безначальная, как бы некоторый вечный круг, обращающийся чрез благо, из блага, в благе и в благо в непогрешимом вращении, и в том же самом, и по тому же самому всегда направляющийся вперед, и остающийся, и возвращающийся. Это же и передал нам и наш славный священнонаставник боговдохновенным образом в своих гимнах вожделения, которое не будет неудобным вспомнить и прибавить к нашей речи о вожделении, как бы некоторую священную главу.

15. *Из гимнов вожделения святейшего Иерофея.*

Если бы мы назвали вожделение или Божественным, или ангельским, или умным, или душевным, или естественным, то мы разумели бы некоторую объединяющую и посредствующую силу, возбуждающую высших к промышлению о низших, а однородных — к взаимному общению, и, наконец, низших к обращению и к лучшим, и высшим.

16. *Из его же гимнов вожделения.*

Так как мы из единого вожделения произвели многие вожделения, говоря по порядку о том, каковы знания и силы мировых и премирных вожделений, из которых, согласно данному указанию разума, предстоит чины и устройства мысленных и умных вожделений, среди которых возвышаются и нами соответственно восхваляются мыслящие самих себя и Божественные из пребывающих там подлинно прекрасных вожделений. Теперь, снова повторяя, сведем все к единому и собранному вожделению, к Отцу их всех, и одновременно от многих сведем, объединивши их прежде всего в две любящих силы целого, которыми управляет и [которые] предначинает эта непостижимая, совершенно [отдельная] изъятая от всего причина всякого вожделения, к которой устремляется все целостное вожделение от всего сущего сообразно природе каждого из сущих.

17. *Из гимнов вожделения его же.*

Итак, еще раз собравши воедино все это, скажем, что есть некая единая простая сила, самодвижущаяся для некоторого объединяющего сообщения блага до последнего из сущих, и от него снова в последовательном порядке [возвращающаяся] чрез все к благу, вращающаяся из себя, чрез себя и в себя и всегда таким же образом возвращающаяся в себя саму.

18. И если кто-либо скажет: если прекрасное и благое для всех вожделенно, желанно и любимо (ἀγαπητόν) (потому что к нему стремится и не-сущее, как сказано, и ревнует каким-либо образом пребывать в нем; и само является формообразующим для бесформенного, и в самом себе называется и является сверхсущным образом не-сущим), то каким образом множество демонов не стремится к прекрасному и благому, но, будучи привлеченным к материи и отпавши от тождества с ангелами в стремлении к благу, становится причиной всех зол и в себе самом, и для других, что называют отвратительным? Каким же образом демонский род, всецело происшедший от блага, не является благовидным или, как благое, рождаясь от благого, претерпевает изменение, и что это такое, что делает его злым, и вообще, что такое зло, из какого начала оно происходит и в каком начале бытия оно пребывает, и как Благой возжелал его создать, и как, возжелавши, возмог? И если зло от всякой другой причины, то какова эта иная причина для сущего, кроме блага, и как же при существовании промысла существует зло: в смысле ли вообще возникновения или в смысле неуничтожения, и как стремится что-либо из сущего к нему вопреки благу?

19. И так, может быть, скажет непонимающий, а мы попросим его самого посмотреть на истину дела, и прежде всего смело выскажем следующее: зло не от блага, и если бы оно было от блага, оно не было бы злом, и как огню не свойственно охлаждать, также не свойственно и благу создавать неблагое. И если все сущее от блага (ибо природа блага в том, чтобы создавать и сохранять, а зла — разрушать и губить), то ничто из сущего не происходит от зла, и само зло не будет существовать, так <как> оно причиняло бы зло себе самому. И если это не так, то зло — не всецело зло, но имеет некую часть от блага, благодаря которой оно вообще существует. И если существующее стремится к прекрасному и благому, и все, что делает, делает ради того, что оно оказывается благом, и всякое намерение сущего имеет началом и концом благо (ибо ничто не создает тот, что он создает, взирая на природу зла), как может быть зло в сущем или вообще существовать, будучи лишено этого устремления к благу; и если все сущее от блага, а благо превыше сущего, то в благе пребывает и не-сущее (μη ὄντος), а злое не является сущим; если же нет, то оно и не вполне зло и не является не-сущим, потому что не может быть ничего в сущем не-сущего, если не говорится, что оно сверхсущным образом пребывает во благе. Итак, благо должно быть поставлено превыше и просто сущего, и не-сущего. Зло же — ни в сущем, ни в не-сущем, но является еще дальше отстоящим, чуждым и больше лишенным сущности, чем само не-сущее. Итак, откуда же зло, скажет кто-либо. Ведь если зло не существует, то добродетель и порок — одно

и то же, а соответственным образом это относится и к целому, и к частям, и не будет зла, борющегося с добродетелью. Также противоположны целомудрие и неумеренность, справедливость и несправедливость. Но не в этом смысле я говорю о справедливом и несправедливом, о целомудренном и неумеренном; но прежде чем обнаружится заключающееся здесь расстояние данного и противоположного, в самой душе гораздо раньше пороки вполне различаются от добродетелей, и страсти также отстоят от разума, и на основании этого необходимо считать зло противоположным благу. Потому что благо [добро] не противоположно самому себе, но, как происшедшее от единого начала и единой причины, радуется общению, единению и содружеству. Также и меньшее благо не противоположно большему, так же как теплое или холодное в слабой степени не противоположны более теплomu и холодному. Итак, в сущем зло и пребывает, и противопоставляется благу. И если есть разрушение в бытии, то зло производит это не от своего бытия, иначе ведь оно само будет пребывающим и производящим бытие. И разве не часто из такого разрушения происходит возникновение? И зло будет участвующим в совершении всего и собою способствует тому, чтобы целое не было несовершенным.

20. На это ответит то истинное рассуждение, что зло, как зло, не создает никакой сущности или происхождения, но только портит и разрушает сущность бытия, поскольку в нем находится. Если же кто-нибудь считает его производящим возникновение и [скажет, что] разрушением одного дается возникновение другого, то справедливо должно ответить, что это происходит не потому, что разрушение производит возникновение, но [потому], что разрушение и зло только губят и портят, а возникновение создает сущность чрез благо, зло же станет разрушением чрез само себя, а творящим возникновение — чрез благо; и если зло не является ни сущим, ни творящим, то чрез благо оно и сущее, и благое, и творящее благо. Более того, то же самое не бывает и добрым, и злым в том же отношении, и одна и та же в одном и том же отношении сила не бывает сама в одном и том же отношении и гибелью, и возникновением того же самого, ни силой в себе или саморазрушением; злое же само по себе не является ни сущим, ни благим, ни производящим возникновение, ни творящим бытие и благо, а благо делает совершенными, несмешанными, целостными тех, в которых оно возникает совершенным образом; то же, что меньше участвует в нем, является несовершенным благим, смешанным по недостатку блага. Зло ни в какой степени не является ни благом, ни благодворящим, а более или менее приближающееся к благу является благом в соответственной степени. Так как все совершенная благодать, все перерастающая, касается не только до близких к ней всеблагих сущностей, но простирается до последних, в одном присутствуя всецело, в другом — в меньшей степени, в ином — в самой малой степени, поскольку каждое из сущего может приобщиться к ней. И некоторые [сущности] всецело приобщаются к благу, а некоторые более или менее лишены его, некоторые же имеют малейшее общение с благом, а в ином благо присутствует в последней степени, как отсутствие. Если бы благо не присутствовало соразмерно каждому,

то божественнейшее и исконнейшее имело бы чин самых последних. Как же было бы возможно, чтобы все единовидно приобщалось к благу, если бы все сущее не было бы тождественно способно к целостному общению с ним? В том именно и заключается превосходное величие благой силы, что она превозмогает лишенное и лишение себя во всецелом общении с ним. И если нужно смело высказать истину, то и противоборствующие ему и его силою и существуют, и могут бороться; более того, чтобы, если сказать кратко, все сущее, поскольку оно существует, — благо и от блага, поскольку же оно лишено блага, оно не является ни благом, ни сущим. Также и в других свойствах, как, например, в тепле и холоде, остается ставшее теплом, хотя бы тепло оставило бы их, так же как многое из существующего является лишенным жизни и ума и [так же как] Бог изъят от сущности и пребывает сверхсущным образом. Словом, во всем ином сущее есть и может пребывать, даже если свойство исчезает или совершенно не возникает; но все лишенное всяким образом блага никогда и никаким образом не существовало, не существует, не будет существовать и не может существовать. Например, неумеренный, если он вследствие неразумного вожделения и лишается блага, то в этом отношении он не существует, не испытывает вожделения к существующему, но вместе с тем он приобщается к благу чрез этот слабый отзвук единения и дружества. Да и гнев причастен к благу, поскольку он побуждается и стремится упорядочить и превратить то, что ему кажется дурным, в то, что ему кажется прекрасным. Даже сам стремящийся к наихудшей жизни, как вообще стремящийся к жизни, кажущейся ему лучшей, тем самым, что он стремится, и стремится к жизни и взирает на жизнь, кажущуюся ему лучшей, и он приобщается к благу. И если бы совершенно уничтожить благо, то не будет ни сущности, ни жизни, ни стремления, ни движения, ничего иного. Поэтому и возникновение происхождения из гибели является не силою зла, но присутствием меньшего блага, поскольку и болезнь является недостатком сложения³², но не всего [сложения]; если бы это происходило так, то сама болезнь не могла бы существовать; но болезнь остается и существует, имея своей сущностью малейшую степень сложения, и существует в нем. И совершенно непричастное к благу не является ни сущим, ни в сущем, а то, что смешано, чрез благо пребывает в сущем и по нему является среди сущего и сущим, поскольку оно причастно к благу. Более того, все сущее настолько будет большим или меньшим, насколько оно причастно к благу; но то, что стремится быть только самим, никогда и никоим образом не существует и не будет существовать. То же, что отчасти существует, а отчасти не существует, — не существует, поскольку оно отпало от всего сущего; поскольку же оно причастно к бытию, постольку оно существует и овладевает всецело сущим и его не-сущим и сохраняется. И зло, совершенно отпавшее от блага, не является благом, бóльшим — в одном и меньшим — в другом. Отчасти благое, а отчасти не-благое противится некоторому благу, но не целостному благу. Но и оно получает

³² В греч. тексте стоит τὰξίς — порядок, устройство и расположение в порядке, построение, порядок в сложении чего-либо. — *Ред.*

силу от присутствия блага, и благо делает сущностью самое отсутствие себя в том, что вообще причастно к нему. Но если благо совершенно уничтожается, то не будет ни всецело благого, ни смешанного, ни злого самого по себе. Если в самом деле зло есть несовершенное благо, то чрез совершенное отсутствие блага оно также отстояло бы и от несовершенного, и от совершенного блага. Зло может существовать и быть видимым только тогда, когда оно является злом для тех, кто ему противоборствует, а в отношении к добрым оно является изъятым. Невозможно, чтобы то же самое боролось во всем с самим собою. Итак, зло не есть сущее.

21. Но также и в сущем нет зла. Если действительно все сущее от блага и благо пребывает во всем сущем и объемлет все, то зла или не будет существовать в бытии, или оно будет существовать во благе. Но в благе оно не пребывает (так же как в огне нет холода), и нет порока в делающем добро из зла. Но если оно существует, то как может существовать зло в благе? Если оно от него [блага], то это неразумно и невозможно. «Ибо не может, — как говорит истина Писаний, — *дерево доброе приносить плоды худые*»³³, так же и обратно. Если же не от него, то, очевидно, из другого начала и причины, и тогда или зло может быть от блага, или благо от зла; или если это невозможно, то зло и добро происходят от иного начала и иной причины. Но всякая двоица не является началом, монада же является началом всякой двоицы. К тому же и бессмысленно производить и утверждать бытие одного и того же из двух совершенно противоположных начал, а также и само начало считать не простым и единым, но делимым и двойственным и противоположным себе самому, борющимся с самим собою. Таким образом, невозможно, чтобы существовали два противоположные начала сущего, и чтобы они пребывали друг в друге и во всем, и боролись бы друг с другом; потому что если это дано, то Бог не был бы ни неповрежденным, ни свободным от слабости, потому что было бы нечто, что Его возмущало бы, потом все пребывало бы неустроенным и в постоянном борении. Благо же дарует всему сущему дружество и воспевается священными богословами как мир в себе и как податель мира. Вследствие этого проявления блага являются все дружелюбивыми, все приводящими и к стройности, отпрыском единой жизни, сообразующимися с единым благом, кроткими, подобными, утешающими друг друга, так что зло не в Боге и не является Божественным. Но и не от Бога зло; ибо или Он не благ, или творит благое и производит благо, — и не так, что Он иногда творит и кое-что, а иногда не творит и не все [творит]; потому что в этом случае Он впал бы в превращение и изменение и в отношении причины, божественнейшей всего. Если же благо является сущностью (ὄνταξις) в Боге, то изменяющийся от блага Бог будет в одном случае сущим, а в другом — не-сущим. Если же Он имеет благо чрез приобщение и от другого, то Он то будет иметь его, то не будет иметь. Итак, зло не от Бога, не в Боге, ни просто, ни во времени.

22. Но зло не существует и в ангелах. Если действительно благовидный ангел возвещает Божественную благость, являясь по приобщению вторым в том отно-

³³ Мф. 7, 18.

шении, в котором ниспосылающий ангелов, как причина, является первым, — то ангел есть подобие Бога, обнаружение тайного света, непомутненное и чистейшее зеркало, неповрежденное, незапятнанное, воспринимающее (если позволено так сказать) целостную красоту благообразной боговидности и неслиянно отражающее в себе (насколько это возможно) благодать молчания в таинственном. Таким образом, и в ангелах нет никакого зла, но они бывают злыми, когда наказывают грешников. На том же самом основании (являются злыми) и все исправители преступников, и те из священников, которые удерживают непосвященного от Божественных тайн. Но ведь зло не в наказывании, но в том, что делается достойным наказания; и не в том, чтобы заслуженно не допустить к святилищу, но в том, что делается незаконным и нечестивым и недостойным непорочных тайн.

23. Но и демоны по природе не злы; потому что если бы они были злыми по природе, то они не были бы от блага, не были бы в сущем, не произошли бы чрез превращение от благого, будучи по природе всегда злыми. Затем, злы ли они для самих себя или для других? Если для самих себя, то они и уничтожат себя; если же для других, то как они уничтожают и что уничтожают? Сущность, силу или энергию? Если сущность, то прежде всего они (не будут делать этого) вопреки природе; потому что они не уничтожают неуничтожимое по природе, но то, что способно к уничтожению. Далее, оно не для всего и не всецело зло; но ничто из сущего не уничтожается по сущности и природе, но уничтожается вследствие недостатка естественного устройства; разум (λόγος), долженствующий пребывать тождественно, он ослабевает [в отношении] согласия и соразмерности. Но слабость не совершенна, потому что если бы она была совершенна, то она устранила бы и уничтожение, и его предмет (ὄποκεῖμενον), и такое уничтожение было бы уничтожением самого себя; так что это не зло, но недостаточное благо; совершенно не причастное благу не находилось бы и в сущем, и то же самое можно сказать относительно силы и энергии уничтожения. Кроме того, каким образом демоны, происшедшие от Бога, являются злыми? Ведь благо производит и утверждает благое. И в самом деле, некто говорит, что злыми называют не потому, каковы они сами по себе (ибо они от блага, получили благу природу), но потому, каковы они не суть, поскольку они сделались бессильными сохранить свое начало³⁴ (как говорит Писание). В чем же, скажи мне, полагаем мы, что демоны творят зло, как не в прекращении обладания и энергии Божественных благ; иначе говоря, если демоны злы по природе, то они всегда злы, а зло ведь неустойчиво. Итак, если бы они всегда сохраняли себя одинаковым образом, то они не злые, потому что всегда тождественное свойственно благу. Если же они не всегда злы, то они злы не по природе, но по недостатку ангельских благ. Также они не являются совершенно непричастными к благу, поскольку они существуют, живут, размышляют, поскольку вообще в них присутствует некоторое стремящееся движение к побуждению; но они называются злыми по причине ослабления их природной энергии. Итак, зло у них — это извра-

³⁴ Иуд. 6 (Синод. пер.: «...не сохранивших своего достоинства»).

щение, выхождение из подобающего им, недостаток, несовершенство, бессилие, слабость силы, соблюдающей в них совершенство и удаление, и отпадение. Иначе, что же в демонах злого? Бессмысленный гнев, неразумная страсть, стремительное мечтание. Но это, хотя присутствует в демонах, не является, однако, ни совершенным, ни во всем, ни само по себе злым. И действительно, у других живых существ не присутствие, но отсутствие этого является гибелью и злом для жизни; а присутствие спасает и дарует бытие природе, поскольку она является живою. Итак, род демонский является злым не потому, что он есть по природе, а потому, что он не есть, и дарованное им целостное благо не подверглось изменению, но они сами отпали от дарованного им целостного блага; и мы не скажем никогда, что данные им ангельские дарования подверглись изменению, но они пребывают чистыми и вполне ясными, хотя сами они их не созерцают, задерживая присутствующие в них благосозерцательные силы; следовательно, поскольку они существуют, они от блага и благие и стремятся к прекрасному и благому, стремясь из существующего к тому, чтобы быть, жить и мыслить; а в отношении лишения, удаления, отпадения от присущего им блага они называются злыми; и они являются злыми на основании того, чего в них нет, а стремясь к не-сущему ($\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$), они стремятся к злу.

24. Но кто будет утверждать, что души злы? Если потому, что они прилежат злу, размышляя и стремясь к сохранению, то это не зло, а благо, и от блага, делающего благим и злое. Если же скажем, что души развращаются, — то от чего они развращаются, если не от недостатка благих свойств и энергий и не от заблуждения и прочности по присущей им слабости? Ведь мы говорим, что окружающий нас воздух потемнел от недостатку и отсутствию света; сам же свет всегда остается светом, освещающим и тьму. Итак, и в демонах, и в нас нет зла, зло пребывает не как сущее, но как недостаток и лишение присущих совершенству благ.

25. Но зла нет и в неразумных животных. Действительно, если ты исключишь гнев и похоть, и другие [свойства], которые называются злыми, но не являются таковыми просто по самой их природе, — то лев, лишенный силы и гордости, уже не будет львом; также и собака, привязавшаяся ко всем, уже не будет собакой, поскольку собаке свойственно стеречь, допускать приближать своих и отгонять чужих. Поэтому это не зло, когда природа не разрушается, а в разрушении [зло] природы, в слабости и недостатке природных свойств, и энергий, и сил. И если все получает совершенство чрез становление во времени, то нет ничего несовершенного во всей природе.

26. Но зла нет и во всей природе. Ведь если все естественные законы ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$) происходят от природы в ее целокупности, то в отношении к ней нет ничего противоположного; в отношении же к отдельному [существованию] одно сообразно с природой, а другое несообразно. Ибо одно другому является противным природе; одному это по природе, а другому — против природы. В отношении же к природе неестественны порочность, лишение свойственных природе качеств. Следовательно, нет злой природы, но злом для природы является невозможность достигнуть совершенства, свойственного природе.

27. Но зла нет и в телах. Действительно, безобразие и болезнь являются недостатком вида и лишением сложения; но это не совершенное зло, а менее прекрасное; ведь если бы исчезание красоты, и вида, и стройности сделалось бы совершенным, то само тело исчезло бы. А что тело не является причиной порочности души, это ясно из возможности существования порочности и без присутствия тела, как в демонах. Таким образом, в умах, и душах, и телах зло заключается в слабости и отпадении от обладания присущими им благами.

28. Но неприемлемо и часто высказываемое [положение]: «зло в материи, поскольку она — материя», потому что и она имеет общение с миром, красотой и видом. Если же материя пребывает вне их и сама по себе бескачественна и безвидна, то каким образом материя создает что-либо, не обладая сама по себе способностью страдать? Кроме того, как же материя есть зло? Ведь если она не существует нигде и никаким образом, то она не является ни благом, ни злом; если же она каким-либо образом существует, а все существующее — от блага, то и она от блага, и, таким образом, или благо явилось бы творящим зло, или зло, как происшедшее от блага, было бы благом. Или зло создает благо, или же благо, как происходящее от зла, есть зло. Так существуют два начала, сами зависящие от иного единого начала. Если же говорят, что материя необходима для полноты всего мира, то каким образом материя является злом? Потому что зло одно, а необходимое — другое. Как же Благой приводит что-либо к бытию от зла, или как зло является нуждающимся в благе? Ведь зло бежит от природы блага. Каким же образом материя рождает и питает природу, будучи злой, ибо зло, как зло, не способно никого ни родить, ни питать, ни вообще творить, или сохранять? Если же скажет кто-либо, что она не творит порочности в душах, но только возбуждает их, то как можно считать это за истину? Ведь многие из них взирают на благо. К тому же, как случилось то, что материя совершенно вовлекла их во зло? Следовательно, зло в душах не от материи, но от неупорядоченного и погрешающего движения. Если же говорят и то, что они совершенно следуют материи и что неустойчивая материя необходима для не могущих устойчиво пребывать в самих себе, то каким же образом зло является необходимым, а необходимое — злом?

29. Но и это лишение [блага], о котором мы говорим, вовсе не противоборствует по присущей ему силе благу. Ведь если это отсутствие совершенное, то оно всецело бессильно. Если же оно частичное, оно имеет силу не вследствие того, что оно является отсутствием, но вследствие того, что оно не является совершенным отсутствием. Когда же отсутствие блага является частичным, то оно никоим образом не является злом; когда же оно возникло, то исчезла и природа зла.

30. Обобщая все, [можно сказать], что благо — от единой и целостной причины, а зло — от многих и частичных недостатков. Бог знает зло как благо, и пред Ним причины зла суть благодетельные силы. Если же зло вечно, и творит, и возмощает, и пребывает, и действует, то откуда в нем все это? От блага. Или благу быть от зла. Или тому и другому — от иной причины. Все по природе рождается от определенной причины; если же зло беспричинно и неопределенно, то оно неесте-

ственно; ведь в природе нет ничего противного природе, так же как в искусстве не может быть речи о безыскусственности. Неужели душа является причиной зол, так же как огонь [является причиной] теплоты, — и исполняет порочностью всех, кто к ней приближается, или благая природа души в своих энергиях держит себя то так, то иначе? Если по природе самое бытие является злом, то откуда у нее бытие? Не от творящей ли все сущее благой причины? Но если от нее, то как она является злой по сущности? Ибо все происшедшее от нее благо. Если же от ее энергии, то она не была бы неизменяемой; если же нет, то откуда добродетель, если бы она не пребывала благовидно? Итак, остается, что зло есть слабость и недостаток блага.

31. Причина благ — единое. Если зло противоположно благу, то зло имеет многие причины; и не творческие законы и силы [являются причинами] зол, но бессилие, слабость и нестройное смешение разнородных [вещей]. Зло не неподвижно и не всегда тождественно, но безгранично, неопределенно, носимо в ином, тоже безграничном. Началом и совершением всех зол является благо, потому что ради блага существует все — и блага, и им противоположное. Ведь мы творим и это [зло], желая блага (потому что никто не делает то, что он делает, взирая на зло); следовательно, зло имеет не ипостась, а подобие ипостаси (παρούσταςιν), возникающее ради блага, а не само по себе.

32. Бытие для зла должно быть положено как случайное и чрез иное, а не от собственного начала; так что все возникающее кажется правильным, потому что оно возникает ради блага, а на самом же деле оно не является правильным, потому что мы считаем за благо то, что не есть благо. Оказывается, что иное является предметом стремлений и иное — возникающим. Итак, зло вне пути, вне цели, вне природы, вне причины, вне начала, вне совершения, вне определения, вне желания и вне ипостаси. Итак, зло есть лишение и недостаток, слабость, несоразмерность, заблуждение, бесцельное, безобразное, безжизненное, безумное, бессмысленное, несовершенное, неустойчивое, беспричинное, неопределенное, бесплодное, недейтельное, слабое, нестройное, неупорядоченное, беспредельное, темное, несущественное и никогда нигде и никак не существующее. Вообще, как может зло [совершить] что-либо? Чрез смешение с благом. Ведь совершенно непричастное к благу и не существует, и не возмозает. И если действительно благо есть и сущее, и желаемое, и исполненное силы, и деятельное, то как сможет (δυνήσεται) что-нибудь противоположное благу, будучи лишенным и сущности, и хотения, и силы, и энергии? Не все является злом для всего и то же самое в одном и том же отношении не является совершенно злым. Зло для демона — в пребывании вне боговидного ума, для души — вне разума, для тела — вне природы.

33. Вообще, как возможно зло, если существует Промышление? Зло как зло не есть ни сущее, ни в сущем. И ничто из сущего не скрыто от Промышления. Ведь не существует никакого зла, пребывающего не смешанным с благом. И если ничто из сущего не является не причастным благу, а зло есть недостаток блага и ничто из сущего не лишено всецело блага, то во всем сущем [пребывает] Божественное

Промышление и ничто из сущего не является лишенным Промышления. Но Промышление благолепно пользуется и тем, что становится злым, для благополучия их или других, и частного и общего, и промышленяет о каждом из сущих соответственно [ему]. Следовательно, мы не одобрим праздного слова многих, которые говорят, что Промышление должно приводить нас к добродетели и помимо воли; потому что не свойственно Промышлению насилловать природу. Отсюда, так как Промышление сохраняет природу каждого, оно промышленяет о самостоятельно побуждающихся как о самостоятельно побуждающихся, и о всех и о каждом — соответственно всем и каждому, насколько природа промышленяемого воспринимает промыслительные благодати целого и везде присутствующего Промысла, даруемые соответственно каждому.

34. Итак, зло — не-сущее и зло не пребывает в сущем. Действительно, нигде нет зла как зла и зло возникает не вследствие силы, а вследствие слабости. Даже демонам, как они есть, присуще [происхождение] от блага, и благо, зло у них из-за отпадения от присущих им благ, а изменение их тождественности и свойств есть слабость относительно подобающего им ангелоприличного совершенства. Они тоже стремятся к благу, поскольку они стремятся существовать, жить и мыслить, поскольку же они не стремятся к благу, они стремятся к не-сущему, а это не стремление, но извращение стремления по существу.

35. Писания называют погрешающими в знании ослабевающих в незабываемом знании и делании блага и знающих волю [господина], но не делающих, также слышавших, но ослабевающих в вере и в энергии блага; и нежелательно для некоторых прилежать к деланию добра вследствие извращения или слабости хотения. И вообще зло, как мы часто говорили, есть слабость, бессилие, недостаток или знания, или знания незабвенного, или веры, или стремления, или энергии блага. Но если кто-либо скажет: слабость не наказуема, а, напротив, простительна, то, если бы нам было не свойственно возмогать, это утверждение было бы прекрасным; если же возмогание — от блага, дарующего, по Писаниям, безусловно подобающее всем, то непохвально искажение обладания присущими нам благами от блага, и извращение, и убегание, и отпадение. Но об этом нами да будет достаточно и посильно сказано в сочинении «О справедливом и Божественном суде»; в этом священном изложении истина Писаний разбила [утверждения] умствующих, легкомысленно говорящих о несправедливости и лжи в Боге, как нечестивые слова. Теперь же Благо уже достаточно восхвалено нами как сущностно дивное, как начало и граница всего сущего, как средоточие всего, как творящее вид (εἰδοποιόν) в не-сущем, как причина всех благ, как невинное в зле, как Промышление и совершенная благодать, превышающее сущее и не-сущее, как обращающее во благо зло и лишение себя самого, предмет стремления всех, и вожденное, и любезное — и всякое другое, [что] истинное слово, я думаю, доказало в предыдущем.

V

О сущем, а также об образцах

Теперь надлежит перейти к подлинно сущему богословскому именованию истинно сущего. Но вспомним то, что цель этого слова не в выявлении сверхсущной сущности как сверхсущной (потому что она неизреченна и непознаваема и совершенно невыявима и возвышена над самим единством), но в восславлении творящего сущности исхождения богоначального начала всякой сущности на все сущее. И таким образом Божественное имя Блага, выявляющее все исхождения причины всего, простирается и на сущее, и на не-сущее и пребывает превыше сущего и превыше не-сущего. Имя же Сущего простирается на все сущее и пребывает превыше сущего. А имя Жизни простирается на все живущее и пребывает превыше жизни. Имя Мудрости простирается на все умное и осмысленное и чувственное и пребывает превыше всего этого.

2. Итак, слово жаждет восславить эти богоименования, выявляющие Промышление. Поэтому не предполагается выразить самопресущественную благодать, сущность, жизнь и мудрость самопресущественного Божества, пребывающего превыше всякой благодати, и божественности, и сущности, и жизни, преводруженного в таинственных [глубинах], как говорят Писания; но [наше слово] восхваляет явленную благодотворяющую, промыслительную, все превышающую благодать и причину всех благ, и сущее, и жизнь, и мудрость, и создателя сущностей, и животворящего, и причину, подающую мудрость приобщающимся к сущности, жизни, уму, разуму и чувству. Но [здесь] не утверждается, что благо есть иное, чем сущее, чем жизнь, или мудрость, и что существуют многие причины и различные высшие и низшие божества, производящие взаимно различные предметы, но [речь идет] о целостных благих исхождениях единого Бога, и о восславляемых нами богоименованиях. И о том, что одно есть выявление всесовершенного Промышления единого Бога, а другое — выявление более целостного или более частичного в Нем.

3. Впрочем, кто-либо может сказать: так как сущее объемлет жизнь, а жизнь — мудрость, то почему же живое превосходит то, что живет, и его превосходит смысловое, а смысловое превосходят умы, которые пребывают у Бога и наиболее приближаются к Нему. И еще, что приобщенное к большим дарам от Бога является лучшим и превосходящим прочих. Но если бы кто определил умное как несущностное и неживое, то он высказал бы правильное суждение, и если Божественные умы пребывают превыше прочего существующего и живут превыше других существ, и мыслят и познают превыше чувства и рассудка, и предпочтительно пред всеми сущими стремятся и приобщаются к прекрасному и благому, то они более близки к благу, всецело приобщаясь к нему и получая от него большие и лучшие дарования; так что как разумное превосходит чувственное, является более полноценным по избытку разума, так и это [превосходит] по чувству, а иное — по жизни. Истина, как я думаю, в том, что более причастные к единому и безгранично щедрому Богу являются более близкими к Нему и более Божественными, чем остальные.

4. После же этого скажем об этих [именах] и восхвалим Благо как истинно сущее и как создателя сущностей всего сущего, который, как только можно, превышает сущности из всего бытия, [который есть] сущностная причина, творец сущего, существования, ипостаси, сущности, природы; начало и мера веков, бытийность ($\delta\upsilon\tau\acute{o}\tau\eta\varsigma$) времени и вечность бытия; время возникающего, бытие тех, кто каким-либо образом существует, рождение для тех, кто каким бы то ни было образом рождается. От Сущего и вечность, и сущность, и сущее, и время, и рождение, и возникающее, сущее в сущем, а также и каким-либо образом существующее и устойчиво пребывающее.

И действительно, Бог есть сущий не как-либо, но безусловно и неограниченно, собравши и предвосхитивши всецело бытие в самом себе; вследствие чего Он и называется Царем веков, так как в Нем и у Него пребывает все сущее и утверждающееся, и Он не был, не будет, не возникает и не возникнет, и даже не существует, но сам есть бытие для сущего, и не только сущее, но и самое бытие сущего от предвечно сущего, ибо сам Он есть вечность веков, пребывающий прежде веков.

5. Итак, снова повторяя, скажем, что бытие всего сущего и всех веков от Превдесущего. От Него всякий век и время, и Он есть предсуществующее начало и причина и всей вечности, и всего времени, и вообще всего сущего, и все приобщается к Нему, и Он ни от чего сущего не отвращается; Он прежде всего, и все утверждено в Нем; словом, если что как-либо существует, оно и в Превдесущем существует, и пребывает в Его мыслях, и сохраняется; Его бытие предвосхищается и прежде других Его приобщений; и само по себе бытие древнее жизни в себе, мудрости в себе, Божественного самоподобия и т. д., приобщаясь к чему, сущее прежде всего этого приобщается к бытию. Но даже и все существующее в самом себе, к которому приобщается сущее, приобщается к существующему в самом себе; и нет ничего сущего, в котором сущность и вечность были бы самим бытием. Итак, Бог, как несомненно начальоводительнейшее из прочего, славословится как Сущий по первейшему из Его дарований. И действительно, изначально обладая и в превосходящей степени предбытием, и сверхбытием, Он создал все бытие, и именно бытие само в себе, а чрез собственное бытие — создал все как-либо существующее. Да и все начала сущего чрез приобщение к бытию и пребывают, и являются началами, и сначала просто существуют, а потом являются началами. И если ты желаешь обозначать жизнь в себе как начало живущего как живущего и самоподобие подобного как подобного; и самоединство объединенного как объединенного; самопорядок пребывающего в порядке как пребывающего в порядке и все, приобщающееся к тому или этому, либо к тому и другому, либо ко многому, и то или это, или то и другое, или многое, — то ты найдешь, что приобщения в себе прежде всего участвуют в бытии и остаются пребывающими в бытии, а затем — что они являются началами того или иного и [самым своим] участием в бытии они и существуют, и являются предметом приобщения. Если же они существуют чрез приобщение к бытию, то тем более — то, что приобщается им самим.

6. Итак, первое дарование — бытие в себе — создается преблагостью в себе. И [ему поэтому] воздается слава первому и исконнейшему из приобщений; от нее, в ней [пребывает] и бытие в себе, и начала сущего, и все сущее, и все как-либо овладеваемое бытием; и это непостижимо совокупно и единично. Так [как] в единице единовидно предуставлено всякое число, [то] и единица заключает в себе единично каждое число, и всякое число также получает единство в единице; и насколько при этом оно уходит вперед от единицы, настолько же оно разделяется и увеличивается. Также и в центре утверждены вместе одинаковым образом все линии круга. И точка заключает в себе все прямые, единовидно объединенные в отношении друг друга и в отношении к тому единому началу, из которого они вышли, и в этом центре они соединяются совершенным образом; и если они мало отстоят от него, то они мало и разделяются, а если больше отстоят, то больше [и разделяются], словом, насколько они более близки к центру, настолько они соединяются и с ним, и друг с другом; и насколько они отстоят от него, настолько же и друг от друга.

7. Но и во всей природе целого все законы каждого явления природы соединены единым неслиянным единством, а также и в душе — силы, промысляющие каждую из всех частей целого тела, пребывают единовидно; нет ничего безрассудного в том, чтобы, восходя от малых подобий к причине всего, созерцать премирными очами все в причине всего, а противоположное друг другу — единовидно и соединяя; потому что она — начало сущего, от которого получает своеобразие все сущее: и самое бытие, и все каким-либо образом существующее, всякое начало, всякая граница, всякая жизнь, всякое бессмертие, всякая мудрость, всякий порядок, всякое согласие, всякая сила, всякое сохранение, всякое утверждение, всякое пребывание, всякое мышление, всякий смысл, всякое чувство, всякое свойство, всякое положение, всякое движение, всякое соединение, всякое смешение, всяческая дружба, всяческое братство, всякое разделение, всякое определение и все иное, бытийно сущее.

8. Из той же причины всего умные и мыслящие сущности боговидных ангелов и душ, и природы всего мира, и то, что считается как-либо пребывающим или в ином, или по Промышлению, и затем всесвятые и исконнейшие силы подлинно сущие, которые, утверждаясь как бы в преддвериях сверхсущной Троицы, имеют у нее и в ней и бытие, и боговидное бытие; а после них — низшие как низшие, крайние как крайние; то — в отношении к ангелам, а это — в отношении к нам премирно. Также и души, и все прочие существа в том же смысле получают и бытие, и благое бытие и пребывают, и благопребывают, получая от предсуществующего и бытие, и благое бытие, и в нем сущее, и сущее как благое, им управляемое, в нем соблюдаемое и в нем имеющее свой предел. И оно распределяет исконное в бытии высшим сущностям, которые Писания называют вечными; само же бытие всего сущего никогда не прекращается, но это сущее в себе от Первосущего; и Ему присуще бытие, но не Он — бытию. Иначе, бытие в Нем, а не Он — в бытии; и бытие имеет Его, а не Он имеет бытие, и Он сам в отношении к бытию является вечным и началом, и мерой, пребывающим прежде сущности, сущего и вечности, и началом всякого творчества сущностей, и средоточием и совершением. Вследствие этого

истинно Предсущий, по всякому примышлению о сущем, согласно Писаниям, премножается и достойно восхваляется в них как тот, кто был, есть, будет, и рожден, и рождается, и имеет рождаться, потому что все это для боголепно мыслящих при всяком рассмотрении Его означает сверхсущное бытие, причину многообразно сущего. В самом деле — не так, что это Он есть, а то — нет, или здесь Он есть, а там — нет, но Он есть все как Виновник, предшествующий всему, все и заключая, и предвосхищая в себе все сопредельности всего сущего; и сверх всего существует как сверхсущно сверхсущий прежде всего. Вследствие этого и все Ему приписывается, и в то же время ничто — от всего; как всеформенный, всевидный, бесформенный, лишенный красоты, непостижимо и отменно предвосхитивший в себе начала, середины и концы сущего и всех непорочно просвещая к бытию в единой и сверхобъединенной причине. Ведь если наше солнце для сущностей и качеств чувственного мира, хотя многих и различных, в то же время пребывая единым и самим собою и излучая единовидный свет, обновляет, питает, сохраняет, совершает, разделяет и соединяет, и согревает, оплодотворяет, увеличивает, меняет, укрепляет, произращает, возбуждает, все оживляет и каждое из всего соответственно ему приобщает к тому же и единому солнцу, и причины многих приобщенных вещей единое солнце единовидно предвосхитило в себе, — то тем более должно признать, что причина ее солнца и всех вещей по единому сверхсущному единству предвосхищает образцы всего сущего, потому что она производит сущности по превосхождению сущности. Образцами же мы называем существующие в Боге творящие сущности и соединяющие предустановленные смыслы, которые богословие называет предопределениями; также и Божественные и благие изволения, определяющие и творящие сущее, по которым Сверхсущный предопределил и произвел все сущее.

9. И если философ Климент считает нужным говорить и относительно первообразов, которые среди сущего являются начальоводительнейшими, то его слово направляется не чрез присущие ему совершенные и простые имена; но, и соглашаясь с тем, что это сказано правильно, должно вспомнить о богословии, которое говорит: «Я не показал тебе это, чтобы ты не шел следом³⁵, но чтобы чрез соответствующее знание этого мы были бы возведены к причине всего, насколько мы в состоянии». Действительно, все сущее нужно отнести к ней, в силу изъятого от всего единства; ибо, начинаясь от бытия, от творческого исхождения и от благодати, и проходя чрез все, и от себя наполняя все бытием, и радуясь всему сущему, оно уже предварительно имеет все в себе; устраняя по единому преизбытку простоты всякую двойственность, и одинаково объемлет все в силу своей сверхупрощенной беспредельности, и исключительным образом воспринимается всеми, так же как звук, будучи одним и тем же, воспринимается многими ушами как единый.

10. Итак, Предсуществующий есть начало и конец всего; начало — как виновник, а конец — как то, ради чего [все бывает], как предел всего, и беспредельность всякой беспредельности и предела, возвышаясь над ними, как над противополож-

³⁵ Ср.: *Исх.* 25, 40.

ностями. Ибо в одном, как часто говорится, Он предвосхищает и утверждает все сущее, присутствуя во всем, везде, будучи одним и тем же, и в то же время всем, изливаясь на все и оставаясь в себе, пребывая неподвижным и движущимся и не неподвижным и не движущимся, не имея ни начала, ни середины, ни конца ни в чем-либо из сущего, не будучи чем-либо из сущего. И ничто из вечно сущего или временно утвержденного всецело не приближается к Нему, но Он пребывает изъ-ятым и от времени, и от вечности, и от всего, что в вечности и во времени; потому что Он есть вечность в себе, и сущее, и мера сущего, и измеряемое чрез Него и Им. Но об этом пусть будет сказано при более удобном случае в другом месте.

VI О жизни

1. Теперь же нам надлежит восславить вечную жизнь, от которой жизнь в себе и всякая жизнь и из которой рассеивается соответственно каждому жизнь на все, что каким-либо образом причастно жизни. Так жизнь бессмертных ангелов, и бессмертие, и эта непреложность постоянной ангельской подвижности — от нее и чрез нее и есть и утверждены. Вследствие этого они называются всегда живущими и бессмертными и в то же время не бессмертными, потому что бытие бессмертных и вечную жизнь они имеют не от себя, но от животворящей причины, создающей и сохраняющей всякую жизнь. И как мы говорили о Сущем, что Он есть вечность самого бытия в себе, так опять и здесь [скажем], что превышающая жизнь, Божественная жизнь в отношении к жизни в себе является оживляющей, утверждающей бытие, и всякая жизнь и жизненное движение — от жизни, пребывающей превыше всякой жизни и всякого начала всякой жизни. От нее и души получают непреложное существование, и все животные и растения с последней степенью жизни получают жизнь. При отнятии ее, по Писанию, оскудевает всякая жизнь, и оскудевшее вследствие слабости приобщения к ней, снова обращаясь к ней, снова становится живым.

2. И первое, что даруется жизни в себе, — это быть жизнью, а всякой жизни, и отдельной жизни, и отдельной жизни каждого, — быть сообразным тому, чем оно должно быть по природе; а сверхнебесным жизням — нематериальное и боговидное и неизменяемое бессмертие и безгрешное и неослабевающее вечное движение, сверхпростирающееся от избытка благодати и на жизнь демонов; потому что она происходит не от иной причины, но от себя получает пребывающую жизнь и утверждение. Сверх того, она, даруя и людям, как [существам] смешанным, доступную для них ангеловидную жизнь и по преизбыточному человеколюбию обращающая и призывающая к себе нас, даже и отвращающихся [от нее], и, что действительно более Божественное, возвещает привести нас в целом, т. е., говоря, души и связанные с ними тела, к совершенной жизни и бессмертию; то самое, что для древности казалось делом, противным природе, для меня и тебя, и для истины является и Божественным, и сверхъестественным. Говорю о сверхъестествен-

ном в отношении к нашему ведению, а не в отношении к всемогущей Божественной жизни; потому что для нее, как подлинной природы всех живых существ, и особенно Божественнейших, никакая жизнь не является противной природе и сверхъестественной. Поэтому противоречивые речи пустословия Симона относительно этого далеко отстоят от Божественной области и от твоей священной души. Ибо от него было, как я думаю, скрыто, хотя он считал себя в этом отношении мудрым, что не должно благомыслящему пользоваться очевидностью бросающейся в глаза убедительности чувства против невидимых причин всего. И ему должно сказать, что он говорит против природы, потому что нет ничего ей противоположного.

3. От нее оживляются и возгреваются и все животные и растения. И если ты сказал бы о разумной, или о рассудочной, или о чувственной, или о питающейся, или о растительной, или о какой-либо иной жизни, или жизненном начале, или жизненной сущности, то каждая живет и оживляется от нее, [которая] превышает всякой жизни и едино-видно предуставлена в ней как в причине. Также и сверхжизненная и живоначальная жизнь есть причина и всякой жизни, и живородящая, и переполняющая, и разделяющая, и восхваляемая всякой жизнью по многорождаемости всяких жизней как всевозможным образом созерцаемая и воспеваемая всякой жизнью, и как не нуждающаяся, а скорее переполненная жизнью, саможивущая и как бы оживотворяющая и сверхжизненная, или как кто-либо еще может восславить по-человечески неизреченную жизнь.

VI

О мудрости, уме, смысле, истине, вере

1. Теперь же, если угодно, восславим благу и вечную жизнь и как мудрость, и как мудрость в себе, даже более как установление всякой мудрости, и как возвышенную над всякой мудростью и знанием. Ведь Бог не только преисполнен мудрости, и нет числа для Его разума³⁶, но пребывает превышает всякого смысла, ума и мудрости. Понявши это сверхъестественным образом, истинно божественный муж, общее солнце нас и нашего наставника, сказал: «...немудрое Божие премудрее человеков»³⁷ не только потому, что всякое человеческое мышление есть некоторое заблуждение, когда оно сопоставляется в отношении крепости и устойчивости с Божественными и совершеннейшими мыслями, но потому, что у богословов обычай высказывать относительно Бога противоположное тому, что отрицается. Так, Писание называет и невидимым всесветлый свет, также многохвального и многоименуемого, — несказанным и неименуемым, и присутствующего во всем и обнаруживаемого во всех [вещах] — непостижимым и неисследимым. В самом деле, таким же образом и теперь божественный апостол изрекает хвалу глупости

³⁶ См.: *Пс.* 146, 5.

³⁷ *1Кор.* 1, 25.

Бога³⁸, возводя кажущееся в Нем противным разуму и бессмысленным к неизреченной и возвышающейся над всяким разумом истине. Но, как я говорил в другом месте, воспринимая присущим нам образом то, что превыше нас, и запутываясь соучастием чувств, и смешивая Божественное с человеческим, мы заблуждаемся, разыскивая в видимом след Божественного и неизреченного смысла. Должно знать, что, хотя наш ум имеет силу познания, посредством которого он созерцает умное, все же единство, чрез которое касается сущего, превыше его, превышает природу ума. Итак, божественное надлежит мыслить эту [силоу], но не присущею нам, но [только] после того, как мы всех себя изведем от всех себя и всецело сделаемся Божиими; ибо лучше быть Божиими, чем самими собою, потому что Божественные дары пребудут после соединения с Богом. Итак, превыспренне славословя эту неосмысленную и внеумную, и неразумную мудрость, скажем, что она причина всякого ума, и смысла, и всякой мудрости и познания; от нее всякий совет, и чрез нее всякое знание и понимание, и в ней скрыты все сокровища мудрости и знания. Итак, следуя уже прежде сказанному, премудрый и всемудрый есть причина мудрости и основоположник и всей мудрости, и каждой в отдельности.

2. От нее умные и мыслящие силы ангельских умов получают свои простые и блаженные постижения, и не в делимом и не от делимого или чувств, или умозаключений составляют Божественное знание, и, не выводя их от чего-либо общего и будучи чистыми от всего материального и множественного, разумно, нематериально и единовидно мыслят об умных [свойствах] Божественного. И им присуща мыслительная сила и энергия, светящаяся несмешанною и незапятнанною чистотою, и созерцающая нераздельность, нематериальность Божественных мыслей, и образующая себя чрез Божественную мудрость силою боговидного единого к Божественному и премудрому уму и смыслу, насколько возможно. Также и души имеют разумное в виде умозаключений, разыскивая кругом (κῶκλῶ) истину сущего чрез раздельность и пестроту разнообразия, отставая от объединяющих мыслей, но чрез сведение многого к единому стремясь, насколько присуще и дозволено душам, к ангельскому мышлению. Но никто не уклонится от цели, сказавши, что и сами чувства являются отражением мудрости. Даже и демонский ум, как ум, от нее же. Поскольку же ум является немыслящим и не достигнет того, к чему стремится, не зная, не желая, он может быть, собственно, назван отпадением от мудрости. Но если о Божественной мудрости говорится, что она — начало, причина, основание, совершение, сохранение и предел самой мудрости, и всякой мудрости, и всякого ума, и смысла, и всякого чувства, то как же сам Бог воспевается как премудрая мудрость и ум, и смысл, и знание; как в самом деле Он может мыслить что-либо умное, не обладая мыслительными энергиями, или как может познавать чувственное тот, кто превышает всякое чувство? И Писания говорят о Нем, что Он знает все и что ничто не ускользает от Божественного знания. Но, как я часто говорил, Божественное должно быть мыслимо богоприлично. Ведь неразумное и нечувственное нужно

³⁸ См.: *1Кор.* 1, 21. 25.

прилагать и Богу по избытку, а не по недостатку; так же как и бессмысленное мы приписываем тому, кто превышает смысла, и несовершенство тому, кто превышает и прежде совершенства; и осязаемую и невидимую темноту — недостижимому свету, в то время как является избыточно доступным зрению. Поэтому Божественный ум содержит все в знании изъятым от всего, предвосхитивши в себе как причина всего знание обо всем, зная и создавая ангелов, прежде их создания, и все другое видя и приводя к существованию изнутри, из своего, так сказать, начала. И я думаю, что Писание передает об этом, когда говорит: «... знающий все прежде бытия его»³⁹. В самом деле, Божественный ум знает, познавая сущее не от сущего, но из себя и в себе, и как причина он имеет и предвосхищает и созерцание, и знание, и сущность всего, не обращаясь к частностям по их виду, но сознавая и объемля все в едином схватывании причины, так же как и свет как причина предвосхитил в себе знание о тьме, созерцая тьму не откуда-либо, а от света. Итак, зная себя, Божественная мудрость знает все, материальное — нематериально, делимое — неделимо, многое — соединенно, зная и производя все в самом единстве, и, действительно, если Бог как единая причина сообщает всему бытие, то по этой единственной причине Он и познает все, как существующее из Него и как утвержденное в Нем, но не от самих существующих вещей Он получит знание о них, а также и будет подателем знания каждому в отдельности из них и [знания] одним о других. Итак, Бог не имеет одного особого знания о себе, а другого — всецело объемлющего все сущее; ибо причина всего, познающая саму себя, никоим образом не может не знать то, что как-либо [произошло] от нее и чему она является причиной. Следовательно, Бог познает сущее именно так, не чрез знание о сущем, но чрез Самого Себя. Ведь так же и ангелы, говорит Писание, знают то, что на земле, не познавая это чрез чувства как чувственное, но по присущей им силе и природе боговидного ума.

3. После этого надлежит спросить, каким образом мы познаем Бога, который не является ни доступным уму, ни чувственным, ни чем-либо из всего сущего. В самом деле, разве не будет истинным сказать, что мы познаем Бога не из Его природы (потому что она непознаваема и превосходит всякий смысл и ум), но от упорядоченности всего существующего, как Им предположенной и заключающей в себе некие образы и подобия его Божественных первообразов, — посылно восходим по пути и по чину [к] пребывающему превыше всего чрез изъятие от всего и возвышение над всем и причине всего. Поэтому Бог познается и во всем, и независимо от всего; иначе, Бог познается путем знания и путем незнания, и Ему свойственно и мышление, и разумение (λόγος), и знание, и осязание, и чувство, и воображение, и имя, и все другое, и все же Он не мыслится, не называется и не именуется; также Он не есть что-либо из сущего и не познается в чем-либо из сущего; и Он все во всем и ничто ни в чем, и познается всеми из всего и ничем ни из чего; и в самом деле, мы справедливо говорим о Боге то, что Он прославляется всем существующим в той мере, в какой Он является Виновником всего. И так же Божественнейшее [по]

³⁹ Дан. 13, 42.

знание Бога, достигаемое чрез незнание, чрез то превышающее ум единство, когда ум, отвлекшись от всего сущего, а потом отвергнувши и самого себя, соединен с пресветлыми лучами, освещаясь оттуда и там неисследимую глубиною мудрости. Также Он познаваем и от всего, как я сказал, потому что, по Писанию, Он есть все творящая и всегда все устрояющая [причина] и причина всякого непостижимо-го согласия и порядка всего, всегда связывающая совершения первых с началами последних и прекрасно создающая единое согласие и стройность всего.

4. Бог прославляется Свящ[енными] Писаниями не только потому, что Он пода-тель и смысла, и ума, и мудрости, но и потому, что Он единовидно предвосхитил в Себе причины всего и что Он, проникая, простирается чрез все, как говорит Писание, до пределов всего⁴⁰, а прежде этого и потому, что божественное Слово простою превышает всяческую простоту и пребывает превыше всех, независимо от всего по сверхсущному [бытию]. Это Слово является простою и подлинно сущей истиной, вокруг которой, как [вопрос] чистого и непогрешимого знания обо всем, пребывает Божественная вера, постоянное утверждение уверовавших, укрепляющее их в истине и истину в них, чтобы они в неизменяемом тождестве имели простое знание истины о предметах веры. Ведь если знание объединяет познающих и познаваемое, а незнание есть причина всегдашнего отделения от себя познающего, то верующего в истине, по Свящ[енному] Писанию, ничто не сдвинет с твердого пребывания в истинной вере, в которой он получает постоянство неподвижного и неизменяемого тождества. Ведь соединенный с истиной хорошо знает, что он пребывает в благе, если бы многие и смотрели на него как на вышедшего из себя; ведь от них, естественно, скрыто, что он является отошедшим от заблуждения к истине чрез подлинную веру, сам же себя он знает по истине не за безумствующего (как говорят те), но за освободившегося от непостоянного и переменчивого и заблуждающегося вследствие всяческой пестроты шатания чрез простую и всегда пребывающую самую собой и неизменною истину. Ведь так наставники, начальоводители нашего богомудрия, каждодневно умирают за истину, свидетельствуя, естественно, и словом, и всяким делом единое знание христианской истины, что она для всех, [что она] и более простая, и более Божественная, даже что она единственное, истинное, единое и простое богопознание.

VIII

О силе, справедливости, спасении, искуплении, а также и о неравенстве

1. Но так как богословы восхваляют Божественную истину и премудрую мудрость и как силу, и как справедливость и называют ее спасением и искуплением, то надлежит, чтобы мы, насколько нам возможно, раскрыли и эти богоименования. Но что богоначалие изъято от всего и превосходит как-либо и где-либо

⁴⁰ См.: Прем. 7, 28; 8, 1.

существующую и мыслимую силу, то я не думаю, чтобы кто-либо из питающихся Священными Писаниями не знал [этого], потому что богословие многократно передает о нем как о господстве, отделяя его от самих пренебесных сил. Итак, каким образом богословы прославляют Его и как силу, изъятую от всякой силы? Или в каком смысле мы приняли бы в отношении к Нему именование силы?

2. Итак, мы говорим, что Бог есть сила как предержавший и сверхдержавший в Себе Самом всякую силу, и как виновник всякой силы, и как производящий все непреложную и беспредельную силою, и как виновник самого бытия силы как в целом, так и каждой в отдельности; и как беспредельно сильный не только в создании каждой силы, но и в пребывании и превозмогании над всякой силой и силой в Себе, и в беспрестанном преизведении других беспредельных сущих сил, и в том, что беспредельные и беспредельно произведенные силы не могут как-либо ослабить деятельность силозидующей силы; и в неизреченности, непостижимости и немыслимости все превосходящей ее силы, которая чрез преизбыток сильного усиливает и слабость и содержит и проникает собою последние из отзвуков его, так же как когда мы видим при сильном чувственно, что самые блестящие светы проникают до слабейшей способности видеть; также и говорят, что большой шум проникает и до ушей, недостаточно хорошо восприимчивых к звукам. Ибо совершенно не слышащий не слышит; и всецело не видящий не имеет зрения.

3. Итак, это беспредельно могущественное Божественное передавание распространяется на все сущее, и нет ничего из сущего, что бы было совершенно изъято от обладания какой-либо силой, но [все] имеет или умную, или рассудочную, или чувственную, или жизненную, или сущностную силу; и, если позволительно сказать, само бытие получает силу бытия от сверхсущной силы.

4. От нее происходят боговидные силы ангельских чинов; от нее они получают неизменяемое бытие, и все их умные и бессмертные вечные движения, и само постоянное и неослабевающее стремление к благу они восприняли от беспредельно благой силы, передавшей от себя им возможность и бытие этого, и стремление к вечному бытию, и саму возможность стремиться к вечному возмоганию.

5. [Действия] непрекращающейся силы распространяются и на людей, животных и растения, и всю природу Вселенной; соединенному они дают силу дружбы и общения друг с другом, а разделенному — [силу] к бытию несмешанными и неспутанными по присущему каждому [из них] смыслу и определенности, сохраняют порядки и направления всего к присущему им благу, и сохраняют бессмертные жизни ангельских единиц [не]порочными, и небесные, световые и звездные сущности и чины неизменными, и создают возможность бытия вечности, и различают круговращения времен в их движениях вперед, и собирают их возвращающихся; и создают неистощимые силы огня, неизбывные течения воды, и ограничивают воздушное течение, и утверждают землю ни на чем, и сохраняют неповрежденными ее живорождающие рождения; в других соблюдают гармонию и смешение стихий неслиянными и нераздельными, и содержат связь тела и души, и возбуждают питательные и растительные силы растений, и управляют

сущностными силами целого, и обеспечивают непрекращающуюся устойчивость всего, и даруют самое обожествление, предоставляя обожествляющимся силу для этого. И вообще — ничто из всей совокупности сущего не изъято от вседержительного попечения и объятия Божественной силы. Ибо то, что совершенно не имеет никакой силы, не существует, не есть что-либо и совершенно не существует какое-либо его полагание.

6. Затем маг Элимис говорит: «Если Бог всемогущ, то как же говорится вашим богословом, что Он не может [совершить] что-либо?» И он злословит при этом божественного Павла, говорящего, что Бог не может отречься [от] Себя⁴¹. Но, предлагая это, я сильно боюсь, что я подвергнусь упреку в неразумии, пытаюсь разрушить слабые домики на песке у играющих детей и силясь достигнуть как бы некоторой недостижимой цели, — богословского понимания этого. В самом деле, отрицание самого себя есть отпадение от истины; а истина есть сущее, и отпадение от истины есть отпадение от сущего. Если теперь истина является сущим, а отрицание истины — отпадением от сущего, то Бог не может отпасть от сущего и не есть небытие. И, как сказал бы кто-либо, не может не возмогать и не знает незнания по его отсутствию. Также мудрец, не понявший этого, уподобляется тем неопытным победителям из атлетов, которые часто, считая противников слабыми на основании того, что им так показалось, и мужественно сражаясь в воздухе с отсутствующими противниками и задорно побивая пустыми ударами воздух, воображают, что одолели своих противников, и прославляют себя победителями, не зная силы тех. Мы же, устремляясь, насколько дозволительно, к богослову, восславим всесильного Бога как всемогущего, как блаженного и единого Владыку, как управляющего в Своем владычестве вечностью, как ни в какой степени не отпадающего от сущего, больше же и как превосходящего и предвосхищающего все сущее по сверхсущной силе, и даровавшего всем сущим возможность бытия, и притом бытия по изобилию преизбыточной силы чрез щедрое истечение.

7. Бог восхваляется также как справедливость, как воздающий всем по достоинству и по правильной мере, по красоте и доброупорядоченности и расположению, и как определяющий всякие разделения и чины каждому по истинно справедливейшему определению, и как являющийся виновником самодеятельности каждого из них. В самом деле, Божественная справедливость все упорядочивает и определяет, и, сохраняя все неслиянно и незамутненно в отношении ко всему, дарует каждому свойственное всем сущим по соответствующему достоинству каждого из сущих. И если мы сказали это правильно, то те, которые злословят на Божественную справедливость, осуждают себя, явно не замечая собственной несправедливости, потому что они говорят, что в смертном должно присутствовать бессмертие, в несовершенном — совершенное, в самодвижущемся — необходимость иного возбуждения движения, в изменчивом — тождество, сила совершения — в слабом, и вечное становится временным, и неизменяемое по природе — движущимся,

⁴¹ 2 Тим. 2, 13.

временные удовольствия — вечными, и вообще присущее одним передается другим. Должно знать, что так как Божественная справедливость существует в этом как подлинно истинная справедливость, то она дарует всем присущее каждому из сущих по достоинству и соблюдает природу каждого в свойственной ему упорядоченности и силе.

8. Но кто-либо скажет: нет справедливости, если оставляются без помощи праведные мужи, совращаемые худыми. На это следует сказать, что если те, которых ты называешь праведными, любят то, к чему на земле стремятся привязанные к материи, то они совершенно отпали от Божественной любви, и я не знаю, как можно назвать праведными не оценивающих подлинно достойное любви и Божественное, в то время как они не предпочитают [это] благоразумно тому, что недостойно стремления и любви. Если же они любят истинно сущее, то стремящимся к чему-либо надлежит радоваться, когда они достигают того, к чему стремятся. И поэтому они больше приближаются к ангельским добродетелям, когда в возможном стремлении к Божественному отвлекаются от пристрастия к материальному, очень мужественно упражняясь в этом отношении среди опасностей [в борьбе] за прекрасное. Поэтому поистине можно сказать, что наиболее свойственно Божественной справедливости не обольщать и не губить мужество достойнейших дарованием материального; и если бы кто попытался сделать это, то, хотя бы [даже] оставил беспомощными, он утвердил бы их в прекрасном и твердом состоянии и не отделил бы от таковых то, что им [принадлежит] по достоинству.

9. Итак, эта Божественная справедливость прославляется и как спасение всех, сохраняющая и соблюдающая присущую каждому чистую от иного природу и упорядоченность, будучи чисто пребывающей причиной своеобразия во всем. Если же кто-либо славословит спасение и как порывающее с худшим при спасении всего, то, во всяком случае, и мы почтим этого песнопевца многообразного спасения и попросим его определить это первое спасение всех неизменными в себе, невозмущенными и безопасными в отношении худшего, и соблюдающее все, упорядочивая все свойственными каждому смыслами, невозбранно и непобедимо, и исключаящее из всего всякое неравенство и чуждую деятельность, а также устанавливающее соответствия каждого, не впадающие в противоположное и непеременимые. Затем пусть кто-либо восславит это спасение не вопреки священному богослову, как освобождающее все сущее чрез все спасающую благость от отпадения от дарованных ему благ, в силу природы, воспринимаемой каждым из спасаемых. В этом случае богословы называют его [спасение] избавлением, поскольку чрез него истинно сущее не позволяет отпасть в небытие, и поскольку если что-либо и склоняется к греховному и беспорядочному и испытывает некоторое унижение совершенства присущих благ, то оно избавляет от этого страдания, бессилия и лишения, восполняя недостающее, и отчасти поддерживая изнеможение, и восстанавливая от зла, и даже утверждая в прекрасном и восполняя убавляющееся благо, устрояя и упорядочивая его неупорядоченность, нестройности всецело усовершеншая и избавляя всех от повреждения. Но об этом и

о справедливости говорится то, что по ней измеряется и определяется равенство всего, и всякое неравенство определяется по недостатку равенства в каждом из них. Ведь если кто-либо примет неравенство, [т. е.] различия целого от целого и в отношении к целому, то и в отношении к этому справедливость является соблюдающей, не допускающей, чтобы все, будучи смешано со всем, пришло в расстройство, но сохраняющей все сущее по образу каждого, в котором каждый устойчиво пребывает.

IX

О великом, малом, тождественном, ином, подобном, неподобном, покое, движении, равенстве

1. Но затем также великое и малое приписывается причине всего, а также и тождественное и иное, и подобное и неподобное, и покой и движение; и теперь рассмотрим и эти изваяния богоименований, насколько они для нас ясны. Итак, Бог прославляется в Писаниях как великий, и в величии, и в легком дыхании, выявляющим Божественную малость, и [как] тождественный, когда Писание говорит: «Ты же — тот же», и [как] иной, когда Он изображается в тех же Писаниях как многообразный и многовидный; и [как] подобный, как основоположник подобного и подобия, и [как] неподобный всему, поскольку существующее не подобно Ему, и [как] покоящийся и неподвижный, и восседающий в вечности, и [как] подвижный, проникающий всюду, и те иные богоименования, равносильные этим, прославляются в Писаниях⁴².

2. Итак, Бог называется великим по присущей Ему великости, передаваемой от Него всему великому, распространяющейся и расширяющейся на всякую величину вовне, объемлющей все пространство, превосходящей всякое число, переходящей всякую беспредельность; и по Его переполненности и великой деятельности и источающимся от Него дарованиям, поскольку они, приобщаясь ко всем в беспредельно дарующем течении, пребывают совершенно неуменьшенными, и обладают тою же сверхполнотою, и не уменьшаются в приобщениях, а даже более преизобилуют. Эта величина и беспредельна, и сверхколичественна, и неисчислима; это есть преизбыток в безусловном и сверхпространном течении непостижимого величия.

3. Также говорится о Нем как о малом и тонком, как ускользящем от всякого веса и протяжения и как беспрепятственно проходящем чрез все; к тому же малое есть основная причина всего, потому что ты никогда не найдешь ничего не причастного идее малости. И таким образом, малое должно быть принято в отношении к Богу как беспрепятственно проникающее и действующее во всем и чрез все и как «проникающее до разделения души и духа, составов и мозгов, и судящее помышления и намерения сердечные»⁴³, и еще более — до всего существующе-

⁴² [Пс. 146, 5; 3 Цар. 19, 12; Мал. 3, 6]; Пс. 101, 28; [Быт. 5, 1; Исх. 17, 6; Пс. 17, 10; 2 Цар. 22, 10].

⁴³ Евр. 4, 12. В Синод. пер.: «проникает... и судит».

го, потому что «нет твари, сокровенной от Него»⁴⁴. Это малое бесколичественно, бескачественно, бессильно, бесконечно, неопределенно, объемлющее все, само же необъемлемое.

4. Тожественное же — это сверхсущно вечное, необратимое, всегда пребывающее в себе и вечно существующее в том же и тем же образом; тождественно присутствующее во всем; крепко и невредимо утверждающее само себя и в себе в прекраснейших пределах сверхсущного тождества; неизменяемое, непреклонное, непоколебимое, непеременимое, несмешанное, нематериальное, простейшее, ненуждающееся, неувеличивающееся, неуменьшающееся, нерожденное, никак никогда не происшедшее или не совершенное, не происшедшее от того-то или таким-то образом; никак, нигде и никаким образом не сущее, но как всецело нерожденное, и совершенно всегда сущее и самосовершенное, тождественное в себе, единовидно и тождественно определяемое в самом себе, и тождественное как просвещающее собою всех способных приобщиться [к нему], и соразмеряющее одно с другим, основание и причина тождества, тождественно предвосхищающее в себе противоположное по единой и соединяющей причине, превосходящей все тождество.

5. Иное же — когда Бог промыслительно предстоит всем и становится всем во всем ради спасения всех, оставаясь неизбежно в Себе и в присущем тождестве, и пребывая непрерывным по единой энергии, и предавая Себя непреклонную силу для обожествления обращенных; притом должно считать, что инаковость различных образов Бога в многовидных видениях означает нечто иное в являющемся, чем то, что является. Ибо если мысль представила бы себе саму душу в телесном образе и неделимой приписала бы телесные части, то мы иначе поняли бы приписываемые ей части, сообразно неделимости души; мы сказали бы, что голова — это ум, шея — мнение (как среднее между разумом и неразумием), грудь — гнев, чрево — похоть, а бедра и ноги — природа, пользуясь именами многих частей как символами сил, тем более надлежит сообразно изображать инаковость, потустороннюю в отношении всех форм и образов, священными и богоприличествующими и таинственными разъяснениями. И если желаешь приписать недостижимому и бесформенному Богу телесные [схемы] трех измерений, то о Божественной широте можно сказать, что она есть сверхстремительное исхождение Бога на все; о длине же — [что она] сила, сверхраспространяющаяся на все; о глубине же — [что она] неохватная тайна и непостижимость для всего сущего. Но каким образом мы не заблуждаемся, сводя воедино в объяснении инаковых форм и образов бестелесные богоименования с чувственными символами, — об этом было в «Символическом богословии»; теперь же мы считаем саму Божественную инаковость не за некоторую изменчивость непреложного тождества, но за его объединяющее многообразие и за единовидные исхождения многоорождения на все.

⁴⁴ Евр. 4, 13.

6. Если же кто-либо называет Бога подобным в смысле тождественного как всецело, устойчиво и неделимо существующим в Себе, то нам не должно не почитать подобного богоименования. Ведь богословы говорят, что превышний Бог Сам по Себе никому не подобен, но Он дарует Божественное подобие устремляющимся к Нему, к возможному уподоблению с пребывающим превыше всякого предела и смысла. И в этом сила Божественного подобия, обращающая все происшедшее к причине. Итак, в этом смысле говорится о подобии Богу и [о подобном] по Божественному образу и подобию; ибо Бог не подобен им, так как даже человек не подобен своему образу; в самом деле, в отношении одинаковых вещей возможно, что они и подобны друг другу, и противоположны в отношении каждого подобия и обе подобны друг другу по присущему образу подобия, а относительно причины и действия мы не утверждаем этой противоположности. Действительно, быть подобным дано не только тому или другому, но Бог дарует быть подобными всем приобщающимся к подобию, и есть Основоположник самого подобия в Себе, и подобное во всем подобно как бы вслед, подобно божественному подобию, и исполняет единение всего.

7. Но что должно сказать о следующем? Ибо и само богословие говорит, что Он неподобен, ни с чем не соединен, так же как и иной в отношении всего, и, что самое удивительное, о Нем говорят, что нет ничего, подобного Ему. Однако, это не противоречит подобию в отношении к Нему; ведь в Боге то же самое является и подобным, и неподобным: одно — в силу возможного подражания неподражаемому, другое — в силу различия созданного от создателя, отделяющего [их] беспредельными и неопределимыми мерами.

8. Но что скажем о Божественном покое, или восседании? Что же другое, как не то, что Бог пребывает в Себе и устойчиво водружается в неподвижном тождестве, и устойчиво утверждает превыше основания, и действует тем же образом, для того же и так же и Сам пребывает совершенно непреложным в отношении Себя и непеременимым и всецело неподвижным, и все это — сверхсущным образом, потому что Он Сам является виновником покоя и восседания, будучи превыше всякого седалища и покоя; и в Нем все содержится невозмутимо, сохраняемое покоем присущих Ему благ.

9. А что [в отношении] неподвижного, когда богословы также называют [Его] исходящим на все и подвижным? Нельзя ли [и] это понять богоприличным образом? В самом деле, можно благочестиво считать Его подвижным не в смысле движения, или не в смысле изменения или инаковости, или превращения, или пространственного движения, — прямого, круговращательного, или того и другого, или умного, или душевного, или природного, но в том смысле, что Бог все приводит к бытию, и содержит, и всевозможно промышляет о всем, и присутствует во всем, непостижимо объемля все и в промыслительных исхождениях и энергиях изливающихся на все сущее, и поэтому уместно боголепно прославить в слове и движения неподвижного Бога. И прямое должно мыслить как непреклонное, как непрерывное исхождение из Него всего; криволинейное — как неподвижное

исхождение и рождающий покой; круговое же — как тождественное, как содержащее, объемлющее средину и край, и объемлемое, и как устремление к Нему происшедшего от Него.

10. Если же кто-либо Его богоименование [как того же и] как справедливости, [данное] в Писаниях, примет как [богоименование] равного, то о Боге должно говорить как о равном, не только как о не имеющем частей и непреклонном, но и как о равномерно проникающем во все, как [об] основоположении равенства в Себе, чрез которое Он создает равенство как тождественное проникновение всего друг через друга, и как одинаковое приобщение всех приобщающихся по приспособленности каждого, и [как] равное дарование, разделенное на всех по достоинству и по всякому равенству: умному, мысленному, рассудочному, чувственному, сущностному, природному, волевому, исключительно и единственно предвосхищенному в Нем чрез творческую силу всякого равенства, превышающую все.

X

О Вседержителе, Ветхом днями, а также и о вечности и времени

1. Итак, теперь время восхвалить в слове многоименуемого Бога как Вседержителя и как Ветхого днями. В первом случае Он называется так по причине того, что Он является вседержительным вместилищем, содержащим и объемлющим все, утверждающим, основывающим, стягивающим и безусловно усовершенствующим в Себе Самом все, и производящим все от Себя, как бы от вседержительного корня, и обращающим к Себе Самому все как к вседержительному основанию, и содержащим его как всеильное седалище всего, соблюдающее все совокупно-собранное силою единого превосходящего все соединения, и не позволяющее ему отпадать от Него и погибать как удаляющемуся от совершенного обиталища. Поэтому богоначалие называется Вседержителем и как управляющее всем, и [как] несмешанно предстоящее управляемым, и как предмет всякого стремления и любви, и как налагающее на все добровольное иго и сладостные муки рождения Божественной и вседержительной и несокрушимой любви, [проистекающей от] Его благодати.

2. Бог прославляется также как Ветхий днями и в силу того, что Он Сам есть и вечность, и время, и прежде дней, и прежде вечности, и прежде времени в отношении ко всему. Однако Ему должно боголепно приписывать и время, и день, и момент, и вечность как пребывающему неизменным и неподвижным во всяком движении, и покоящемуся в Себе в вечном движении, и как причине вечности, времени и дней. Поэтому и в священных богоявлениях таинственных видений Он изображается и как ветхий, и как новый; обозначая чрез старейшее изначальность и бытие из начала, а чрез юнейшее свойство не стариться; или из того и другого научая, что Он проникает от начала чрез все и до конца; или, как говорит наш священнотайник, то и другое обнаруживает Божественную древность; старейшее — первое во времени, а юнейшее — как являющееся старейшим по числу, поскольку

единица и окружающее единицу является намного более началоводительным, чем дальше отошедшие [от нее] числа.

3. Итак, должно, по моему мнению, узнать из Писаний природу времени и вечности, потому что не все то является безусловно нерожденным и вечным, что всюду называется вечным и неразрушимым, и бессмертным, и неизменяемым, и пребывающим тождественно, как в словах: «откройте вечные двери»⁴⁵, и подобное. Часто же и очень старое обозначают именем вечности, а также называют вечностью все протяжение нашего времени, поскольку и свойственно вечности измерять древнее, неизменяемое и всякое бытие. Временем же называют пребывающее в рождении и гибели, изменении и инаковости, поэтому богословие говорит, что и мы, ограниченные здесь временем, приобщаемся к вечности, когда стремимся к непреходящей и тождественно пребывающей вечности. В Писаниях также иногда прославляется временная вечность и вечное время, хотя мы и хорошо знаем из них, что подлинно сущее называется и представляется как вечность, а возникающее — как время. Итак, не следует считать все называемое вечным за безусловно совечное предвечному Богу, но, неизменно следуя благословеннейшим Писаниям, [надлежит] понимать вечное и временное по указанным в них образцам, а среднее между сущим и возникшим приобщается то к вечности, то ко времени. Бог же должен быть восхвален и как вечность, и как время, и как причина всякого времени и вечности, и Ветхий днями как пребывающий прежде времени и превыше времени, и изменяющий сроки и времена; и также как пребывающий прежде веков, поскольку Он существует прежде вечности и превыше вечности и царство Его — царство всех веков. Аминь.

XI

О мире и что желает само бытие в себе, и что [означает] жизнь в себе и что сила в себе, и что [этими именами] так называется

1. Теперь же возвеличим посильными хвалами Божественный мир как начало соединения; ведь он является соединяющим все, рождающим и осуществляющим единомыслие и соприродность всего; вследствие этого и все стремится к нему, обращающему делимое множество всего в целое единство и соединяющему родовую вражду всего в единовидном сожительстве. Итак, первейшие из соединяющих сил чрез приобщение к Божественному миру объединяются и сами в отношении к себе, и в отношении друг к другу, и в отношении к единому мирному началу всего, и соединяют ниже их стоящее и в отношении самих себя, и в отношении друг к другу, и в отношении к единому совершенному началу и причине всеобщего мира, который, неделимо проходя по всему, как бы с некоторыми правилами, соединяющими раздельное, все определяет, ограничивает, делает безопасным и не допускает разделенное расплываться в безграничное, неопределенное, неупорядоченное,

⁴⁵ Пс. 23, 7. 9. В Синод. переводе: «...поднимитесь, двери вечные».

неустойчивое, ставшее лишенным Бога, вышедшее из своего единства и беспорядочно перемешанное друг в друге. Ведь об этом именно Божественном мире и молчании, которое священный Иуст называет неизреченностью и неподвижностью, [направленной] ко всякому познаваемому исхождению, поскольку он покоится и сохраняет молчание и поскольку он пребывает в себе и внутри себя, и всецело и совершенно объединяется со всем собою, не входя в себя, преумножая себя, оставляет свое единство, но и исходит на все, оставаясь внутри целого по преизбытку все превосходящего единства, которое не достойно и не дозволено никому из сущих ни высказать, ни помыслить. Но полагая его неизреченным и непознаваемым как превышающего все сущее, рассмотрим его мыслимые и выразимые приобщения, насколько это возможно для людей, особенно для нас, оставшихся позади многих благих мужей.

2. И прежде всего должно сказать, что Он [Бог] есть основоположник мира в Себе, как целостного, так и для каждого в отдельности, и что Он вся связует друг с другом в несмешанном соединении, чрез которое все, будучи нераздельно соединенным, пребывает в свойственном каждому виде, неотчужденно и чисто, не возмущенное чрез смешение с противоположным и не нарушив в чем-либо соединяющие точность и чистоту. Итак, мы рассмотрим эту некую единую и простую природу мирового единства, соединяющую всех с собою и их же друг с другом и соблюдающую все в несмешанной совокупности всего, и несмешанно [сорастворенным]. Чрез нее соединяются Божественные умы, объединенные их мыслями и предметами мысли, а также и восходят к непознаваемому соединению всего пребывающего превыше ума. Чрез нее души, объединяя свои всевозможные мысли и приводя их к единой мысленной чистоте, восходят по пути и чину, сообразно им чрез нематериальное и нераздельное мышление к единству, пребывающему превыше мысли. Чрез нее утверждается единая и нерушимая связь всего по ее Божественному согласию и устрояется чрез совершенное созвучие единомыслие и соприродность, соединяясь несмешанно и сохраняясь нераздельно. Ведь совокупность совершенного мира простирается на все сущее путем простейшего и несмешанного присутствия его единотворящей силы, соединяя все и связуя крайнее с крайним чрез посредство средних по единому однородно связующему дружеству, и даруя даже самым последним пределам всего [возможность] достигать его, все делая однородным чрез единства, тождества, соединения, собрания — в то время как Божественный мир утверждается нераздельно и все обнаруживается в едином и соприкасается со всем и не избывает в своем тождестве, ибо он простирается на все и предает себя всем соответственно им и преисполняется преизбытком мирной рождаемости и пребывает сверхъединным чрез преизобилие единства всего себя в отношении ко всему и в отношении самого себя в целокупности.

3. Как же, скажет кто-либо, все стремится к миру? Ведь многое радуется инаковости и разделению и неохотно желало бы когда-либо покоиться. Но если говорящий это понимает под инаковостью и разделением своеобразие каждого из сущего, и что ни одно сущее из бытия, которое существует, не пожелало бы ког-

да-либо лишиться такового, то мы вовсе не возражали бы против этого, но и это объяснили бы стремлением к миру. Ибо все любит пребывать в мире и единстве с самим собою и быть неподвижным и устойчивым в себе и своих [свойствах]. Так, совершенный мир является охраняющим и несмешанное своеобразие каждого, соблюдающим все своими миротворческими промыслениями, невозмущенным и несмешанным в отношении себя и друг друга, и утверждающим все в устойчивой и непреклонной силе для собственного мира и неподвижности.

4. И если все подвижное не покоится, но всегда желает двигаться своим движением, то и это есть стремление всего к Божественному миру, соблюдающему все неповрежденным в отношении к себе и сохраняющему своеобразие и подвижную жизнь всего движущегося неподвижными и неповрежденными, умиротворяя в этом движущееся в отношении к себе и делая его тождественно пребывающим и совершающим свойственное ему.

5. Если же говорящий, что различие есть отпадение от мира, будет утверждать, что не все пребывает в любви к миру, то, напротив, в сущем нет ничего, что совершенно отпало бы от всякого единства; потому что совершенно неустойчивое, беспредельное, неутвержденное, неопределенное не является ни сущим, ни пребывающим в сущем. Если же [говорится] о тех радующихся вражде, гневу, изменчивости и непостоянству, что они ненавидят мир, то и они управляются неясными отображениями стремления к миру, будучи возмущены многообразными страстями и неразумно стремясь утолить их и думая чрез наполнение непрестанно текущими удовольствиями успокоить себя, беспокойных от неудовлетворенности достигнутыми удовольствиями. Что скажет кто-либо о мироизливающем человеколюбии Христа, по которому мы научаемся более не враждовать ни с собою, ни друг с другом, ни с ангелами, но вместе с ними будем делать Божественное по силе, по промыслению Иисуса, создающего все во всем и творящего неизреченный и от века предопределенный мир, и примиряющего нас с Собою, а в Себе — и с Отцом, о каковых сверхъестественных дарованиях достаточно сказано в «Богословских исследованиях», [о дарованиях], где сосвидетельствует с нами и священное вдохновение Писаний.

6. Но так как ты когда-то в письме ко мне спрашивал, что именно я называю бытием в себе, жизнью в себе, мудростью в себе, и говорил, что для тебя было непонятно, как это я называю Бога то жизнью в себе, а то основоположником жизни в себе, то я считал бы необходимым, священный Божий человек, освободить тебя и от этого сомнения [в меру] нашей силы. И прежде всего, чтобы и теперь повторить сказанное тысячу раз, нет противоположного в назывании Бога силою в себе или жизнью в себе, а также создателем (ὑποστάτην) жизни в себе, или мира, или силы; ведь в одном смысле о Нем говорится на основании сущего и главным образом на основании изначального сущего как о виновнике всего сущего, а в другом — как о сверхпребывающем сверхсущно превыше всего и превыше изначального сущего. Ты спрашиваешь, что же мы вообще называем бытием в себе или жизнью в себе, или тем, что существует безусловно и началоположно, и что считаем изначаль-

но созданным от Бога. Но ответим, что это является не запутанным, но имеющим прямое и простое объяснение. Ведь мы не говорим, что какая-либо Божественная сущность или ангельская является бытием в себе, в смысле причины бытия всего сущего (ибо только пребывающее превышает сущности бытия в себе является началом, сущностью и причиной бытия всего сущего), или иным животворящим божеством, кроме пребожественной причины жизни всех, которые живут, и жизни в себе, или, обобщенно говоря, изначальными и творческими сущностями и ипостасями сущего, о которых некоторые самочинно болтали как о богах и творцах сущего, которых, говоря истинно и в собственном смысле, не знали ни они [как не сущих], ни их отцы, — но мы называли бытием в себе, жизнью в себе и Божественностью в себе, и именно в смысле началоположном, Божественном и причинном, единое начало и причину, пребывающую превышает начала и сущности всего; в смысле же приобщения [мы называем] дарованные промыслительные силы от Бога, не являющегося предметом общения: осуществление в себе, животворение в себе, обожение в себе, а те, которые приобщаются к сущему сообразно им, являются и называются сущими, живущими, обожествленными и прочее таким же образом. Поэтому благим считается основоположник этих первых, как в их целом, так и в отдельных частях, как всецело приобщающихся к Нему, так и частично приобщающихся. И почему должно говорить об этом. Отсюда же некоторые из наших божественных священнонаставников называют Преблагого и Пребожественного Основоположником благодати в Себе и Божественности, называя Благодатью в Себе и Божественностью благодетельное и боготворящее дарование, исходящее от Бога; также [Он именуется] и как прекрасный в Себе и как самотворящее красоту истечение; и всепрекрасный и частично прекрасный, и всецело прекрасное и частично прекрасное, и все иное, что подобным образом сказано и будет сказано, обнаруживающее промышленности и благодатные приобщенности сущего к Богу, не являющемуся предметом общения, исходящие независтным течением и преизбыточным, чтобы [Он] действительно явился как Виновник превышает всего сущего, сверхсущный, сверхъестественный, безмерно превосходящий всякую сущность и всякую природу.

ХII

О Святом святых, Царе царей, Владыке владык, Боге богов

1. Но после того как сказанное об этом достигло, как я полагаю, подобающего конца, нам должно восславить беспредельно именуемого и как Святого святых, и Царя царствующих и царствующего над вечностью и сверх вечности, и еще как Владыку владык и Бога богов. И прежде всего следует сказать, что мы считаем святостью в себе, и что царством и господством и божеством, и что Писания желают выразить удвоением именованый.

2. Итак, святость есть (если сказать по-нашему) свободная от всякого преступления, совершенная и совершенно неопороченная чистота. Царство же — рас-

пределение всякой границы, мира, закона и порядка. Владычество же — не только превосходство над низшими, но и всякое совершенное обладание прекрасным и благим, и истинная и неизменная крепость, вследствие этого владычество (κυριότης) идет от [слов] «власть», «владыка» и «владычество». Божество же — все созерцающее промышление, все обзирающее и содержащее совершенною благостью, исполняющее собою и превосходящее все, охваченное его промышлением.

3. Итак, это должно безусловно восславить во все превосходящей причине и добавить к этому, что она пребывает превыше святости, владычества, наивысшего царства и простейшего божества. Ибо из нее в единстве и совокупно произошли и выделились всякая несмешанная точность всякой прозрачной чистоты, всякое расположение и упорядочение сущего, исключаящее несогласие, неравенство, несоразмерность и радующееся благоустроенному тождеству и правильности и приводящее к приобщению к нему; она есть всяческое совершенное всеобладание всем прекрасным, всяческое благое промышление, созерцающее и содержащее промышленяемое, благолепно предающее себя для обожествления обращенных.

4. Но так как Виновник всего является преисполненным всем по единой все превышающей преизбыточности, то Он прославляется как Святой святых и прочими именованиями, по сверхвлияющей причине и изъятому превосходству. Как если бы кто-либо сказал: насколько сущее, святое, Божественное, владычественное или царственное превосходит не-сущее, и приобщенное в себе — приобщаемое, настолько утверждается превыше всего сущего не являющийся предметом приобщения Виновник всего сущего и всех приобщаемых и приобщений. Святыми же, царями, владыками и богами Писание называет начальоводительные упорядоченности в каждом, чрез которые следующие приобщаемые к дарам, [исходящим] от Бога, умножают своими различиями [первоначальную] простоту этого приобщения, а первые — промыслительно и боговидно собирают их разнообразие в свое единство.

ХІІІ

О совершенном и едином

1. Довольно и об этом. Если угодно, перейдем к речи о том остальном, что является самым сильнейшим. И действительно, богословие приписывает Виновнику всего все и вместе всяческое и песнословит как единое. Итак, Он является совершенным не только как совершенный в Себе и единовидно, определяемый в Себе и чрез Себя, и совершеннейший в сравнении со всем и во всем, но и как сверхсовершенный по превосходству над всем, и определяющий всякую безграничность, переступающий всякую границу, и ничем не содержимый и не поддерживаемый, но и простирающийся одновременно на все и превыше всего неоскудевающими дарованиями и неизбывными энергиями. Также Он называется совершенным и как не увеличивающийся и всегда совершенный и как не уменьшающийся, как предвосхитивший в Себе все и преизбыточный в едином, непрерывном, тожде-

ственным, преисполняющемся и неослабевающим подательстве, чрез которое все совершенное усвершеняется и исполняется свойственным [ему] совершенством.

2. Единым же [Он называется] потому, что все является как единое по приизбытку единой единичности, и [потому что] Он является причиной всего, не выходя из единого; ведь в сущем нет ничего, не приобщенного к единому, но как всякое число приобщается к единице, и двоица, и десятка называются едиными, и половина есть единое, и третье и десятое едино, также и все, и часть всего приобщается к единому, и чрез бытие единым пребывает все сущее; при этом единое, как вино-вник всего, не является единым множества, но (предваряющим) всякое единство и множество и определяющим всякое единство и множество; ведь множество никогда не бывает не причастным к единому, но множественное в отношении частей едино в целом, и множественное в отношении к случайностям — едино в субъекте, и множественное по числу или по силам едино по виду; и множественное по видам — едино по роду; и множественное по исхождениям — едино по началу; и нет ничего из сущего, что как-либо не приобщается к единому, предвосхитившему в единственном в отношении ко всему все — и все целостное, и противоположное, объединяя [их]. И ведь без единого не бывает множества, а без множества не бывает единого, так же как и единица пребывает прежде всякого увеличенного числа; и если кто-либо положит в основание всего все объединенное, то все в целом будет единым.

3. Кроме того, надлежит знать и то, что по единству каждого считается, что вид соединяет, предварительно имея его в мысли, и, таким образом, единое является [перво]элементом (στοιχεῖωτικόν); и если ты отнимаешь единое, то не будет ни целостности, ни части, ни чего-либо иного из сущего, потому что все в нем единовидно предвосхищение и [им] объято. Поэтому-то богословие воспеваает целостное богочначалие как причину всего именованием Единого, и един Бог Отец и един Господь Иисус Христос, един и Сам Дух по сверхмерной неделимости целостного Божественного единства, в котором все объединение собрано и превышим образом соединено и пресущностно предшествует. Вследствие этого и все относится и прилагается к Нему, от которого, в котором и в направлении которого все пребывает и упорядочивается, является устойчивым, содержится, исполняется и обращается; и ты не нашел бы чего-либо из сущего, которое не было бы в том Едином, по которому всякое Божество сверхсущно именуется, есть то, что оно есть, усвершеняется и сохраняется. Также надлежит и нам, обращающимся силою Божественного единства от многого к единому, соединившись, воспеть целостное и единое Божество, Единое как причину всего, пребывающее прежде всякого единства и множества, и частей, и целого, и определения и неопределенности, границы и безграничности, определяющее все сущее и самое бытие, и единственно виновное [в бытии] всего и всего целостного, и одновременно и прежде всего и над всем; пребывающее превыше самого единства, и определяющее само единство, поскольку сущее единство является началом числа во всем сущем, ибо число приобщается к сущности. Но сверхсущное единое определяет и сущее единое, и всякое число и само

является началом и причиной, и числом, и порядком и единого, и числа, и всего сущего. Вследствие этого и превысшее всего Божество, прославляемое и как Единица, и как Троица, [не] является ни единицей, ни троицей, будучи познаваемо нами или кем-либо другим из сущего, но чтобы мы истинно воспели сверхъединое и богорождающее в Нем, мы именуем сверх-именуемое троичным и единичным богоименованием, сверхсущное — сущим. Ведь никакая единица или троица, ни число, ни единство или рождаемость, ни что-либо иное из сущего или познаваемое кем-либо из сущих не объясняет превышающую всякое осмысленное и ум тайну сверхсущего сверх всего Сверхбожества, и нет Ему ни имени, ни понятия, но Оно недосыгаемо изъемлется [от всего]. И самое [именование] благодати не преподносим Ему, как бы считая соответственным Ему, но в сильном желании постигнуть и выразить неизреченное Его природы мы прежде всего избираем для Него достойнейшее из имени и соглашаемся в этом с богословами, но далеко отстоим от истины предметов. Поэтому и они предпочитали путь отрицаний, как изъемлющий душу от сродного ей и пролагающий путь чрез всякие Божественные смыслы, из которых изъято пребывающее превыше всякого имени, и всякого смысла и знания; соединяющий всех до последнего с Ним, поскольку нам возможно соединиться с Ним.

4. Собравши воедино эти мысленные богоименования, мы насколько доступно раскрыли их, оставаясь далеко не только от их подлинного смысла (потому что это поистине сказали бы и ангелы), но и от песнопения ангелов в отношении их; ведь сильнейшие из наших богословов уступают последнейшим [из ангелов], а мы [стоим] на последней ступени глубоко в сравнении не только с самими богословами и с водимыми ими последователями, но и в сравнении с равными нам. Поэтому, если ты правильно поймешь сказанное и если мы посредством размышления подлинно достигли доступного нам раскрытия Божественных имен, то это должно принять как действие Виновника всех благ, дарующего прежде всего самую возможность говорить, а потом — хорошо говорить. И если что-либо из равносильного опущено, то и это мы должны восполнить такими же путями. Но если ты принимаешь это как неправильное и несовершенное, и мы всецело или частично уклонились от истины, то было бы делом твоего человеколюбия исправить невольно несведущего и словесно сообщить учение нуждающемуся, и оказать помощь не имеющему собственной силы, и уврачевать не желающего болеть; и, одно изыскивая от самого себя, а другое от других и все заимствуя от блага, передать это и нам. И пусть ты не устыдишься, благодетельствуя друга, потому что ты видишь, что и мы ничего из преданных нам священноначальных слов не скрыли в себе, но передали их нам и другим священным мужам неповрежденными, и будем передавать, пока мы способны говорить, а те, которым говорится — слушать, ни в чем не злоупотребляя преданием, если только не ослабеем в отношении понимания и изложения. Но это, как угодно Богу, пусть будет принято и читается в этом виде, и пусть это будет концом этих умных богоименований; и перейдем под водительством Бога к символическому богословию.

ТАИНСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ. СВЯТОГО ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА ПОСЛАНИЕ К ТИМОФЕЮ

Глава I.

СУЩЕСТВО ТАИНСТВЕННОГО МРАКА

Обзор главы. § 1. По призвании СВ. ТРОИЦЫ, поучает, что к таинственному созерцанию надлежит восходить путем отрешения от себя и от всех вещей. § 2. Показывает, каким образом в божественном следует продвигаться путем утверждений и отрицаний. § 3. Как сжато и как пространно богословие. Каков также мрак и каким образом надо вступать в него.

§ 1. ТРОИЦА сверхъестественная, сверхбожественная и сверхблагая наставница христианского богомудрия, направь нас к более чем недоказуемому и более чем лучезарному и высшему порядку таинственных откровений, где простые, абсолютные и неизменные тайны богословия открываются в пресветлом мраке молчания и его сокровенной науке. Этот мрак светит в самой мрачной тьме, превосходя всякую ясность и, оставаясь во всяческой непроницаемости и незримости, преисполняет прекраснейшим блеском умы, плененные очами. Таковы по крайней мере пусть будут мои желания. Ты же, возлюбленный Тимофей, при напряженном упражнении в таинственных созерцаниях, отбрось чувства и деятельность ума, все чувственное и все постигаемое умом, все, что есть и что не существует, дабы неведомым путем подняться тебе, насколько этого можешь, к единению с тем, что превыше и сущности и познания. Тогда через свободное, абсолютное и чистое отрешение от себя самого и от всех вещей вознесешься к настоящему сверхъестественному лучу божественного мрака, отбросив все и свободный от всех.

§ 2. Наблюдай также и за тем, чтобы не слушал никто из несмысленных. Я имею в виду тех, кто привязан к вещам природным и, воображая, что по ту сторону естественного нет ничего сверхъестественного, полагают, что познанием своим не ведают ТОГО, КТО положил мрак местом обитания СВОЕГО. Ибо, если установления божественных тайн превышают их способность постижения, то что скажет

кто-нибудь из тех, кто еще более несмысленны и определяют верховную причину всего на основе того, что в природе вещей является последним, не говоря ничего о том, что она превосходит нечестивые образы многих форм, измышленных ими самими? Ибо, поскольку в ней, как причине всего, надлежит полагать все утверждения сущностей и об ней говорить утвердительно, постольку в отношении тех самых форм — скорее им более свойственно отрицание их, так как она выше всего существующего. И не следует считать отрицания противоречащими утверждениям, ибо сама она гораздо первее и выше всех ограничений, возвышаясь над всяким отрешением и положением.

В этом именно смысле бл. Варфоломей и говорит, что богословие одновременно обильно и скудно, и Евангелие также обширно и велико и вместе с тем сжато. Он, кажется мне, разумеет этим, что благостная причина всего и многоречива и немногословна, и как будто бы чужда всякой речи, так что неизреченна и непостижима она, сверхсущественно превосходя все сотворенное. Она неприкосновенно являет себя только тем, кто выходит за пределы всего, что нечисто и что чисто, кто превзойдет всю лестницу достижения святых, покидает божественные свету, и звуки, и небесные слова, и погружается во мрак, в котором, воистину, пребывает ТОТ, КТО, как говорит Писание, п р е в о с х о д и т в с е.

Не без основания божественный Моисей и повелевает прежде всего очиститься самому, затем отделиться от неочищенных, и только после всякого очищения услышит он многие трубные звуки и усмотрит многие свету, посылаемые ими чистые и многообразные лучи. После этого уйдет он от толпы и вместе с истинными посвященными достигнет вершины восхождения к божественному. Но и тогда еще он не общается с самим БОГОМ и созерцает не ЕГО (ибо ОН невидим), а место, где ОН пребывал. Это, полагаю, означает, что самое божественное и самое великое из того, что воспринимается и постигается. Существуют какие-то основания, которые подчиняют разуму то, что подчинено ТОМУ, КТО превышает все вообще. Для них присутствие того, что побеждает всякую мысль, возвещает о себе как бы в пребывании его в высочайше постигаемых следах его святейших мест. Тогда-то, отрешенный и освобожденный от всего видимого и от видящего, вступает он в поистине таинственный мрак непознаваемости, откуда исключает всякое научное постижение и где он пребывает во всесовершенном, неприкосновенном и невидимом, существуя весь в ТОМ, КТО превыше всего<, > и не существуя совершенно ни для себя, ни для другого, но с ТЕМ, однако, КТО превыше всего. Путем освобождения от всякого знания, лучшею частью своей души соединяется он с совершенно непознаваемым и тем самым, что ничего не познает, приобретает познание превыше ума.

Глава II.

КАКИМ ОБРАЗОМ НАДЛЕЖИТ СОЧЕТАТЬСЯ С ТЕМ, КТО ПРЕВЫШЕ ВСЕГО, И КАК ПРИНОСИТЬ ЕМУ ХВАЛЫ И ХОДАТАЙСТВА ЗА ВСЕХ

Обзор главы. Эта глава желает ввести в божественный мрак и познать БОГА не рассудочным познанием, что достигается преимущественно путем удаления всего, что не есть БОГ, подражая скульпторам, которые высекают статую путем удаления материи. Вместе с тем показывает, что посредством отрешения продвигается обратным образом, нежели путем положений или утверждений.

Мы жаждем пребывать в этом пресветлом мраке и, отрицая видение и познание, хотим видеть и познавать то, что существует превыше видения и познания — тем самым, что не видим и не познаем, ибо это и значит подлинно видеть и подлинно знать. Только через удаление от всех вещей можно достойно восхвалить сверхсущественное естество подобно тому, как те, кто высекают новую статую, удаляя все, что своим окружением препятствует ясному видению скрытой формы, и путем удаления вскрывают подлинную ее и сокровенную красоту. Надлежит также, по-моему, оценивать отрешения совершенно иначе, чем положения, поскольку мы в последних начинаем от первых и через посредствующее спускаемся к конечному. Здесь же мы, восходя от последних к первым, все отлагаем, дабы, возносясь к высшему, познать непостижимое, сокровенное в вещах от всего, о чем существует познание, и созерцать тот сверхъестественный мрак, который скрывается от всякого света, находящегося в вещах.

Глава III.

КАКОВЫ УТВЕРДИТЕЛЬНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ О БОГЕ И КАКОВЫ ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ

Обзор главы. В этой главе в богословских терминах разъясняется то, что относится к Богу Троичному и Единому. В Божественных Именах дело идет об атрибутах, коими БОГ именуется в Писании. Наконец, в Символической Теологии изъясняются те чувственные знаки, которые возвещают о БОГЕ в метафорах и вместе с тем указывается, почему в других книгах говорится пространнее, нежели в Таинственной Теологии. В конце преподается способ образования утвердительных и отрицательных положений о БОГЕ.

Правда, в *Богословских Поучениях*^[1] мы прославляли более всего те, что свойственны катафатическому богословию: каким образом божественная и благая

[1] Утраченное сочинение Дионисия Ареопагита. В машинописи оба слова со строчных. — Е. Т.-Г.].

природа именуется единой и каким образом — троичной, что означает, во-вторых, отцовство и что означает сыновство, и какое божественное наименование приличествует ДУХУ. Каким образом из нематериального и неделимого блага произрастают лучи благодати и пребывает в нем и в себе самих и, никуда не удаляясь, остаются во взаимносочетном <так!> пребывании произрастания. Каким образом Иисус субстанционален сверхсубстанциональным истинам человеческой природы, и каким образом все остальное, что бы ни было изложено в Писании, мы прославляем в божественных^[2]* поучениях. В книге о Божественных Именах поясняется, каким образом именуется ОН благим и сущим, жизнью, мудростью и добродетелью и всем остальным — что бы ни усматривалось в духоносном имени Божиим.

В *Символическом Богословии*^[3]*, в котором [Б]ожественные [И]мена, берущие начало от чувственных вещей, употребляются в переносном смысле, показывается, что означают божественные формы, образы, члены, орудия, божественные пространства, одеяние, страсть, печаль и гнев, опьянение и пьянство, клятвы и проклятия, сны и бдения и сколько ни на есть других символических изображений и видов святого образа Божия.

Я считаю уже тебя познавшим, каким образом последнее пространнее первых. Ибо символическому богословию приличествует в истолковании божественных имен быть менее многословным. Действительно, поскольку мы устремляемся к высшему, тем более краткими становятся наши речи о постигаемых образах. Тем паче, когда мы вступаем в тот мрак, который превышает наш разум, мы входим даже и не в краткочечивость, но в совершенное молчание и вступаем в царство, где отсутствует познание. Но и в этой сфере, по крайней мере, речь, направляющаяся от высшего к низшим по мере нисхождения, относительно расширяется. Ныне же, поднимаясь от низшего к тому, что превосходит высшее, она сжимается по мере восхождения и, по окончании всего подъема, совершенно умолкает внутри и сливается с неизреченным и целым [БОГОМ]. Но каким путем, спросишь ты, полагая сначала божественные утверждения, мы усматриваем в конце концов описанное божественное отложение? Потому что несомненно, когда мы устанавливаем то, что над всяким положением о том, что выше самого познанного, мы вместе с тем стремимся полагать основание для утверждений. Поистине, когда мы устраним то, что выше всякого умаления, мы лишь надлежаще удалились от тех, что в высшей степени отстоит от НЕГО. Неужели БОГ не больше, чем жизнь или благодать, нежели воздух или камень? И не более ли далек ОН от того, чтобы опьяняться или гневаться, чем быть изреченным или постигнутым?^[4]

[2] В публикациях: богословских. — Е. Т.-Г.].

[3] Утраченное сочинение Дионисия Ареопагита. В машинописи оба слова со строчных. — Е. Т.-Г.].

[4] В публикации: «Я считаю тебя заметившим, каким образом последнее пространнее первых. Ибо символическому богословию приличествует в истолковании божественных имен быть менее многословным. Действительно, поскольку мы устремляемся к высшему, тем более кратки-

Глава IV.

ОН, КОТОРЫЙ ЕСТЬ ТВОРЕЦ ВСЯКОЙ ЧУВСТВЕННОЙ ВЕЩИ В ЕЕ СОВЕРШЕНСТВЕ<, > — ЧУЖД МИРА ЧУВСТВЕННЫХ ВЕЩЕЙ

Обзор главы. Предлагает примеры отрицательного богословия и показывает, каким образом БОГУ не свойственно ничто чувственное.

Мы утверждаем, следовательно, что превосходящая все причина всего не является ни сущностью, ни жизнью, ни разумом, ни умом; не существует как тело, не имеет ни образа, ни качества или количества, ни массы, не находится в пространстве, невидима и неосязаема, не чувствует и нечувствительна, не допускает беспорядка, не возбуждается материальными страстями, ни немощна и не подвержена чувственным падениям, не нуждается в свете, не подвергается ни изменению, ни разрушению, ни течению, — не есть и не имеет ничего из того, что существует.

Глава V.

ОН, КОТОРЫЙ ЕСТЬ ТВОРЕЦ ВСЯКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ВЕЩИ, — ЧУЖД МИРА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ВЕЩЕЙ

Обзор главы. Учит, что БОГ чужд того, что познается нами, но превышает все, что каким-либо образом может быть нами постигнуто или воспринято разумом.

Восходя обратно к высшему, мы снова утверждаем, что оно ни душа, ни ум, и не имеет ни воображения, ни мнения, ни рассудка, ни разума. Оно не есть ни Слово, ни разумность; не выразимо и немислимо. Ни число, ни порядок, ни величина. Ни малость, ни равенство, ни сходство, ни несходство. Ни стоит, ни движется, ни покоится, не имеет потенции. Не есть ни потенция, ни свет; ни живет и не есть ни жизнь, ни субстанция, ни вечность, ни время. И в отношении к ней не существу-

ми становятся наши речи о постигаемых образах. Тем паче, когда мы вступаем в тот мрак, который превышает наш разум, мы входим даже и не в краткоречивость, но в совершенное молчание и вступаем в царство, где отсутствует познание. И там речь, направляющаяся от высшего к низшим по мере нисхождения, относительно расширялась. Ныне же, поднимаясь от низшего к тому, что превосходит высшее, она сжимается по мере восхождения и, по окончании всего подъема, совершенно умолкает внутри и сливается с неизреченным и целым [Богом]. Но каким путем, спросишь ты, полагая от первейшего божественные утверждения, мы начинаем от последних вещей божественные отъятия? Потому что несомненно, когда мы устанавливали то, что над всяким положением, нам надо было полагать предположительное утверждение, начиная от самого сродного Ему; а когда мы устраняем то, что выше всякого умаления, надо устранять начиная от тех, что в высшей степени отстоит от Него. Неужели Бог не будет скорее жизнью или благостью, нежели воздухом или камнем? И не более ли далек Он от того, чтобы опьяняться или гневаться, чем быть изреченным или постигнутым?» — *Е. Т.-Г.*].

ет ни умственного восприятия, ни науки. Она не есть ни истина, ни царство, ни мудрость; не едина и не единство. Не божество, не благодать, не дух, ибо дух познается нами. Ни сыновство, ни отчество*^[5]*, ни что-либо из того, что нами или кем-нибудь другим может быть познаваемо. Ничто из того, что не есть, и ничто из того, что есть, и те, кто есть, не познают ее, доколе она есть, и она сама не познает тех, кто есть, покуда они суть. Нет у нее ни разума, ни имени, ни познания. И не есть ни мрак, ни свет, ни заблуждение, ни истина и в мире<, > нет для нее ни определения, ни отрицания. Напротив, определения и отрицания создаются нами для того, что существует после нее, а самое мы не утверждаем и не отрицаем. Ибо она совершенна совершенством превыше всякого определения и есть единственная причина всего, и превосходство ее, совершенно от всего отрешенное и по ту сторону всего сущее, — выше всякого отрицания.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПИСЬМО НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО ОТ 1453 Г. К АББАТУ И БРАТЬЯМ В TEGERNSEE, НАПИСАННОЕ ПО ПОВОДУ ТАИНСТВЕННОЙ ТЕОЛОГИИ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

(Переведено с немецкого — Scharpff F., *Gesammelte Werke Nicolaus von Cusa*, Tübingen, 1871* — в выдержках)

Достопочтимый Отец. Возлюбленные во Христе братья.

Из ваших, всегда мне любезных писем, я увидел, что вы хотите знать мой взгляд на послание Великого Дионисия Ареопагита к Тимофею о возвышенном пути познания, ведущем к таинственному богословию. Хотя тот верующий в Бога ревностный картезианский монах, который сделал возможным понимание писаний Герсона и придерживается взгляда, что Герсон не имеет правильного мнения о таинственной теологии, понимая последнюю как чистое созерцание, однако, поскольку я это вижу и поскольку дает это знать текст новейшего перевода, Дионисий не имел в виду ничего иного, как сделать для Тимофея ясным, что созерцание, которое состоит в вознесении нашего разума к единению с БОГОМ, не может достичь своего завершения до тех пор, пока утверждается, что БОГ познается им, как это и показал Дионисий в одном письме к монаху Гайю. Здесь, говорит он, на пути мистики надо вознестись над всем познаваемым, а также и над самим собою; тогда проникнешь в облака и мрак. Если мой дух больше не познает, это значит, что он пребывает во тьме незнания. Если он достигнет этого мрака, — это знак того, что здесь БОГ, КОТОРОГО он ищет. В глазах того, кто хочет увидеть солнце, воз-

[⁵ Отцовство. — *Е. Т.-Г.*].

*[Название указано неправильно, см. комментарии к тексту. — *Е. Т.-Г.*].

никает тьма, произведенная струящимися лучами солнца. Это знак того, что он на правильном пути, что он видит солнце. Если же мрак не приходит, это значит, что он не на правильном пути, что он не видит солнца. Впрочем, хотя почти мудрые и говорят, что мрак мы находим тогда, когда у БОГА отнимается все, так что ищущий находит скорее ничто, чем нечто, я все же не того мнения, что проникнет в мрак только тот, кто ограничил себя исключительно отрицательным богословием. Ибо, так как оно только снимает, но ничего не полагает, то через него БОГ познается не открытым. Скорее находят небытие, чем бытие БОГА. Ищут ЕГО утвердительно — находят ЕГО только через посредство, скрытым, не обнаруженным. Во многих местах Дионисий критерием богословия принимает отрешение: нельзя достичь БОГА ни утвердительно, ни отрицательно. В том месте сочинения, где он хочет дозволенным образом соединить таинственную теологию и знание, он выходит за пределы отрешения к сочетанию (*copulationem*) и совмещению противоположностей, к простейшему единству, возвышающемуся над всяким положением и отрицанием, где отрицание сочетается с положением и наоборот. Это — святая теология (*sancta teologia*), которой не достиг и не может достигнуть никто из философов до тех пор, пока будет иметь значение обычный принцип всей философии, что противоположности не сочетаются. Таинственный теолог должен выйти за пределы всякого рассудочного и разумного познания, а также за пределы себя самого — во мрак. Тогда достигнет он для рассудка невозможного: одновременно быть и не быть, познавая истину. Так что глубочайший мрак невозможности есть высшая необходимость. Если сравнить греческий и латинский тексты Дионисия, то становится ясным, что он должен быть понят согласно моему пониманию. Поэтому и говорит он, что совершать восхождение к высшему надлежит путем уничтожения сознания, ибо тогда найдешь, что сомнение, которое возникает, есть достоверность, тьма — свет, незнание — знание. Ибо всякий любящий, который не зная (*ignote*), обращается к любви любимого предмета, должен иметь какое-то знание о нем, ибо совершенно не познаваемое не может быть им любимо, им найдено, а если и найдено, то непостигаемо.

Тот, кто хочет подняться к БОГУ, должен двигать вверх самого себя. Это движение<, > хотя и идет в совершенно неизвестную ему область, стремится, однако, к единению с искомым. Оно достигается только силою духа (*de virtute intellectualis*); чувство не может себя поднять, так как оно не имеет знания. Знание и незнание относятся к рассудку, а не к воле, благо же и зло — к воле, а не к рассудку. Как мы можем сами подняться к таинственной теологии, где в невозможности нами усматривается необходимость, а в отрицании — утверждение, — понимается и сообщается другим с трудом. Ибо всякое приобретение БОГА, которое не может возникнуть без высочайшей любви БОГА<, > в этом мире не может быть достигнуто вполне. По моему мнению, вся таинственная теология есть вхождение в абсолютную бесконечность. Бесконечность есть сочетание противоположностей. Никто не может таинственно увидеть БОГА вне мрака сочетания (*coincidentia*), которое есть бесконечность.



МАРКА, АРХИЕПИСКОПА ЕФЕССКОГО СИЛЛОГИСТИЧЕСКИЕ ГЛАВЫ ПРОТИВ ЕРЕСИ АКИНДИНОВЦЕВ О РАЗЛИЧЕНИИ БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ¹⁾[¹]

1. Если божественная сущность и энергия есть одно и то же, то [происходящее] из сущности будет и из энергии, а [происходящее] из энергии будет и из сущности. И таким образом Сын и Дух будут из энергии; и уже не будут они только порождением и исхождением, но и результатом энергий (ἐνεργήματα) и производением. С другой же стороны, творение*²⁾*²⁾³⁾ [будет происходить] из [самой] сущности и [окажется] не только результатом энергии, но и порождением [сущности]. Однако то и другое нечестиво и чуждо истины.

2. Кроме того, если сущность и энергия — одно и то же, то необходимо, чтобы Бог вместе с бытием везде и совершенно и действовал (ἐνεργεῖν). Следовательно, тварь [окажется] совечной Богу, который действует от вечности, как учат эллины.

3. Если приемлющее тождественный смысл есть также взаимно с ним тождественное, то Петр и Павел, приемлющие на себя один и тот же смысл человека, будут также тождественны между собою. Однако, они не тождественны. Следовательно, сущность и энергия, приемлющие один и тот же смысл простоты, нетварности и бестелесности, не суть уже по этому самому тождественны между собою.

Тождественное [может быть] или по роду, или по виду, или по числу. Но по роду или виду мы не сказали бы, что энергия тождественна с сущностью. Остается, следовательно, быть [ей] тождественной по числу, как [это бывает] с предметами, имеющими много названий, подобно тому, как мы говорим в отношении Бога, что сущность, форма (μορφή) и природа — одно и то же. Однако, об одном — речь, о

¹⁾[¹] Перевод сделан по изданию W. Gass, *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas von Leben in Christo*. 1899, <S.> 217—232. Ex cod. Graeco Vindobonensi 171, fol. 1—11 [Fabricii Bibl. Gr., ed. <Th. Ch.> Harl<es>. XI, p. 676].

²⁾ В публикации: тварь. — *Е. Т.-Г.*

³⁾[³] Вместо πῶς очевидно, надо читать κτίσις.

другом — молчание и, больше того, запрещение говорить, ибо природа и энергия, по божественному Кириллу, не одно и то же.

4. Если только Сын есть энергия Отца, по мнению трех еретиков, и Он же есть и ипостась, энергия же и сущность, по ним, одно и то же, то одним и тем же окажутся ипостась и сущность, и, таким образом, будет введено некое Савеллианское слияние. Если только Сын есть энергия Отца, и никакая энергия не ипостасна, т. е., по Василию Вел<ико>, не субстанциальна сама по себе, то Сын окажется неипостасной энергией. Однако это — вздор еретиков Маркелла и Фотина.

5. Если Христос, имея⁷⁾[⁴] две природы [как некое] единство, имел и две энергии, согласно постановлению 6-го вселенского Собора, то [всего] тут четыре [начала], природа — божественная и человеческая и энергия божественная и человеческая. И как человеческая энергия — иная в отношении природы, будучи, однако, тварной [энергией] тварной [природы], так и божественная энергия — иная в отношении природы, будучи, однако, нетварной [энергией] нетварной [природы]. Отцы, споря с еретиками, устраняющими человеческую природу в Христе, не устраняли сами, вместо нее, божественную, удовлетворяясь только одной природой ввиду [ее] крайней простоты, как это угодно акиндиствующим, но сохраняли*^[5]* со всей точностью две энергии, как, стало быть, и [две] природы. Значит, они знали, что и божественная энергия — иная в отношении божественной природы, как и, конечно, человеческая — в отношении человеческой.

6. Если состав телесных песней не существует в Боге, — то, следовательно, всё, что говорится и воспевается о Нем в Писании в качестве песней, показательно [лишь] для энергий, которые сходят к нам, в то время как сущность пребывает неприступной, как говорят богословы.

7. Если говорится, что энергия вечно выступает и истекает из сущности, и если сказать этого никто не осмелился бы ни о чем из тварей, то, значит, энергия не есть тварь, но, конечно, и не сама сущность.

8. Если мы скажем, как то угодно еретикам, что Бог совершенно недвижим и не-энергиен, то Сам Он будет приводить мир в движение только как цель и предмет стремления, не имея никакого промышления о нем и не распространя никакой силы [в нем], мир же окажется способным к преднамеренному выбору живым существом, которое вечно само собою управляет и движется одним стремлением к божественному. Однако все это — эллинское и мифообразное и для благочестивых презренное.

9. Если говорят, что Бог *тó*, что Он есть, *тó* и имеет, а именно, Он есть жизнь и жизнь имеет, есть мудрость и мудрость имеет, и таким же образом остальное, то, поскольку Бог *есть* [все] это, оно никак от Него не отличается, ибо оно — сущностно и природно [для] Бога; поскольку же Он [только еще] *имеет* это, оно отли-

⁷⁾[⁴] ἔχων μὲν. Последнее μὲν мне тут неясно.

[⁵ В публикации далее: стало быть. — Е. Т.-Г.].

чается [от Него Самого] и сходит к нам. И энергии эти восполнены и разделены с единой сущностью — объединенно и нераздельно.

10. Если невидимое в Боге, помышляемое творениями от создания мира, видится, и присносушая сила Его и Божество, и если мы, на основании творений, возрастаем в мудрости относительно не сущности, но энергии, согласно богословским высказываниям, то, значит, одно — божественная сущность, и другое — видимая и помышляемая творениями Его сила и Божество, сами, однако, оказывающиеся присносушными.

11. Если смыслы (λόγος) сущего, существуя в Боге безначально и присносушно, как говорят все богословы, сами не есть божественная сущность (ибо как они были бы схватываемы и [как] являлись бы нам тем или иным способом, если та пребывает невоспринимаемой?) и, [кроме того], не находятся они и вне Бога (ибо всё после Бога есть тварь, и мы поместим [их] на основании этого вместе с платоническими идеями³⁾[⁶⁾], — то, следовательно, не есть нетварно только одно, [т. е.] божественная сущность, о чем шумят больные акиндиномством.

12. Мыслящие по Акиндину говорят, что к Сыну и Духу Бог относится в смысле природы, к творению же — в смысле воли и энергии. Конечно, размышляют они об этом для того, чтобы устранить различие [сущности и энергии в Боге]. Но [различие] это обнаруживается и само собой, даже если они не поймут того, о чем говорят. В самом деле, то, *в отношении чего [нечто] есть природа, — оно [уже] не есть воля*⁷⁾*; и в отношении чего оно есть воля, не есть оно — природа. Да и откуда они взяли для своего использования такие речи, что Сам Отец есть природа или воля? Ведь на таком основании они будут принуждены говорить, что Он есть и рождение. Однако одно называется рождающим и другое — рождением, одно — желающим и другое — желанием, одно — говорящим и другое — словом, если они не хотят прослыть за пьяных. Иначе же, если называют природу как субстрат, а волю [как нечто] присозерцаемое [при нем], то [в этом] они приходят к тому же, к чему и мы. Если же, по их мнению, то и другое — только слова, как [примерно] семя и плод относятся к одному и тому же хлебу, то пусть сами скажут, что такое субстрат, отличный от природы и сущности.

13. Если божественная сущность не высказывается о многих предметах (ибо [существует] одна Его сущность), энергия же высказывается о многих и различных предметах (ибо энергии Его многочисленны), то, следовательно, одно — Его сущность и другое — энергия.

14. Если всякая сила высказывается относительно иного (ибо относится к тому, что сильно πρὸς τὸ δυνάτον), и это ясно показывает Фома, учитель латинский⁴⁾[⁸⁾], то, следовательно, одно есть божественная сущность, и другое — сила,

³⁾[⁶⁾ Не вполне ясно: καὶ ἄρα ταῖς Πλατωνικαῖς ιδέαις ἐκ τούτων δώσομεν χώραν.

⁷⁾ В машинописи фраза пропущена. — Е. Т.-Г.].

⁴⁾[⁸⁾ Thom. Aquin. Summa, p. III, qu. 25, art. 1 и qu. 41, art. 5.

разве что кто-нибудь и о сущности не скажет, что она — понятие относительное (τῶν πρὸς τι).

15. Хотя и неразумным покажется утверждаемое [нами] и в особенности еретичествующим акиндинастам, но все же наиболее истинно то, что в более близких к Богу умных и осмысленных (νοεῶν τε καὶ λογικῶν) природах и в самом Боге энергия отличается от сущности больше, чем в более далеких [от Него] и совсем чуждых и инородных. Так как все сущее определяется, как учат богословы, этими тремя [началами], — сущностью, потенцией (силой) и энергией (ибо, по их мнению, не имеющее никакой потенции и энергии не существует и не есть что-нибудь), то в предметах неодушевленных и лишенных чувствительности энергетическая потенция как бы сворачивается до [состояния] природы, будучи для них энергией охранительной и доставляющей им бытие только в качестве того, что они [уже] есть, и пребывание [в этом]. И даже если она и отличается в некоторых вещах [от сущности], как тепловая [энергия] от [самого] огня, то [все же она здесь] — одночастна, неразумна и лишена воли. На живых же существах неразумных и еще больше того, конечно, на разумных, дело [результат, ἔργον] потенции уже гораздо разительнее и более явно, ибо они проявляют потенцию и энергию не только в отношении себя, но и вовне, и не только для одного и того же, но и для противоположного, и вместе для многого и великого, пользуясь собственными телами в качестве органов и создавая при их помощи и многие другие органы для собственных энергий. Так восходят одна к другой умные природы и, осененные одним умом, будут обретены как гораздо более мощные, чем находящиеся на большом расстоянии позади них. И насколько близки они к Богу простотой своей сущности, настолько [близки они] и пестрым разнообразием своей энергии. По крайней мере о них говорят благодатнейшие из латинских учителей, утверждая, что тела у них складываются из всякой материи и идеи, сообразно их желанию, когда они взирают на соответственные явления [в мире внешнем]. Бог же всяческих, блаженная природа, насколько изъёмлетса из всего, настолько прост и вместе пресуществен и не только много-могущ или велико-могущ, но и все-могущ, как предержащий и вышедержащий в себе всякую силу, по изречению славного Дионисия⁵⁾[⁹], и так как сила и энергия Его проникает во всё. Бог имеет ее как вечно следующую за [Его] сущностью и сопутствующую [ей], так что то и другое [потенция и энергия], несомненно, созерцается в [самой] сущности [Бога]. Таким образом, отличие энергии [от сущности] нисколько не наносит ущерба простоте сущности.

16. На основании отрицательных суждений богословы утверждают, что Бог, по сущности [своей], не есть ничто из сущего, превосходя все сущее. На основании же положительных суждений, о Боге учат как о Том, Кто по сущности [своей] есть все, будучи причиной всего. Значит, надо исследовать, каким образом это утверждаетса именно, и что домостроитель наш, будучи причиной дома, никак не мог бы быть

⁵⁾[⁹] Div. nom. VIII, p. 775.

назван домом и что врач, будучи причиной здоровья, не мог бы быть назван здоровьем. Как совпадает в одном и том же [существе] и бытие ничем из сущего и бытие опять всем [сущим]? Ведь никогда не может быть ничего среднего между сущностью Бога и сущими, соответственно чему Бог именовался бы сущим как причина (а не по самой [своей] сущности). Чем оно может быть иным, кроме как *энергией*, которую мы не станем отличать [от сущности], даже если кто захочет назвать ее смыслом или идеей (λόγος ἢ εἶδος) сущего, кроме как тем, что художник наш именуется не от [тварных] идей, [но как] *имеющий* собственное имя и смысл (λόγος) [своей] сущности и [содержащий в себе] самую идею (εἶδος) искусства, выходящую и усовершенствуемую извне. Бог же, будучи и безымянен по сущности [своей] и, по природе и от вечности предрежа в себе самом идеи (εἶδη) сущего, естественно их превосходя и [сам] именуется от них.

17. Достоин удивления безумие акиндинистов, которые [слыша] о способностях души, приразившихся к ней после греха от неразумной жизни через страстное сплетение с телом (как говорят наши истинные философы, учителя и богословы), слыша об этих способностях, говорю, и о так называемых у некоторого частях души, — в то время как они вплоть до сегодняшнего дня не услышали, чтобы кто-нибудь называл ее сложной из них [этих частей], (тогда ведь поистине души неразумных живых существ и, уж конечно, еще больше души растительных животных⁸⁾ [10] и растений были бы более простыми, раз они наделены и меньшими способностями), — [в это самое время] полагают, что если о Боге говорится, что Он имеет много энергий, то Он становится сложным, — споря против самой силы вещей. Ведь сложения возможны в отношении тех предметов и высказываются относительно тех предметов, которые не нематериальны и нетелесны, но относительно материи и идеи (εἶδος) или двух природ, могущих быть субстанциями и сами по себе.

18. Если ум не сложен в результате рассуждения, хотя и делающего его некоторым выходом его к чувственным вещам и иногда [прямо так и] называющего его, то, следовательно, гораздо больше того не сложен Бог в результате энергии, даже если она и называется сама божеством.

19. Если рассуждение не чуждо ума, будучи его природной энергией, через которую он крепко держится словесного изъяснения, то, следовательно, и энергия не чужда Бога, оказываясь некоторой его природной силой.

20. И это [учение] акиндинистов есть от безумия Эвномия, как и мнение о том, что слово «божество» восходит только к сущности, а именно, что, усвоивши различие сущности и энергии *по примышлению*, они полагают примышление совершенно недействительным (ἀνὸπαρκτων), как если бы оно состояло только из произнесения слова и мысли нашей. Но пусть выслушают от нас богоносного Василия, уличающего того [Эвномия] и пристыжающего этих. Он говорит: «Сошедшиеся во Христе природы созерцаемы только одним примышлением. Но нисколько не

⁸⁾[10] τὸν ζῳοφύτων — что это значит у Марка, не знаю.

меньше [от этого] оказывается та и другая из них [подлинным] [Его]*^[11]* свойством. Поэтому, следовательно, высказываемое о Боге и все энергии [Его], хотя и говорится о них, что они различаются примышлением, не оказываются вследствие этого лишенными действительного существования, исключая то, что там [в примышлении] — соединение, так как каждая природа может существовать и как субстанция собственных свойств, здесь же [в реальности], никоим образом [нет этого соединения]»⁶⁾[12].

21. Если смыслы (λόγος) сущего, предвечно существуя в Боге, не оформляют (μορφών) божественного ума и не составляют его, то, следовательно, и исходящие из него энергии не явят его сложным.

22. Если ум наш, имеющий или воспринимающий знание, не сложен от этого*^[13]*, то гораздо более [того], следовательно, и Бог не сложен от природно присущих Ему свойств.

23. Так же и в отношении глаза одно есть зрение как вид (εἶδος) и предмет обладания (ἔξις), другое же — зрительная способность и зрение как энергия; и одно создает сложность, другое же — нисколько, ибо глаз сложен от энергии, но не от предмета обладания. Бог же всяческих, как не содержащий никакого вида и обладания, через что Он был бы сложен, но будучи мудростью и благостью и тем, что по простоте соприуще Ему из такового, и как содержащий [всё] это опять в различении в виде энергий, нисколько от этого не терпит ущерба в отношении простоты [Своей] по сущности. Об этом, конечно, с очевидностью учат и богословы. Еретики же, не усваивая того, что они сохраняют на словах или в доказательствах своих [единство и простота Божества], согласуются с нами; утверждая [же], очевидно, простоту [Божественного существа], благодаря которой они отрицают различие [в нем], на деле упорно сражаются и со всеми богословами и с нами, неумело пользуясь тем же способом, что и иудеи. Именно, и эти последние приходят к тому же, что и мы, говоря, что Бог — един; но, не приемля различия Лиц, идут опять в гибель, взявши с собой акиндинов.

24. Если Бог <тó>, что Он есть по сущности, тó дарует и нам по благодати, то это не есть сама божественная сущность, ибо Он ничему не дает участия в своей сущности.

25. Если Бог тó, что Он есть по существу, тó дарует и нам по благодати, то, следовательно, не чуждо Ему тó, что Он нам дарует, как сущностно созерцаемое относительно Него, по словам святых.

26. Если никто из людей не благ, кроме как Бог един, то, следовательно, по природе никому не свойственна добродетель и бытие в качестве благого, если не происходит от Бога. Поэтому и сказал божественный Максим <Исповедник>: «Без-

^[11] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

⁶⁾[12] Basil. Magn<um>. Contr Eunom. I, p. 705.

^[13] В машинописи: того. — Е. Т.-Г.].

начальна всякая добродетель, как неимеющая по времени [ничего] старшего себя самой, ибо она вечно имеет единственно только одного Бога рождателем бытия».

27. Если мы уничтожим природные свойства в Боге, через которые познается общность [Его природы], то, очевидно, отринем одновременно и свойства ипостасийные, через которые разделяются ипостаси; и, таким образом, получит место Савеллианское слияние.

28. Если высказываемое о Боге различно только словесно, как хотят новые догматисты, то почему же оно не есть сущее? Ведь бытие свойственно всему, что содержится в собственно присутствующем ему слове.

29. Если божественная мудрость и называется и есть как многообразная, а сущность Его не многообразна, то, значит, одно — Его сущность, и другое — мудрость, и не сущность*^[14]* из мудрости, говорит Златоуст, но мудрость из сущности. Так же, очевидно, и благодать и всё подобное. Поэтому и говорит Филипп, что он старался изучить не мудрость и не благодать, но саму сущность, то именно, что [и] есть Бог.

О божественном свете

30. Если Бог по сущности не имеет образа и не разнообразится, то всякие богоявления, следовательно, — по божественной энергии, распределяя видение [Божества] многообразно.

31. Если свет, явившийся ученикам на Фаворе, был самим божеством Сына, а затем, стало быть, и просиявающим [божеством] Отца и Духа в едиnorodном Сыне, то, следовательно, свет этот не создан, но не есть он, разумеется, и божественная сущность, ибо последняя совершенно невидима.

32. Если сам Бог окажется в будущем веке всем [сущим] для достойных, а свет никогда не чуждым для праведных, то, следовательно, это — божественный свет, который будет наследием для праведных, называемый царствием Божиим.

33. Если еретики требуют основания для видимости нематериального плотскими очами, то пусть приведут основания для вмещения плотскою природою Богородицы воплощаемой ипостаси Единородного. Если это совершенно выше разума, то пусть признают это и за тем, ибо это возведено как сверхприродное. «И не вкусят смерти, как уже увидят царствие Божие, пришедшее в силе», говорит [Христос] (Марк. IX, 1), показывая, что то, что будет для достойных после смерти, — этим наслаются они и при жизни. Через это они были избраны по достоинству из прочих.

34. Если только видение способно воспринимать фигуры, цвета и самый свет, что есть, собственно говоря, бестелесно, то что же удивительного в том, что при помощи божественной силы сможет когда-нибудь быть воспринятым и божественный бестелесный свет?

^[14] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

35. Если до грехопадения Адам видел существенные черты (*ιδιώματα*) живых существ, при помощи которых он наложил на них именованья, и раньше них [видел] самого Бога, своей же собственной наготы не видел, то, значит, смотрел он тогда другими глазами, по закрытии которых, после греха, отверзлись глаза плоти. Но отверзая их вновь в учениках, Господь преобразился перед ними, соделывая из слепых зрячими, как говорит Иоанн Дамаскин.

36. Если Бог есть свет и, как говорится, во свете живет неприступном, то, следовательно, с одной стороны, [свет] существует как сущностный для Него и природно-неотделимый [от Него], с другой же, как различный [с Ним] по энергии.

37. Если душа переделывается наитием благодати в направлении к божественнейшему, то что же удивительного в том, если она производит через свое тело и божественнейшие энергии, могущие воспринимать и божественное и выше-чувственное?

38. Если в отношении *твари* телесная природа, вспомоществуемая божественной силой, действовала сверх природы (я разумею стопы*^[15]* Петровы, сухопутствовавшие по волнам), то почему же в отношении *нетварного* она не может подобным образом расположиться сверх природы к божественному свету, [вспомоществуемая] той же самой силою (я говорю как раз об его очах)? Где Бог, там нет ничего невозможного.

39. Если, мы знаем, что противоположная способность производить (*ἐνεργεῖν*) нечто в отношении актов человеческого видения, переделывая их и располагая их, вопреки природе, к *не-сущему*, как это показывают чудотворцы и воспевавшиеся некогда волшебства, то почему же нам не согласиться с тем, что божественная сила может сверх природы и менять и переделывать очи (и это, к тому же, в отношении *сущего* божественного света)?

40. Если первомученик Стефан, узревши в Свете-Духе Света-Сына, так просиял лицом, то, следовательно, от одного и того же света он и созерцал видение и просиял лицом, и как же, говоря словами богоглаголивого Григория Нисского, этот Дух Святой мог быть тварным? Если свет, явившийся божественному Антонию, был сам Господь (ибо он спросил: «Господи, где Ты был раньше?», а Господь ему ответил: «Антоний, Я был здесь»), то, следовательно, свет, являющийся святым, не отчужден от Бога и не есть тварь. Так же обстоит дело и относительно [обращения] Павла, если не считать, что здесь он страшен от ужаса, там же он ласков от утешения.

41. Если сам Бог предводительствовал над сынами Израильскими в столбе огня и облака, всем явного, то, значит, богоявления водительствоуют не для одних только достойных и очищенных, но и просто для всех. От Божественной силы [зависит] все, а не от состояния видящих, кроме тех людей, с одной стороны, у которых сияние проходит в душу и ум, как и переходит от души на тело (по образу Моисея и первомученика) и, с другой, у тех, которых она обращает только к внешнему зрению, как бы перед неким образом, не будучи в состоянии совлечь материю.

[¹⁵ В машинописи: имени. — Е. Т.-Г.].

42. Если подобно Господнему лику, сияющему как солнце (Матф. XVII, 2), сияют также в Царствии небесном и праведные как солнце (Матф. XIII, 43), то, следовательно, праведные сияют тем же самым светом, каковым просиял и Господь. Он есть луч божества, безначальный и несотворенный, как говорят богословы; да и как же может быть тварным свет, видимый святыми и участвуемый ими?

43. Если бы наше обращение к Богу нуждалось бы только в просвещении, и не нуждалось бы еще сверх того и в обращении Бога к нам, то мы не имели бы нужды в словах: «не отврати лица Твоего от мене» (Пс. 26, 9* [в рукописи L, 13, где несколько иной текст: «Не отвержи мене от лица Твоего». — Е. Т.-Г.] и «яви лице Твое и спасем» (Пс. LXXIX, 4), каковыми показывается, что назирательная (ἐπιτοκίῃ) Его энергия обращается к нам по благоволению.

44. Если зрительная способность не отчуждена от нематериальной души (ибо зависит от душевного духа, как говорят искусные в этом), то что же удивительного в том, если она получит от божественной силы укрепление в отношении вещей нематериальных, сродных с душою, даже прежде чем [божественная сила] известит ее [об этом]. Ведь на этом основании и ангелы были видимы многими, и также Господнее тело, по воскресении, было созерцаемо, хотя и стало уже нетленным.

45. Если этот божественный свет участвует*^[16]* сверх природы и созерцается, и это — другой свет в сравнении с чувственным, то таким же образом и — божественная мудрость и знание от Него и энергемы [Его] потенциалов; и, просто сказать, все благодатные дары находят на достойных сверх природы, и они — иные в сравнении с находящимися в нас природными дарами и образующимися в результате нашего усилия. И также всякая жизнь живущих по Богу — иная в сравнении с жизнью природной, будучи духовной и боговидной. Эту жизнь установил и Павел, уже не живя больше плотью, но при жизни имея в себе самом Христа, который есть полнота благодатных даров.

О духовных дарах благодати (περὶ τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων)

46. Если говорится, что даров благодати много, множественной же ипостаси Духа не образуется, то, значит, одно — Его ипостась, и другое — благодатные дары.

47. Если изначально врожденное от Бога человеку дыхание жизни, от которого возник человек для живой души, не есть ни сама человеческая душа, ибо таким образом она была бы именно частью божественной сущности, ни, конечно, ипостась*^[17]* божественного Духа, ибо [так] Дух Святой был бы [по естеству своему] плотью. Следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — врождаемая благодать.

48. Если то, что было дано апостолам от Господа по воскресении через вдохновение (ср. Иоанн VII, 39), не было самой ипостасью Духа, ибо Утешитель еще не

[16] В рукописи: участвуется. — Е. Т.-Г.]

[17] И в рукописи, и в машинописи: ипостась. — Е. Т.-Г.]

нашел и Господь еще не отправился к Отцу, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — даваемая через вдохновение общая благодать Троицы.

49. Если до Господнего страдания еще не было св. Духа, ибо Иисус еще не прославился, то, следовательно, вечно сущий Дух Святый отличен от Его благодати, имеющей быть в человеках после страдания, хотя также и она называется Духом Святым.

50. Если что приемлет некто, это и дается от дающего, приемлющие же приемлют не ипостась Духа, но благодать, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — даваемая Сыном энергия и благодать Духа.

51. Если везде присутствующий Бог не меняется от места к месту, возникая то здесь, то там, следовательно, божественная ипостась Духа ни посылается, ни дается, ни изливается, ни истощается, но — являемая Его благодать и энергия. Ибо все это [бывает] когда-нибудь, для кого-нибудь и по [какой-нибудь] причине.

52. Если даже отъявши от Моисея Духа, Бог передал его другим и если Дух Святый подавался через наложение апостольских рук, — больше того, если и донныне Он передается верующим в Церкви *по преемству*, то, следовательно, не было ипостасью Духа данное от Господа апостолам через телесное дуновение, но — благодатью, наполнившей ту храмину. «И от исполнения Его, говорит [Иоанн], мы все прияхом [и блѣтъ возблѣтъ]»^[18] (Иоан. I, 16).

53. Если верные приемлют дар Духа в меру и по частям, по сущности же Бог не измеряется и не делится, то, следовательно, одно — неделимая сущность, и другое — делимая и измеряемая благодать.

54. Если нашедший на Деву [Марию] Дух Святый не стал плотью сам, но [стала плотью] ипостась Слова, то, следовательно, одно — ипостась Духа, и другое — наитствовавшая на Деву благодать и энергия, ради чистоты плоти ее, как говорят богословы, и ради способности понести зародыш спасения, ибо через это сообщена была Духом и сила Вышнего (Лук. I, 35).

55. Если исходящая от Господа и исцеляющая всех сила была бы божественным Духом («Духом Божиим», сказал, «изгоняю демонов» [у нас: «перстом Божиим», Лук. XI, 20], но не была бы самой ипостасью Духа (иначе Он не сказал бы о ней: «разумел силу... изшедшую [от Меня]»^[19], Марк. V, 30), то, следовательно, одно — ипостась Духа<, > и другое — от Сына подаваемая сила и благодать.

56. Если апостолы и прочие приняли, по обетованию, от божественного Духа, изливаемого на всякую плоть, то, следовательно, не тварь возникший в них Дух, по которому они стали действовать как духоносные (πνευματικός).

57. Если бы для Павла Дух был тварен, то и ум Христов, который он имел, был бы тварным, как и сам Христос, глаголющий в нем. Однако, все это указывает на божественную благодать и энергию, нетварную и вечную.

^[18] По-церковнославянски: и благодать на благодать. — Е. Т.-Г].

^[19] «И абие Иисус разуме в Себе силу изшедшую от Него». — Е. Т.-Г].

58. Если Богородице и апостолам был возвещен Дух Святой и сила Вышнего, и на Богородицу нашла не ипостась Духа и не воплотилась для нее, то, следовательно, и наитствовавшее на апостолов не было ипостасью Духа, но — благодатью и энергией, которая и наполнила их, явившись и разделившись в виде огненных языков; и не говорится, что Дух наитствовал [здесь] сущностью, так что не какая-нибудь часть энергии излилась, как раньше, но всецелая энергия, которая находится в соединении с сущностью и неотделима от нее и обща трем [Лицам], как и сущность.

59. Если сила божественного Духа, наитствующая на таинства, переделывает их на обоженное тело и кровь, то как же может быть она тварью, сверх-природно могущая [соделывать] столь многое.

60. Если почившие на Христе, согласно пророчеству, семь духов (Откров. I, 4) были бы самим Духом Божиим, наитствовавшим своими энергиями, ибо в таком значении они и вводятся, то [тем более] они не были бы тварью, — но, по-моему, конечно, духовными дарами благодати.

61. Если «всяк дар совершен свыше есть, сходяй от Отца светов» (Иаков. I, 17), то, следовательно, нет ничего совершенного в нас из природного или из приобретенного старанием и даже не есть что-нибудь и [само] обожение, которое установлено, очевидно, только Богом.

62. Если мы, участвуя в боготворном даре, делаемся «божественного причастницы естества», как говорил божественный Петр (2 Петр. I, 4), то не может быть тварным этот дар, называемый богоначалием и обожением и еще также — божеством.

63. Если мы обожаемся через тварь и твари, надо полагать, служим, то это есть эллинское [дело] и полно безбожества.

64. Если бы обожение было посеваемым естественным семенем, то нам не нужно было бы ни возрождение [во св. Крещении], ни прочие таинства, от которых наитствует божественная благодать и на чистых по жизни.

ДОМИНИК ГУНДИСАЛИН

ОБ ЕДИНСТВЕ [1]

[перевод трактата]

Единство есть то, от чего (qua) говорится о всякой вещи, что она едина. Ибо она или простая или сложная, или она духовная (spiritualis) или телесная: вещь едина благодаря единству; и она не может быть единой иначе, как единством, подобно тому, как не может быть белой иначе, как белизной, и количественной иначе, как количеством. И не только в силу единства она едина, но даже то, что есть, является тем, что оно есть до тех пор, пока в нем есть единство. Когда же она прекращает быть единой, прекращает быть и то, что она есть. Отсюда — следующее: *то, что есть, потому есть, что оно едино*. Это обнаруживается так.

Именно, всякое бытие (esse) происходит из формы (разумеется, в сотворенном). Но никакое бытие не существует иначе, как только когда форма объединена с материей. Бытие, следовательно, существует только из соединения формы с материей. Поэтому философы так описывают это, говоря: бытие (esse) есть существование (existentia) формы с материей. Когда же форма соединяется с материей, то из соединения того и другого по необходимости устанавливается нечто одно. В этом установлении данное одно пребывает не иначе, как только до тех пор, пока единство держит форму с материей. Итак, разрушение вещи есть не что иное, как отделение формы от материи. Но отделение и соединение противоположны. Следовательно, если вещь разрушается от отделения, то сохраняется в своем бытии, конечно, не иначе, как только при помощи единения. Единение же происходит не иначе, как только через единство. Когда единство отделяется с самого начала, соединение разрушается [и] сущность (essentia) того, что вышло из их соединения. Поэтому оно становится не-одним. Вследствие же этого, как вещь приводится к бытию единством, так единством и сохраняется в нем бытие. Отсюда — «бытие» и «одно» сопутствуют друг другу нераздельно и оказываются существующими по природе одновременно.

[1] Перевод по изданию P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate. Münst<er>, 1891 (Beitr<äge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters> Baeumkers. <Bd.> I <Hf.> 1).

Действительно, так как Создатель по истине один, то поэтому Он дал вещам, созданным Им в этом числе, чтобы каждая имела бытие в качестве одной. И через это, раз вещь имеет бытие из Него, она — едина. Поэтому движение всех субстанций совершается в направлении единого и по причине единого. И ничто из существующего не стремится к бытию в качестве единого. Ибо, вследствие того, что все по природе (*naturaliter*) стремится к бытию, оно может иметь бытие не иначе, как если оно едино; поэтому все стремится к единому. Ведь единство есть то, что все соединяет и удерживает все, разлитое во всем существующем.

По этой причине, раз материя имеет бытие только через соединение себя самой с формой. Форму же удерживает в соединении с материей только единство. Поэтому^[2]* материя нуждается в единстве для соединения себя и для восприятия бытия. Материя же противоположна единству тем, что материя сама по себе растекается и по природе своей содержит умножение, разделение и рассеяние, единство же удерживает, соединяет и собирает. И через это, чтобы материя не разделялась и не рассеивалась, необходимо, чтобы она удерживалась единством. То же, что нуждается в ином для соединения себя, не соединяется при помощи себя. Итак, материя не соединяется при помощи себя. А то, что не соединяется при своей помощи, то обязательно рассеивается через себя, так как всякая вещь, которая делает какую-нибудь вещь как противоположное действующему, создает вещь противоположную сделанной. Ибо у противоположных вещей противоположны и результаты. Поэтому^[3]* если единство создает единое, то материя, конечно, произведет разделение. И поэтому единство через себя удерживает материю. Но то, что удерживает через себя, не может произвести отделения. Следовательно, форма, существующая в материи, совершенствующая и сохраняющая сущность (*essentiam*) каждой вещи, есть единство, исходящее от первого единства, которое ее создало.

Ибо первое и истинное единство, которое есть единство для себя самого (*sibi ipsi*), создало другое единство, чтобы оно было ниже ее. Но так как все созданное совершенно отлично от того, чем оно создано, то, конечно, созданное единство должно было совершенно отличаться от создающего единства и как бы быть противоположной. Но так как творческое единство не имеет ни начала, ни конца, ни изменения, ни различия, то поэтому сотворенному единству присуща множественность (*multiplicitas*), различие и изменчивость, так, что в одной материи имеет начало и конец, в другой же — начало, но не конец, потому что в некоторых вещах она подлжит изменению и разрушению, в некоторых же — изменению, но не разрушению. Ибо в последних материя тонка, проста, удалена от противоречивости и отделения; единство в ней уравнивается и соединяется с нею так, что она и оно суть одно, не делимое актуально (*in actu*), как в небесных [существах], где единство не отделимо от материи; и они потому лишены конца, что — вечны. В других же материя окажется густой, слабой; единство с ней не уравнивается, но ослабляется

[² В машинописи: потому. — Е. Т.-Г.].

[³ В машинописи: потому. — Е. Т.-Г.].

в соединении и удержании их сущности; и вследствие этого распадается их сущность, так как не удерживается единством. Так — в происшедших вещах, имеющих начало и конец. Ибо насколько всякое единство будет ближе к первому и истинному единству, настолько образованная при его помощи материя будет ближе к первому и истинному единству. И наоборот, чем они будут удаленнее от первого единства, тем она будет множественнее и сложнее.

И вследствие этого единство, которое привело к бытию материи интеллигенции, более едино и просто, не множественно и не делимо в смысле сущности (*essentialiter*), но, если делимо, то это только акциденциально (*accidentaliter*). И потому это единство проще и более едино, чем все единства, которые ведут к бытию прочие субстанции*^[4]*, тем, что связывается непосредственно с первым единством, создавшим его. Но так как единство, существующее в материи интеллигенции, есть единство простоты, то поэтому единство, существующее в материи души, так как оно ниже того, с необходимостью возрастает и умножается, и ему свойственно изменение и различие. И так, постепенно нисходя от высшего через каждую отдельную степень материи ниже, единство увеличивается и умножается, покамест не дойдет до материи, которая поддерживает количество, т. е. субстанцию этого мира. Так как она наиболее удалена от первого единства, то поэтому она густа, дебе́ла и связана и, вследствие своей густоты и <плотности>*^[5]*, противоположна высшей субстанции, которая тонка и проста, так как та есть субъект (*subiectum*) принципа и начала единства, *эта же есть субъект конца и высшей точки (*extremitatis*) единства*^[6]*. Конец же намного отстоит от принципа, так как конец получил название не иначе как прекращения силы и предела. Отсюда, соответственно нисхождению единства от высшего к низшему, происходит вырождение его простоты и преуменьшение его силы, на подобие воды, которая в источнике своем рождается тонкой и чистой, но в постепенном течении вниз сгущается и затемняется в болотах и лужах. Так постепенно меняется единство вследствие изменчивости материи, которая его поддерживает. Именно, вследствие того, что одно в материи духовно (*spirituale*) и другое — телесно, — одно в нем чисто и светло и другое густо и темно. И это — вследствие количества, части которого в одном более разрежены (например, в воздухе), в другом же — более связаны (например, в камне). Поэтому каждая отдельная часть материи, соответственно своей степени удаления от первого происхождения единства, воспринимает единство, которого она более достойна по своей способности. Отсюда происходит то, что части огня мы видим весьма объединенными, простыми и равными, до того, что форма его оказывается единой, не имея в себе различия; части же воздуха и воды мы находим менее различными и — отдельными, до того, что их части и единства могут

[⁴ В рукописи: сущности. — *Е. Т.-Г.*].

[⁵ Слово пропущено и в рукописи, и в машинописи. — *Е. Т.-Г.*; в трактате стоит «*grossitudo*». — *О. Б.*].

[⁶ В машинописи фраза пропущена. — *Е. Т.-Г.*].

быть различаемы. В твердых же и густых [телах] различие и темнота становится еще большей.

Итак, вследствие того, что в высших [сущностях] материя оформлена формой интеллигенции, затем — формой разумной души, потом же <—> формой чувственной души, далее — ниже — формой питательной души, далее — формой природы, наконец же, в низшем <—> формой тела, то это случается не в результате действующей силы, но в результате способности воспринимающей материи. Ибо форма есть как бы свет (lumen) — потому, что как вещь видна при помощи света, так при помощи формы обстоит познание и знание вещи, не при помощи материи. Но этот свет в одном ярче, в другом — темнее; смотря по материи, в которую он вливается, он будет ярче или темнее. Ибо чем материя будет возвышеннее, тем она тоньше и вся проникается светом; и потому сама субстанция делается мудрее и совершеннее, наподобие интеллигенции и разумной души. И наоборот, чем материя будет ниже, тем более становится она густой и темной и не так проникается вся светом. Ибо чем больше материя нисходит, тем больше, как уже сказано, она связывается, сгущается, дебелиствует, и средние части ее препятствуют крайним совершенно проникаться светом. Ведь невозможно, чтобы вторую часть проникало столько же света, сколько и первую, и чтобы к третьей приходило столько же света, сколько и <v> среднюю. И так — постепенно, пока не дойдет до нижайшей части материи. Так как она наиболее удалена от источника света, то свет в ней ослабевает. Это, однако, происходит не по причине света в себе, но по причине многой густоты и темноты в себе. Как свет солнца, когда смешивается с темным воздухом, не есть свет той силы, смешение которой произошло с светлым воздухом; Или как очень тонкая белая одежда, надетая на черное тело, когда светлота ее затемняется вследствие избытка черноты; Или — как если два или больше стеклянных окна расположены по порядку одно после другого прямо против лучей солнца, если только известно, что второе окно воспринимает меньше света, чем первое, и третье меньше, чем второе, и так происходит убыль света вплоть до последнего, не по причине света в себе, но по причине удаления стеклянного окна от света; — так же и свет формы единства, не излившийся в материю, в результате нисхождения становится слабым и темным, вследствие чего первый [свет] его весьма отличается от срединного и срединный — от крайнего.

И вследствие этого различия формы единства не одним, но многими способами говорится о том, что нечто едино по единству. Ибо одно единое едино простотою сущности, как Бог. Другое едино соединением с простым, как ангел и душа, из которых каждое в отдельности едино соединением материи и формы. Третье едино непрерывностью, как дерево или камень. Четвертое едино сложностью, как едина арка из многих досок или один дом из многих стен. Пятое называется единым по объединению, например народ и стадо, груда камней или куча пшеницы. Шестое называется единым по соразмерности; например управитель корабля и руководитель государства называются едиными по подобию обязанностей. Седьмое называется единым по числу; например, различные акциденции, существую-

щие в одном и том же субъекте^[7], называются единым по числу, т. е. в счислении, например, это сладкое и это голубое или это длинное и это широкое. Восьмое называется единым по смыслу (*ratione*), но это — двумя способами, потому что — или по смыслу соучастия, например ум, вещь и слово — один род, или по смыслу одного таинства, как дух, вода и кровь называются единым (I Иоанн. V 8). Девятое называется единым по природе, как многие люди суть один по причастию к виду. Десятое называется единым по народности или языку, как многие люди называются одним родом или одной трибой. Одиннадцатое называется единым по нраву, но это — в двух видах, ибо — соответственно согласию в добродетели и любви; например, у множества верующих сердце было едино и душа едина (Деян. IV 32). Или же соответственно согласию в одном и том же пороке многие люди называются одним; например, совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею (I Кор. VI 16).

Так все стремится к единству, так что даже множественное хочет называться единым. Ибо все, что есть, в том, что оно есть, или старается быть в истинном единстве<,> или<,> по крайней мере<,> старается ему подражать. Ибо то, что есть, или едино<,> или множественно. Множественность же существует не иначе, как в результате собрания единств. Если эти единства не собраны, они образуют *множество*; если же они будут непрерывными в материи, они образуют *величину*. Поэтому, между единствами дискретного количества и единствами непрерывного количества нет ничего среднего в материи кроме того, что те — несобраны, а эти — непрерывны. Ибо непрерывность (*continuum*) существует только из несобранного (*ex disgregato*), потому что ум (*intellectus*), [понимание] непрерывности в непрерывном существует не иначе, как только в виде непрерывания несобранного. И поэтому необходимо, чтобы непрерывное количество приходило в субстанцию только из единств. Ибо какую бы часть количества ты ни обозначил, необходимо, чтобы она была или едина<,> или множественна. Но всякая множественность, как сказано — из единства. Отсюда легко делается понятным, что корень дискретного и непрерывного количества один потому, что они составлены из одной вещи и разрешаются в единое, и также потому, что чем больше будут соединены и связаны части тела с самими собою, тем плотнее и более велико будет самое тело; и, наоборот, чем больше части тела будут развязаны и редки, тем тоньше, легче и меньше будет самое тело (например, воздух). Итак, правильно, что непрерывное количество приходит в субстанцию только из соединения и слияния в ней единств.

Итак, единство есть то, чем каждая отдельная вещь едина и чем та есть то, что есть.

[7] Во избежание недоразумений напоминаю, что здесь, как и раньше, *subiectum* вовсе не значит «субъект» в нашем смысле. Это есть то, что находится *под* формой, что *воспринимает на себя* форму, все, что оформляется. Таким образом, если брать нашу антитезу субъекта и объекта, то *subiectum* есть именно *объективное бытие*. Это — материальная сторона объективного бытия.

<НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПЕРВО-ПРИНЦИП В АНТИЧНО-СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ>

I ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Предварительный взгляд на типы диалектики

1. Настоящая работа ставит себе следующие задачи. Прежде всего, Николай Кузанский (1401—1464) почти совсем не освоен с точки зрения своего огромного *историко-философского* значения. Можно сказать, что это вообще один из самых заброшенных авторов. Кроме его трех трактатов<, > мы даже не имеем переиздания его сочинений после XVI века. Тем не менее ближайшее всматривание в эту фигуру показывает, что Николай Кузанский был удивительным историческим фокусом, в котором совпали*^[1]* самые глубокие и самые оригинальные лучи антично-средневековой философии, который, кроме того, был философом Возрождения и, который, наконец, был прообразом для многих*^[2]* своеобразнейших явлений новоевропейской философии, предвосхитивши собою немецкий идеализм и даже неокантианство. Начать работу по выяснению исторической ориентации Николая Кузанского — давно пора, и настоящее исследование начинает эту работу.

Далее, нецелесообразно было бы ставить вопрос об исторической ориентации Николая Кузанского сразу во всей широте*^[3]*. Целесообразно выделить какой-нибудь один вопрос из его глубокой философии, но вопрос не очень мелкий. Только на одном из центральных пунктов его системы и можно было бы *начать* ставить предыдущий вопрос. Таким пунктом для настоящей работы является *диалектика* Николая Кузанского. Для тех, кому дороги интересы диалектического метода вообще, такой выбор не покажется странным и противоестественным. Но для кого диалектика «пустые слова», «схоластика», «схематизм» и прочее, те будут, конечно,

[¹ В машинописи: совпадали. Выше речь идет о переизданных с 1888 г. по 1927 г. трех трактатах «De non aliud», «De docta ignorantia», «Idiotia de mente». — *Е. Т.-Г.*].

[² В машинописи: многочисленных. — *Е. Т.-Г.*].

[³ В машинописи: ширине. — *Е. Т.-Г.*].

недовольны. Скажут: какая же там может быть диалектика, если философия Николая Кузанского есть сплошная мистика и богословие? На это я должен сказать, что, во-первых, философия Николая Кузанского вовсе*^[4]* не есть сплошная мистика и богословие (доказательство этого будет одной из целей нашей работы), хотя, несомненно, философия Николая Кузанского, как и вообще вся средневековая философия<, > носит ярко выраженный мистический характер. Во-вторых же, в истории философии мы находим сколько угодно систем, которые являются одновременно и мистическими и диалектическими. Как показывает наблюдение за массой историко-философских фактов, развитой, зрелый мистицизм даже имеет постоянно тенденцию к диалектике, так как испытывает нужду в обосновании своего монизма, своих антиномий и динамически-напряженного становления. Поэтому выделять из Николая Кузанского его диалектику в особую тему ничего противоземного в себе не содержит; наоборот, это подсказывается существом дела и даже самой терминологией Николая Кузанского.

Далее, и область диалектики мы не будем рассматривать целиком, чтобы сделать нашу тему еще более определенной и заостренной. Именно, мы будем изучать у Николая Кузанского и его предшественников не всю совокупность диалектических законов и приемов мысли и не всю реальную диалектическую структуру их философии, но возьмем *самое первое, самое основное и необходимое*, без чего не может быть у них диалектики; мы возьмем ее необходимый пункт, ее *принцип* или, если угодно, ее *перво-принцип*. Это не есть слово без реального содержания. Для антично-средневековой философии, а также для Николая Кузанского это есть не что иное, как учение об *Едином*, или об *Одном*, т. е. о той первичной точке, где еще не различаются бытие и сознание и где еще нет пока вообще никаких противоположностей. Эта *coincidentia oppositorum*, «совпадение противоположностей» мыслится тут как исходный пункт всякого бытия и всякого сознания*^[5]*, а в том числе и всякого диалектического построения. Диалектика разворачивает эту перво-единую точку; и без нее, по мнению этих мыслителей, совершенно невозможно никакое диалектическое построение. Спрашивается: в чем тут дело, какой смысл этой «точки» и каков исторический контекст Николая Кузанского в этом вопросе?

Я думаю, никого не удивит то обстоятельство, что этот диалектический перво-принцип является для антично-средневековой мысли не чем иным, как божественным абсолютом. Как же и могло бы*^[6]* быть иначе в эту эпоху? Однако если бы это было просто учением о божестве, то историей его занимались бы только богословы, и мы не стали бы писать об этом историко-философскую работу. Дело в том-то и заключается, что в этом учении о диалектическом перво-принципе в антично-средневековой философии затрачены огромные *логические* усилия и что

[4] В машинописи слово отсутствует. — Е. Т.-Г.].

[5] В рукописи: знания. — Е. Т.-Г.].

[6] В машинописи частица пропущена. — Е. Т.-Г.].

никакие непосредственно-мифологические моменты не могли заставить эту логику молчать, — наоборот, они часто сами властно требовали применения логических методов, создавая тем самым не только мифологию, но и элементы научной философии. Выделить эти элементы из непосредственной мистики и мифологии (без нарушения, конечно, внутренней связи их с тогдашним человеческим опытом) — очень почтенная и важная задача истории философии, не богословия, а именно философии. И мы попробуем это выделение начать.

Наконец, выяснение исторического контекста Николая Кузанского в указанной проблеме сталкивает нас с *массой разнообразнейших аналогий* этого диалектического перво-принципа, от которых при недостаточно четком подходе может буквально закружиться голова. Необходимо и здесь поставить какое-нибудь ограничение, чтобы не превращать историко-философское исследование в бессмысленный набор огромного количества несогласованных фактов, откладывая изучение и изложение всех фактических деталей до других работ. Именно, в науке достаточно обследован*^[7]* ряд *типов* антично-средневекового мышления, на которых и можно остановиться, беря из них то, что они дают по нашему вопросу. Особенности этих типов более или менее установлены. Остается, следовательно, взять из них сначала более яркие факты относительно диалектического перво-принципа, пользуясь уже данной в науке характеристикой каждого такого философского типа и проверяя взаимоотношение этого общего типа и содержащихся в нем учений о перво-принципе. Правда, мы тотчас же наталкиваемся на такие своеобразные черты типов антично-средневековой мысли, которые были недостаточно освещены в науке или которые требуют пересмотра*^[8]*. Но все же использование общих — если не типов, то во всяком случае хронологических или территориальных разделений антично-средневековой философии значительно облегчит нам работу и сделает ее более компактной и заостренной.

2. Что же это за типы мысли? Из античности сюда относится, прежде всего, *платонизм*, так как именно у Платона дано чрезвычайно оригинальное учение об едином как о перво-принципе. Это учение критикует *Аристотель*, для которого единое вовсе не есть какая-нибудь особенная субстанция, стоящая выше бытия. Единое есть только один из предикатов *бытия*. Последней зрелости платоническое учение о диалектическом перво-принципе достигает у *неоплатоников*. Это неоплатоническое учение имеет мировое значение; и, можно сказать, без него совершенно непонятен целый ряд самых ответственных проблем средневековой философии. В чем типологическая особенность этого специфически-античного перво-принципа?

а) Никакая диалектика не висит в воздухе, но существенно зависит в своей структуре от того опыта, который она оформляет. Античный опыт есть опыт *живо-*

^[7] В машинописи: обоснован. — Е. Т.-Г.].

^[8] В машинописи: пересмотров. — Е. Т.-Г.].

го тела*^{[9]*¹⁾[10]}, т. е. такого духа, который дан не сам по себе, не в своем абсолютно-субстанциальном самосознании, но в *своей природной обусловленности**^{[11]*}, когда он ограничен функциями телесного одушевления. Но ведь в таком виде взятое, тело является чем-то слепым и не понятным до конца. Почему оно появляется и*^{[12]*} именно тогда и почему оно умирает и именно тогда-то, об этом само оно не знает, как не знает и оживляющая его душа. Отсюда вытекает, что последняя и основная причина всего существующего оказывается в такой концепции бессознательной, слепой и непознаваемой. О ней не только ничего никто никогда не может узнать, но и она сама никогда*^{[13]*} ничего не может о себе узнать, и узнавать ей о себе нечего. Эта всесильная, но слепая причина всего есть Рок, Судьба. Пластическое мироощущение, как видим, связано глубочайшими внутренними корнями с идеей Судьбы.

Но тогда и диалектический перво-принцип есть нечто слепое и непознаваемое, нечто несознательное и роковое. Когда он воплощается в реальном мире, он не узнает себя, так как, не будучи абсолютным самосознанием вообще, он не может быть им и в своем инобытии. А из этого вытекает то, что возникающая при этих условиях диалектика существует для самого бытия и в самом бытии, но не существует *для себя*. Диалектика тут не есть чистый акт абсолютного самосознания, но есть акт самого бытия, в основе слепого и непонятого. Все ее разделения, ее «ум», ее «душа» и прочее суть безличные стихии*^{[14]*} слепо развивающегося бытия. Это даже не бытие, противопоставленное*^{[15]*} сознанию, но нечто более первоначальное, чем само бытие и само*^{[16]*} сознание.

Но тогда что же такое здесь сама-то диалектика, если ее все-таки выделить из бытия и взять в чистом виде, т. е. как чисто логическое построение? Эта диалектика, и прежде всего сам ее перво-принцип, оказывается чем-то несамостоятельным и условным, могущим быть и могущим не быть. Важна диалектика самого бытия. Диалектика же свободного самосознания и, следовательно, живых логических категорий есть тут какая-то игра, интеллектуальная софистика и риторика. Вот почему неоплатонический диалектический перво-принцип, несмотря на всю его мистику и мифологию, рассматриваемый в аспекте диалектики как самостоятельного метода и науки<, > есть нечто в высшей степени *интеллектуальное, риторическое* и даже *софистическое*. Это — прямой результат абсолютизации телесного,

^[9] В рукописи курсива нет, но в одном из машинописных экземпляров откурсивлено. — Е. Т.-Г.

¹⁾^[10] Доказательства этого можно найти у А. Ф. Лосева, *Очерки античного символизма и мифологии*. М., 1930. 1 гл.

^[11] В рукописи курсива нет, но в одном из машинописных экземпляров откурсивлено. — Е. Т.-Г.

^[12] В машинописи союз пропущен. — Е. Т.-Г.

^[13] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.

^[14] В машинописи во множественном числе, а в рукописи ошибочно в единственном: безличная стихия. — Е. Т.-Г.

^[15] В машинописи: противоположное. — Е. Т.-Г.

^[16] В рукописи слово отсутствует. — Е. Т.-Г.

на чем основано античное мироощущение. Поскольку реальное живое тело требует кроме пустого материального принципа еще и законченности тем или другим осмысляющим^{[17]*} и оживляющим началом и поскольку здесь<, > тем не менее<, > гипостазирована и абсолютизирована телесность как таковая, постольку нет ничего удивительного в том, что и всё мироощущение и вся философия, а, стало быть^{[18]*}, и диалектика с ее принципами и перво-принципом оказывается здесь чем-то безличным, интеллектуалистичным и почти софистичным. Ниже мы это увидим на примере Платоновского «Парменида».

б) Следующий яркий тип диалектического перво-принципа мы находим в *Византии*. Что западная наука, являющаяся в основе протестантской, всегда игнорировала византийскую культуру и мысль, это известно достаточно. До настоящего времени масса византийских текстов не только не изучена, но даже и не издана. Так, например, заинтересовавшись несколько лет назад Григорием Паламой и задумавши работу о нем, я принужден был тут же и расстаться с этой мыслью, так как масса материалов из него оказалась просто неизданной. Тем не менее есть одна сильнейшая традиция, которую, даже при современном состоянии западной науки, не трудно выделить из общего мутного фона византийской философии. Это — традиция *Дионисия Ареопагита* или, как говорят, ареопагитик^{[19]*}. Ареопагитики начинают сильно влиять с VI в., их авторитет поддерживается Максимом Исповедником (VII в.^{[20]*}); и в дальнейшем их можно считать наиболее чистым и адекватным выражением византийского типа мысли вплоть до исихастского движения XIV в., т. е. вплоть до конца Византии.

В чем особенность этого византийского диалектического перво-принципа? В противоположность языческому пантеизму Византия выставляет философию *абсолютной личности*^{[21]*}, т. е., прежде всего, абсолютного самосознания и свободы, заменяющую собою античную концепцию Рока. Этот абсолют, переходя в инобытие, *узнает* там себя и потому является залогом абсолютно-свободного самосознания и в этом инобытии. Сначала, однако, ничто инобытийное не абсолютизируется. Абсолютизируется только самый этот вне-инобытийный, т. е. до-природный, до-мировой абсолют. Он дается здесь не в своей связанности с природой, как в античном мире, но в своей полной свободе от нее, так что природа входит в него не как существенный составной элемент, но лишь как пьедестал, как сцена, как фон, как инобытийная арена. И неоплатонический и ареопагитский перво-принцип выше всякого бытия и знания; они — невыразимы никаким словом^{[22]*} и никакой мыслью; или, как говорят, это — полный *апофатизм*. Но

[17] В машинописи: осмысливающим. — *Е. Т.-Г.*

[18] В машинописи: следовательно. — *Е. Т.-Г.*

[19] В машинописи: с прописной буквы. — *Е. Т.-Г.*

[20] В рукописи цифра пропущена. — *Е. Т.-Г.*

[21] В рукописи курсива нет, но в одном из машинописных экземпляров откурсивлено. — *Е. Т.-Г.*

[22] В машинописи: никакими словами. — *Е. Т.-Г.*

в неоплатонизме он апофатичен потому, что основой здесь является отсутствие вообще абсолютно-личностного опыта; в ареопагитиках^{[23]*} же этот перво-принцип апофатичен как раз *по причине* этого опыта. Там подлинный источник бытия и знания неизвестен и потому отнесен в невидимые глубины. Здесь он принципиально мог бы быть известным (так как он известен самому себе), но тварь так слаба, что фактически не может его постичь.

Это делает обе системы диалектики, античную и византийскую, *формально тождественными*: тут — апофатизм, символизм, учение о трех ипостасях и т. д. Но первая система — *пантеистична* и *космична*, вторая же есть *абсолютный теизм* и *исключает всякую иерархию в абсолюте*^{[24]*}. В античности несовершенство низших сфер возводится к самому перво-принципу, и потому диалектика абсолюта дает его иерархическую структуру, т. е. в само божество вносятся разные степени или, как говорят, *субординация*^{[25]*}; само божество здесь втянуто в космический процесс. Византийский опыт исключает всякую субординацию в абсолюте. Божество имеет вполне законченную в себе диалектику троичности, не нуждаясь ни в каком космосе и ни в каком инобытии. Поэтому, диалектический перво-принцип здесь не допускает никаких не только риторических, но даже *обще-логических* построений. Оно есть настолько основная и всеобхватывающая субстанция самосознания, свободы и любви, что на первых порах мысль еще не замечает его логической структуры, но берет его в неохватной полноте определений. Только в *символе* и в *мифе* он выразим, оставаясь по существу недоведомой апофатической бездной. Поэтому его можно назвать *символически-мифологическим* (а не интеллектуалистическим) перво-принципом.

с) Можно с полной уверенностью сказать, что нигде на свете, ни в какой философской мысли, никогда не была дана с такой силой *апофатическая* сущность абсолюта. Говорится об идеализме Канта, Гегеля, о мистицизме немецких романтиков или католических богословов. Но тот перво-принцип, о котором говорят ареопагитики^{[26]*}, не идет ни в какое сравнение ни с каким Мировым Духом Гегеля и ни с какими созерцаниями^{[27]*} богословов. Это — наивысшая абсолютность абсолюта, к которой не может прикоснуться ни одна точка какого бы то ни было инобытийного определения. Ясно, что человеческая мысль не могла навсегда остаться на такой апофатичной высоте. Она должна была перебрать и все другие, менее абсолютные ступени перво-принципа. Правда, поскольку в истории философии вообще ничто^{[28]*} никогда не исчезает в абсолютном смысле, но даже если

[23] В машинописи: с прописной буквы. — Е. Т.-Г.

[24] В рукописи в этом предложении курсива нет, но в одном из машинописных экземпляров откурсивлено. — Е. Т.-Г.

[25] В машинописи: субординации. — Е. Т.-Г.

[26] В машинописи: с прописной буквы. — Е. Т.-Г.

[27] В машинописи в единственном числе. — Е. Т.-Г.

[28] В машинописи далее: нигде. — Е. Т.-Г.

что-нибудь и*^[29]* отходит на второй план, то обязательно продолжает действовать косвенно, постольку и этот абсолютный апофатизм с тех пор навсегда остается в том или другом виде в последующей философии. Но формы его проявления часто бывали весьма причудливыми и даже неузнаваемыми, и часто только искусство историка философии способно отыскать его едва заметное или сильно замаскированное ядро.

Именно, с тех пор как в человечестве начался опыт абсолютно-личностный, или опыт абсолютно-свободного самосознания, *всякая очередная система мысли хотела так или иначе усвоить себе это абсолютно-свободное самосознание* и в его свете трактовать тот вид бытия, провозвестником которого она являлась. Сначала, как это вполне понятно, абсолютизировались сферы, наиболее близкие к такому апофатичному абсолюту, т. е. такое инобытие, которое в максимальной мере выражает и выявляет эту апофатическую абсолютность. Перво-принцип неоплатоников и ареопагитик*^[30]* раскрывается, прежде всего, в мире *идей*, в универсальном *уме*, в области *умных*, смысловых, умопостигаемых (по латыни — интеллигибельных) *форм**^[31]*. Легче всего было вначале абсолютизировать именно эту *идеальную**^[32]* сферу. Византийский абсолют не есть даже и бытие идеальное. Он выше всего идеального и реального. Однако, перво-принцип можно мыслить именно как идеальный или идеально-самосознающий, идеально-интеллигентный, а не абсолютно-интеллигентный. В реальной человеческой культуре это оказалось вполне специфическими формами. Такое абсолютизирование идеального мы находим в *Риме*, где в качестве абсолютного критерия мысли и жизни выдвинута *церковь*, которая хотя и является, по византийскому учению, максимальным выражением абсолюта в инобытии, но все же, в конце концов, не есть абсолютный критерий, каковым может тут являться только сам абсолют. В философии это сказалось критикой ареопагитски-неоплатонического учения об едином и базированием на аристотелистском выдвигании на первый план «бытия» и «форм» вместо апофатического «единого». Поэтому классический католицизм в философии является *аристотелизмом*; его перво-принцип — *бытие* и *субстанция**^[33]*, субстанциальная форма (вместо до-субстанциальной бесформенности); а его диалектика, ввиду отсутствия принципа совпадения формы и материи в одном высшем единстве, т. е. ввиду отсутствия принципа совпадения противоположностей, превращается (как и*^[34]* у Аристотеля) в *формальную логику*. Это — учение о формально-логическом перво-принципе. Значит, аристотелизм западного средневекового латинства, или

[²⁹ В машинописи союз пропущен. — Е. Т.-Г.].

[³⁰ В машинописи: с прописной буквы. — Е. Т.-Г.].

[³¹ В рукописи в этом предложении курсива нет, но в одном из машинописных экземпляров откурсивлено. — Е. Т.-Г.].

[³² В рукописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

[³³ В рукописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

[³⁴ В машинописи союза нет. — Е. Т.-Г.].

так называемой католической схоластики, вытекает из его *интеллигентно-имманентистского* основания. Тут уже не просто апофатическая бездна, но кое-что в инобытии оказывается и соизмеримым с абсолютом, и этот абсолют кое-чему уже имманентен.

d) Однако, и эта ступень не могла быть последней. Стать абсолютом хотели и все прочие виды бытия, не только западная средневековая церковь. И вполне естественным этапом в этой истории развенчания апофатического абсолюта является так называемая *немецкая мистика* XIII—XIV в<в>. (Мейстер Экгарт, Сузо, Таулер и прочие), где на первый план была выдвинута уже не церковь, а человеческая *личность**^[35]*, но не обычная светская человеческая личность (всё ведь делается не сразу), а *церковная, духовная личность*. Церковная человеческая личность уже не есть просто сама церковь. Но что же получилось в результате того, что церковная личность захотела быть абсолютом, быть диалектическим перво-принципом, т. е. быть абсолютно-свободным самосознанием и апофатической глубиной? Результатом этого явилось то, что абсолют оказался *соизмеримым с человеческой личностью**^[36]*, т. е. жизнь абсолюта могла отождествляться с внутренней жизнью человеческого духа. Когда Экгарт молится, то, по его учению, само божество рождается в нем *существенно, субстанциально*. Явно, что при таком положении дела, с одной стороны, апофатизм оказывается погруженным в глубины человеческого духа, и тем самым восстанавливается неоплатонически-ареопагитский монизм, т. е. совпадение противоположностей, т. е. *диалектика*, а, с другой стороны, сам абсолют оказывается втянутым в инобытие, так как иначе невозможна была бы его соизмеримость с человеческим духом. Правда, в инобытие абсолют втянут уже средневековым латинством; и эта втянутость с потрясающей яркостью выразилась в том, что в него была внесена субординация и противопоставление явленного и неявленного бытия, т. е. то, что обычно называется *Filioque*²⁾[37]. Но в немецкой мистике это вовлечение божества в мировые судьбы углубляется и расширяется. Правда, ни латинского аристотелизма, ни немецкого неоплатонизма еще недостаточно было для того, чтобы лишить божество его субстанциальности (тогда это был бы уже просто атеизм*^[38]*). Но того и другого достаточно, чтобы внести в божество *становящийся* момент, чтобы*^[39]* лишить его неприступной твердыни, но, оставляя его субстанцией, самую эту субстанцию заставить действовать, творить, становиться и, самое главное, *ощутимо* становиться (так как действие и творение сами по себе не только не противоречат обще-христианскому абсолюту, но

^[35] В рукописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

^[36] В рукописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

²⁾[37] Философская сущность латинского *Filioque* и связанность его с основными проблемами вообще средневекового латинства разобрана мною в «Очерках античн<ого> символ<изма> и мифол<огии>». <Т.> I.<С.> 858—866.

^[38] В машинописи: было бы уже просто атеизмом. — Е. Т.-Г.].

^[39] В машинописи союза нет. — Е. Т.-Г.].

даже и требуются им). Бог сам мыслится здесь как испытывающий наслаждение при творении, как какой-то человек, — правда, чрезвычайно глубокий и духовный, но все же такой, к глубинам которого уже можно подступиться и внутреннюю жизнь которого уже можно подслушать, хотя бы и мистически. А ведь в Византии этого нельзя сделать даже и мистически. Итак, диалектический перво-принцип в немецкой мистике, в противоположность интеллигентному*^[40]* имманентизму (а стало быть, и аристотелизму), латинства*^[41]*, можно охарактеризовать как *субстанциальный**^[42]* имманентизм (откуда и черты неоплатонического монизма и диалектики).

Разумеется, на путях немецкой мистики диалектика как абсолютно-свободное самосознание лучше всего может проявиться и закрепиться, поскольку она достигает здесь и человеческой<, > и даже индивидуально-человеческой обозримости и осознанности. Но и тут не всё происходит сразу. Сначала эта мистика глубин человеческого духа дается еще очень близкой к предыдущим абсолютистским и апофатическим установкам, и голая диалектика еще не так интересна и не настолько выделяется из общей массы опыта. Но ни кто другой, как именно немецкие философы и идеалисты, питаемые внутренним источником немецкой мистики, впоследствии дадут и ряд блестящих чисто диалектических систем.

е) Личности противостоит общество, коллектив; и мистике личного духа противостоит мистика общего, обще-человеческого или просто человеческого духа, *человечества*. Опять-таки на первых порах это еще не то светское человечество, которое рождается и умирает, трудится или бездельничает*^[43]* и прочее. Это пока еще какое-то мистическое человечество. Но тут — крайний пункт абсолютизации внешних проявлений абсолюта. Если византийский перво-принцип есть чистое «сверх», латинский схоластический <—> соизмерим с идеально-интеллигентным его выявлением, а немецкий <—> с индивидуально-субстанциальным его выявлением, то средневековая *еврейско-арабская* философия исходит из соизмеримости абсолюта с *социально-субстанциальным* его выявлением. Но ведь социальное есть антитезис индивидуальному, а индивидуально-человеческое есть, прежде всего, самосознание. Поэтому еврейско-арабская философия исходит из абсолютизации *бессознательных, алогически-волевых* функций абсолюта. Здесь постулируется имманентность божества не индивидуальной душе человека, но социальному коллективу, человечеству, нации, народу и прочее. Это было внутренним импульсом и обоснованием как*^[44]* для ислама, так и для иудаизма. Диалектический перво-принцип тут уже опять не мог иметь исключительного неоплатонического характера, как и христианское латинство, в котором тоже выдвигался момент соци-

[⁴⁰ В машинописи: интеллигентскому. — Е. Т.-Г.].

[⁴¹ В машинописи слова нет. — Е. Т.-Г.].

[⁴² В рукописи в этом предложении курсив, а в машинописи его нет. — Е. Т.-Г.].

[⁴³ В машинописи: бездействует. — Е. Т.-Г.].

[⁴⁴ В машинописи: его. — Е. Т.-Г.].

альный (т. е. церковный), должно было расстаться с византийским апофатизмом. В средневековой арабско-еврейской философии поэтому очень много аристотелизма, хотя он и смешан тут с неоплатоническими мотивами.

3. а) Византийский, латинский, немецкий и арабско-еврейский типы средневековой философии являются основными типами построения теории абсолютно-свободного самосознания. Общей чертой их является то, что все они есть очень густая мистика. Мистика же основана на том, что предмет дается не в своем голом смысле, или идее, сущности, но только в своих внешних проявлениях, выражениях, в своих «энергиях», в то время как «сущность» остается недоведомой. Таким образом, вообще говоря, всякая мистика апофатична, и всякая мистика энергично-символична*^[45]*. Но один тип ее ставит ударение на самой «сущности», в то время как другие три абсолютизируют те или другие*^[46]* моменты ее «энергии», или выражения, выявления. Мистическая философия живет совпадением непознаваемого и познаваемого в одном акте, который можно назвать *символом*. Так вот, в этом символе византийский тип акцентуирует внутреннюю непознаваемую «сущность», остальные же три — внешнюю познаваемую «энергию»: латинский — энергию смыслового оформления, немецкий — энергию субстанциального самоутверждения, еврейско-арабский — энергию всеобщего, коллективно-субстанциального самоутверждения.

б) Но можно пойти еще дальше. Каждый из этих трех типов переносит абсолютное самосознание на соответствующую ступень того инобытия, которое возможно в отношении самого абсолюта; и — соответственно — мы находим абсолютизацию церкви, церковного человека и церковного человечества. Это два взаимно-обусловленных ряда: структура абсолюта и структура его инобытия. Смотря по тому, что абсолютизируется в инобытии, получает соответственную структуру и абсолют, и — обратно. Абсолютизации церкви соответствует *Filioque*; абсолютизации церковного человека соответствует алогически-становящийся абсолют. Но ведь и светский человек тоже хочет быть абсолютом и иметь абсолютное самосознание. Что делается тогда с самым абсолютом и какую он получает структуру? Куда девается тогда наш диалектический перво-принцип?

Если мы возьмем такое положение дела в чистом, т. е. в законченном<,> виде, то абсолютизация светской личности допускает только такое бытие вне себя, которое и соизмеримо с нею и *порождено* ею, так как абсолют есть то, что всё собою обуславливает, а само не обуславливается ничем. Но тогда ясно, что полная абсолютизация светской личности есть только проецирование вовне его субъективных мыслей, чувств и стремлений. Вообще говоря, это — *Кантовский субъективизм* или, вернее, Фихтевское учение о «Я», перед которым рушатся даже всякие «вещи-в-себе», этот последний остаток самостоятельного абсолюта<,> и которое сознательно и свободно порождает из себя всё бытие со всем его содержанием.

^[45] В рукописи: символична. — Е. Т.-Г.].

^[46] В машинописи: иные. — Е. Т.-Г.].

Но это крайняя и наиболее зрелая ступень такого типа. Подготавливается же он весьма разнообразными предварительными ступенями, куда входят, прежде всего, до-Кантовские виды рационализма и эмпиризма, о которых говорить здесь мы не будем. Равным образом не будем мы говорить и о формах абсолютизации светского человека не в его субстанции, но в его внешних проявлениях и ощущениях, что дает различные виды субъективизма XIX в. вплоть до крайних форм солипсизма.

с) Для нас важно тут только то, что с абсолютизацией светского человека начинается нападение не только на божественные «энергии», но и на *самую божественную сущность*. В ней тоже Византия мыслит ряд диалектических моментов; и, смотря по тому, с каким из этих моментов утверждается соизмеримость тварного инобытия, смотря по этому мы получаем и разные типы новоевропейской возрожденской философии. Один из этих типов, самый первый по времени и в общей диалектике истории самый главный для возрожденской культуры, мы, однако, <,> здесь назовем. Это — *протестантизм*. В чем основной принцип протестантизма как философии?

Протестантизм есть абсолютизация человеческой личности. Если личность совершенно свободна и не связана ни с каким трансцендентным абсолютом, то еще не обязательно, чтобы тут не было ровно никакого объективного абсолюта. Чтобы не было ровно никакого объективного абсолюта, необходима не просто абсолютизация субъекта, но и порождаемость всего объективного самим субъектом. Протестантизм стоит не на такой абсолютизации. Он абсолютизирует человеческую личность только в *ее субстанции*, а не в ее функциях порождения всего объективного. А при такой позиции самый абсолют не отвергается, но только появляется незаинтересованность в его абсолютной субстанциальности. Настоящая субстанция, это — сам человек, а не божество. Но если в божестве теряется субстанциальный упор, то что же еще в нем может оставаться? В нем остается смысл, понятие, *идея*. Правда, это — вполне соизмеримая с человеком идея, вполне для него ощутимая. Но все же она, как идея абсолюта, продолжает быть абсолютно-необходимой идеей, абсолютно-необходимой для субъекта. Другими словами, божество становится *трансцендентально-необходимой*, хотя и **вполне субъективной идеей**^[47].

Таким образом, если абсолют продолжает мыслиться объективным и в то же время проповедуются трансцендентализм, то ясно, что всякое религиозное понятие и всякое представление оказывается в силу необходимости *условным*, предполагаемым. Кантовское «как бы» лежит в самой последней глубине протестантизма. Бога нужно мыслить так, *как будто бы* он существовал. Воскресение Христа нужно мыслить так, *как будто бы* оно существовало. А было ли это на самом деле, неизвестно, да и никогда не будет известно. Отсюда образуется сильнейший натиск, «протест» против церкви, иерархии, таинств, чудес, догматов и, вообще говоря, против всякого символического мифа, потому что последний основан не

[⁴⁷ В рукописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

на условно-теоретическом, но на субстанциально-телесном присутствии абсолюта в его инобытии. Протестантизм учит о соизмеримости тварного инобытия не только с божественными энергиями (как латинская схоластика, немецкая мистика и арабско-еврейская теософия), но и о соизмеримости его с *самой божественной сущностью**^[48]*. Отсюда получается разрыв сущности и энергии, т. е. сущность начинает постигаться как таковая, вне преломления через свои энергии. А это значит, что мистика кончилась и началась рационалистическая метафизика. Бог превращен в абстрактную идею, или понятие, которое конструируется с разной степенью строгости и определенности (тут — бесконечное разнообразие новоевропейских субъективистических, психологических и прочих учений, среди которых, однако, Кантовский трансцендентализм является наиболее строгой и определенной концепцией).

д) Как латинство по сравнению с византинизмом есть некий дуализм, ввиду нарушения чистоты первоначальной апофатической концепции, и монизм восстает навливается только в немецкой мистике (но уже новый монизм, монизм индивидуальной церковной личности), так и новоевропейский субъективизм (Декарт, Локк, Кант) необходимым образом дуалистичен, покамест в человеческий субъект не будет перенесена вся полнота абсолютных определений. Тогда — у Фихте, Шеллинга и Гегеля — получится опять монизм, но монизм уже опять новый, монизм индивидуальной светской личности. У немецких идеалистов абсолют построен так, что его жизнь вполне видна и обозрима для всякого философски-образованного человека. Если остановиться на Гегеле, то уже человек, знающий логику, являет собою абсолютное самосознание, выше и шире которого никогда не было и не может*^[49]* быть никакого абсолюта. Поэтому если брать монистические системы (они же и диалектические), то формально сравнимыми между собою оказываются: неоплатонизм, ареопагитики*^[50]*, немецкая мистика и зрелый немецкий идеализм. Везде тут будет свой диалектический перво-принцип, формально одинаковый во всех этих системах, но по своему содержанию резко отличающийся тем специфическим опытом, на основе которого он появился и оформлять который он был призван.

е) Заметим, что на почве абсолютизации тех или иных сторон человеческого субъекта появляются, как мы уже знаем, самые разнообразные формы объективного бытия. Так, абсолютизация субъекта не вообще, но специально в его рациональных функциях создает разные формы спиритуализма; а та форма абсолютизации субъекта, которая связана с выдвиганием его сенсуальных функций, есть материализм (конечно, механистический). И спиритуализм и материализм (механистический) есть не что иное<,> как проецирование тех или иных абстрактных понятий вовне, в неведомую мглу, образовавшуюся после удушения живого абсолюта. Материя, как ее представляли механисты XIX в., есть самый настоящий абсолют;

[⁴⁸ В рукописи откурсивлено лишь последнее слово. — Е. Т.-Г.].

[⁴⁹ В машинописи: могло. — Е. Т.-Г.].

[⁵⁰ В машинописи с прописной буквы. — Е. Т.-Г.].

но только — ввиду абсолютизации функций сознания у субъекта и вытекающей отсюда незаинтересованности этого последнего в объективизме сознания — это такой абсолют, который лишен сознания. Во всем прочем он не отличается от средневековых абсолютов (единство, безначальность*^[51]*, бесконечность, вечность, неизменяемость*^[52]*, вездесущие, всемогущество, вседозволенность и прочее).

Заметим также и то, что на смену абсолютизации субъекта (или либеральной личности) приходит, в силу исторической необходимости, философия, основанная на примате *человеческого* вообще, на примате человечества как коллективного целого. При такой позиции основной и субстанциальной силой в мире является человеческая история<,> и притом не просто как собрание отдельных субъектов, но как вне-субъективная мощь. В наиболее ясной и договоренной до конца форме это было*^[53]* выдвинуто в *марксизме**^[54]*, выдвинувшем примат *производственных отношений* и создавшем соответствующую диалектику. Этот диалектический материализм имеет своим перво-принципом уже не апофатический абсолют, не становящийся абсолют и даже не его абстрактную идею, проецируемую вовне, и вообще не жизнь изолированного субъекта, духовного или светского, но жизнь социально-экономическую, *и даже не просто социально-экономическую*^[55]*, но именно *материальную* социально-экономическую, т. е. развитие производственных отношений в связи с развитием производственных сил и связанную с ним классовую борьбу.

4. Однако все эти типы диалектического построения указываются нами исключительно только в целях обще-философской ориентации Николая Кузанского. Излагать их все целиком и сравнивать их с этим мыслителем не только потребовало бы нескольких сочинений, но во многих отношениях едва ли было бы и целесообразным. Мы сосредоточимся на *ближайшем* окружении Николая Кузанского. Поэтому<,> отбрасывая всю пестроту возрожденских типов философии, мы сосредоточимся исключительно на типах антично-средневековых, поскольку Николай Кузанский связан с ними вполне непосредственно. Да и при такой точке зрения должно было бы отпасть изложение арабско-еврейского перво-принципа, потому что, кажется, невозможно указать влияние этого перво-принципа на его систему. Однако, довольно и без нас ограничивали изложение средневековой философии только западным латинством, минуя как византийцев, так и арабов и евреев. Поскольку именно привлечение византийской и арабско-еврейской мысли не лишает средневековую философию ее системы и законченности, а дает впервые ее стройную и диалектически-ясную картину, постольку тема «Николай Кузанский и антично-средневековая диалектика» должна предусмотреть все четыре

^[51] В рукописи слово отсутствует. — Е. Т.-Г.].

^[52] В рукописи слово отсутствует. — Е. Т.-Г.].

^[53] В рукописи слово отсутствует. — Е. Т.-Г.].

^[54] В рукописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

^[55] В машинописи фраза отсутствует. — Е. Т.-Г.].

типа средневековой диалектики<:> византийский, латинский, немецкий и арабско-еврейский. Этому необходимо предпослать ту*^[56]* античную диалектику, без которой эти типы не мыслимы ни логически, ни исторически.

5.*^[57]* Можно сказать, что начиная с Византии абсолют медленно, но совершенно постоянно и неуклонно тощает и худеет, передавая свое могущество тому или иному виду самого инобытия. Самый глубокий, самый содержательный и самый непреступный абсолют, это — византийский. В Риме он уже теряет часть своей мощи, так как значительную долю ее присваивает себе церковь. Для немецкой мистики и арабско-еврейской теософии он уже значительно сдвинулся с места, превратившись во что-то становящееся, плывущее и отчасти даже бессознательно-становящееся. Для протестантизма он уже только идея, хотя покамест все еще необходимая. Для иных форм европейской метафизики (например, для материализма), он — абстрактная идея, но уже не необходимая, а более или менее случайно возникшая из психических*^[58]* условий, или абстрактное*^[59]* бытие, но без-идейное, бессознательное (т. е. материя), или, наконец, просто субъективная фикция (как в крайнем психологическом солипсизме). Какое же место занимает Николай Кузанский во всей этой всемирно-исторической трагедии умирания абсолюта, и на какой ее стадии он построил свою диалектическую философию и дал теорию диалектического перво-принципа? Положение Николая Кузанского — не простое. В нем сосредоточилось несколько великих идей, и почти к каждому основному типу диалектики он имеет некоторое отношение. Распутать эти отношения и связи, — вернее же, *начать* их распутывать — и является очередной задачей истории философии, а также и нашего очерка.

II

О ТИПАХ АНТИЧНО-СРЕДНЕВЕКОВОЙ ДИАЛЕКТИКИ

§ 2. Вступительные замечания

1. Итак, мы должны осветить основные идеи антично-средневековой диалектики в вопросе об ее перво-принципе. Прежде чем это сделать, бросим беглый взгляд на антично-средневековую диалектику *в целом*, противопоставляя ее более знакомой нашему обществу новоевропейской диалектике, например гегелевской. Было бы важно в настоящую минуту сделать это сопоставление, чтобы то сходство, а местами, может быть, и тождество обоих типов диалектики, которое мы должны будем установить, не затемнило перед нами той непроходимой бездны, которая, несмотря ни на что, между ними залегает.

^[56] В машинописи местоимение отсутствует. — Е. Т.-Г.].

^[57] В рукописи номер отсутствует. Цвет чернил и почерк изменяются. — Е. Т.-Г.].

^[58] В машинописи: жизненных. — Е. Т.-Г.].

^[59] В машинописи: абсолютное. — Е. Т.-Г.].

а) Я думаю, что не будет никакой новостью*^{[60]*}, **а скорее довольно банальным утверждением, если я обозначу различие этих двух больших типов как различие *стационарного* и *эволюционного* типа. Антично-средневековый тип диалектики исходит из представления о бытии как законченном, совершенном и самодовленном идеальном устройении, будь то космос или универсальная Личность. Новоевропейская же диалектика исходит из интуиции вечного становления, достижения, напряжения, когда нет перед глазами законченной и совершенной идеи и когда бытие должно еще только стать этой идеей. Поэтому антично-средневековая диалектика, входя в детальное конструирование бытия, всегда неизбежно оказывается диалектикой *ниспадения* и *восхождения*, диалектикой грехопадения, рокового и безумного или сознательного и произвольного. В это самое время новоевропейская диалектика, входя в детали, дает не *круговращение* бытия (когда цельность ниспадает в бурную множественность и возвращается опять к потерянной цельности), но *эволюцию бытия по некоей прямой линии*, так что происходит не возврат к потерянной цельности, а *нарастание* все большей и большей цельности, какой совершенно не было вначале. Новоевропейская диалектика хочет из голого «ничто», то есть просто из ничего, создать цельное бытие, путем постоянной конкретизации и наполнения этих первоначальных отвлеченных категорий. В античности же и в Средние века эту цельность имеют уже с самого начала, и она ровно ничего не получает от своих инобытийных судеб. Получает от этого очень многое *само же инобытие*, ибо оно из ничего становится тут «чем-то», но никак не сама первоначальная цельность. В новой же философии дело хотят представить так, что эта цельность только в процессе своего инобытийного (например, природного или исторического) впервые получает характер полного и совершенного бытия^[61].

б) Это опытно-мифологическое расхождение обоих типов мировоззрения тотчас же отражается и на характере той и другой диалектики.

Во-первых, антично-средневековый тип диалектики *не-историчен* и *не-социален*, в то время как новая диалектика всегда стремится охватить в себе и породить из себя и бытие историческое, социальное. Неисторичность первого типа выражается или просто в том, что тут отсутствует всякий вкус к истории, и социология тут есть не что иное, как часть астрономии (как это формулировано Платоном во всех его социологических произведениях, в его «Тимее» и в «Критии», и в «Государстве» и в «Законах»), так что историческое бытие как бытие *sui generis* (то есть как не-природное и не-жизненное) отсутствует совершенно, или в том, что история дается в некоем идеальном плане, в виде установки основных трансце-

^[60] Далее в рукописи: [стр. 2—9]... и нет такого термина. Весь фрагмент, далее помеченный двумя астерисками, является вставкой из работы «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О неинном”», что дает возможность говорить о настоящем тексте как о более позднем по времени создания. Текст этого фрагмента дается по машинописи.— Е. Т.-Г.].

^[61] Эту антитезу двух типов мировоззрения я более подробно развиваю в своей книге «Очерки античного символизма и мифологии». С. 38—96.

дентально-исторических категорий (каковы, например: рай, Адам, грехопадение, искупление, воскресение), когда имеется в виду опять-таки соотношенность исторического процесса с над-историческим совершенством и вечностью, а не самый процесс истории во всей его самостоятельной и самодовлеющей гущи. Европейская же диалектика (таковой она, конечно, была не всегда) стремится стать исторической и социологической дисциплиной. Конкретнейшее бытие для нее не природа и всеблаженная вечность, не нуждающаяся по самому существу своему ни в каком историческом становлении и завершении, но сама история или даже просто социальная жизнь, которая, конечно, совершенно не мыслима вне процессов и вне становления. Примеры слишком известны.

Во-вторых, антично-средневековый тип, ценя больше всего закругленность, завершенность и единство, выставляет на первый план как раз те самые категории, которые в новой диалектике играют роль второстепенную или даже того меньше. Так, вся античная диалектика построена на анализе понятий «единого», или «одного»; и можно сказать, что это — основное ядро и центр всей античной диалектики, начиная с Платона и кончая последними неоплатониками (Прокл, Дамаский, Симплиций и др.). Гегель, прежде всего, не ставит эту категорию в самое начало своего диалектического процесса; во-вторых, она для него есть тема только главы о «количестве», то есть единому у него предшествует «качество», с его фундаментальными подразделениями на «бытие», «небытие», «становление», «наличное бытие», «в-себе-бытие». Это не случайная прихоть капризного автора, но вполне законченный результат интуиций всего этого типа диалектики.

В-третьих, категории, получаемые в антично-средневековой диалектике, по той же самой основной причине *не вытягиваются в одну линию*, как это мы находим у Гегеля и Фихте, но концентрируются *вокруг одного центрального понятия*, образуя как бы бахрому вокруг него, окаймляя его так, что каждое из них имеет с ним непосредственное соприкосновение. Правда, бытие тут, как сказано, расходится из центра в порядке убывающей интенсивности, но это расхождение совершается концентрическими кругами, и в пределах каждого такого круга всякая категория непосредственно примыкает к кругу, более близкому к центру.

Возьмем какую-нибудь развитую систему античного платонизма. Тут перед нами: Единое, Ум, Душа, Космос — ряд концентрических кругов около единой непознаваемой точки, причем в пределах каждого из этих кругов все относящиеся сюда категории непосредственно примыкают к предшествующему кругу, окаймляют его периферию. Совсем другое дело у Гегеля. У Гегеля одна и единственная *прямая линия*, по которой расположены все категории. Эти категории цепляются одна за другую и никогда не образуют никакого круговращения, никогда не может быть простого непосредственного перехода от той или иной категории данного диалектического отдела к той или иной категории предыдущего отдела. Тут нужно пройти весь этот отдел, чтобы добраться до предыдущего. Эта противоположность круга и прямой линии — центральна для становления обоих типов диалектики. И плохо, что историки философии не обладают достаточно развитым историко-

философским чутьем, чтобы не ставить на одну доску Гегеля и Платона, Фихте и Плотина и т. д. и т. д.^{<1>}[⁶²]

Уже указанных мною трех принципиальных отличий антично-средневековой диалектики от Гегелевской достаточно, чтобы почувствовать все своеобразие исторического стиля той и другой диалектики. Я не предполагаю давать тут полной характеристики этих стилей, но уже указанные мною три принципа яснейшим образом рисуют те перспективы, к которым мы должны были бы стремиться, если бы хотели отразить все разнообразие и своеобразие исторических стилей диалектики в целях интересующей нас характеристики Николая Кузанского.

2. Трактат Николая Кузанского «О неинном» относится, по предлагаемой мною схеме, к разделу *антично-средневековой* диалектики. Этим уже рисуется его полное своеобразие и конкретная несводимость на Гегелевскую методологию, при тождестве общедиалектических, отвлеченных установок (они тождественны везде). И, прежде всего, этот трактат, согласно общему антично-средневековому стилю, выдвигает одно центральное понятие, скорее же одну центральную установку, которая должна обеспечить абсолютное единство, цельность и завершенность всякого и всяческого бытия и жизни. Николай Кузанский формулирует эту установку как *non aliud*: «неинное». Нет большей и более цельной установки в его системе, чем это «non aliud». Оно со всем своим абсолютным содержанием непрерываемо содержится во всякой мельчайшей монаде бытия. Оно и есть сам Бог в полноте своих совершенств. Что трактат этот не интересуется историей и что эта диалектика совершенно неисторична, не социологична, а также, что всякая категория бытия вытекает из «неинного» совсем непосредственно, — об этом говорить не приходится. Уже это одно заставляет нас рассматривать антично-средневековые источники «неинного», несмотря на глубочайшее возрожденческие результаты этого учения, с которыми мы еще встретимся.

§ 3. Платонизм

1. а) Пробегая мысленно историю диалектики, мы, конечно, останавливаемся здесь, прежде всего<, > на *Платоне*. Именно Платону принадлежит первая яркая и более или менее законченная диалектическая концепция единого. «*Единое*» Платона — *отдаленный корень «неинного» Николая Кузанского*. Что Платон дал в смысле этого учения? Платон, прежде всего<, > яснейшим образом установил полную смысловую *чистоту* единого и независимость его ни от какого иного содержания. Единое (или одно), если оно есть только единое и больше ничего, уже не есть что-нибудь в отдельности, ни смысл, ни идея, ни разум, ни число, ни мысль. Оно совершенно *выше всякого бытия и познания*. Это с последней отчетливостью изло-

^{<1>}[⁶²] На основании этой антитезы построена вся характеристика Платоновской диалектики: <А. Ф. Лосев.> Очерки <античного символизма и мифологии. М., 1930.> С. 35—638.

жено в 20-й главе «Парменида» (137с—142b)^{<2>}[⁶³]. Далее, Платон впервые прекрасно показал, как из этого единого получается множество и всякая конкретная единичность. Именно, происходит оно только путем противопоставления единого иному, инобытию. Одно, чтобы быть, должно обязательно отличаться от всего иного; иначе оно не получит необходимой для себя границы, предела, то есть не будет определено. Однако существование этого иного сопряжено с целой системой диалектического взаимодействия между «одним» и «иным». Платон с недопускающей никаких возражений точностью формулирует в 21-й главе того же «Парменида» эту диалектическую антиномику понятий «одного» и «иноного» (142b—157b): одно отлично от иного и от себя самого, и одно тождественно с самим собою и с иным^{<3>}[⁶⁴].

В мою задачу не входит развивать здесь эту сложную антиномико-синтетическую систему; и желающих усвоить ее я могу только отослать к своим трудам, специально трактующим всю эту диалектику. В настоящую минуту это учение Платона важно для нас с той стороны, что единое для превращения во множественность должно внутри себя породить природу «иноного», инаковости, будучи само по себе, однако, вне этой инаковости и — по смыслу — до нее. Единое есть синтез (а именно еще не развернутый) одного и иного. Одно, когда все инобытие находится еще в нем самом, и помимо самого одного нет ровно ничего иного, от чего оно отличалось бы, должно, естественно, превратиться в некую невидимую точку, свернуться в один неразличимый центр и исток*^[65]* всякого бытия, который сам по себе, однако, не есть это самое бытие. В нем одно и иное слиты и отождествлены с бесконечной интенсивностью, так что невозможны уже тут никакие различения и никакие соединения. Но что такое это единое, или одно, когда оно породило из себя инобытие и, следовательно, стало отличным от него? Перестало ли оно быть единым? Конечно, не перестало. Превратилось ли оно в иное? С одной стороны, оно, разумеется, превратилось в иное, ибо это оформленное единое, конечно, отличается от первоначального сверх-сущего единого. Однако, с другой стороны, оно все же осталось самим собою, ибо, если бы оно уничтожилось окончательно, уничтожилась бы и сама множественность, которая только и существует как противоположность абсолютного единства. Оно продолжает существовать, но уже недостаточно будет называть его просто «одним» или «сверх-сущим-единым» или «абсолютно единым». Оно ведь тут мыслится как принцип появления инобытия, хотя само оно вовсе не есть это инобытие. Пересматривая всю сферу инобытия, мы видим, что оно не есть ни то, ни то и ни другое, и вообще не есть что-нибудь из этого инобытия. Это именно есть не-иное, «*non aliud*», как выражается Николай Кузанский. Таким образом, понятие это целиком входит в систему платонизма<,>

^{<2>}[⁶³] Эта глава подробно изложена мною в «Античном Космосе <и современной науке>». <М., 1927.> С. 51—55.

^{<3>}[⁶⁴] Изложение — в «Антич<ом> Косм<осе>». С. 64—73.

[⁶⁵ В машинописи: поток. — Е. Т.-Г.].

и не только входит, но вполне ясно сформулировано самим Платоном, хотя у него и нет такого термина**.

б) Прежде чем пытаться*^[66]* **понять всё последующее изложение и прежде чем понимать самого Николая Кузанского, необходимо усвоить эту простейшую концепцию Перво-единого, на которой зиждется весь платонизм. Я знаю, что для многих*^[67]* это почти недоступно. Но это и значит, что еще недостаточно усвоен самый диалектический метод. Вся трудность заключается в том, что именно *чисто диалектически*⁴⁾^[68]*^[69]* требуется признание такого Единого, которое бы уже не противопоставлялось никакому множеству и которое, следовательно, было бы тем самым уже «выше» всякого «одного»*^[70]*, чему противостоит «многое».*^[71]*

Мы имеем «одно» и «иное» («многое»): если мы так и остаемся при этой анти-тезе, то «одно» никогда не есть «иное», и «иное» никогда не есть «одно». Диалектика в этих условиях гласит: а тогда они не имеют никакого отношения друг к другу, и «иное» вовсе не есть *иное* в отношении «одного»⁵⁾^[72] *^[73]*. Но пусть иное есть именно *иное* одного. Тогда: «иное» есть *ничто*, т. е. тоже *одно*, а «одно» отлично от самого себя. Ясно, что кроме обычного дифференцированного «одного» есть еще такое «одно», *которое сразу есть и «одно» и «иное»*. И этим только и определяется абсолютный монизм. Когда профан слышит о *сверх-сущем* Едином, он, конечно,*^[74]* прежде всего, приписывает эту концепцию религии, или метафизике. И это вполне естественно, если не усвоена самая основа диалектического метода.

^[66] В рукописи помета: [на отд<ельном> склеенном листе] настоящей работы о нем. Упомянутый в этой помете лист имеет карандашную нумерацию 9 и вложен в рукопись. Эта вставка, помеченная далее двумя астерисками, является отредактированным куском фрагмента № 1 из работы, условно нами названной «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>». Благодаря этому мы можем частично реконструировать и сам фрагмент № 1. Здесь текст дается по отредактированному листку. — Е. Т.-Г.].

^[67] В рукописи вычеркнуто: моих современников. — Е. Т.-Г.].

⁴⁾^[68] Хотя совсем необязательно думать (как это происходит, по-видимому, у Р. Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Plato u<nd> Aristoteles. Halle, 1914. S. 26), что диалектика есть только логическое учение об абстракции.

^[69] На листке исходный номер (нрзб.) сноски заменен на: 4. — Е. Т.-Г.].

^[70] В машинописи: «единого». — Е. Т.-Г.].

^[71] Далее в рукописи абзаца нет. — Е. Т.-Г.].

⁵⁾^[72] Для суждения о приложимости или неприложимости идеи противоположностей к Единому и вообще ко всему имеет значение небольшая работка W. Lewinsohn, Gegensatz u<nd> Verneinung. Studien zu Plato u<nd> Aristoteles. Berl<in>, 1910, впервые собравшая тексты для основных типов относительности у обоих философов.

^[73] На листке исходный номер (нрзб.) сноски заменен на: 5. — Е. Т.-Г.].

^[74] На листке далее следует текст — частично вычеркнутый, частично отредактированный: пугается и теряет способность размышлять. Очнувшись он, в крайнем случае, признает, что эта концепция нужна религии или метафизике. Но тут-то как раз и выясняется, что он в диалектике ничего не смыслит. Если бы эта концепция была нужна только религии или метафизике, то мы, конечно, и не стали бы касаться ее в философском труде. — Е. Т.-Г.].

Но тут-то как раз и выясняется, что религия-то религией, но ссылка на религию отнюдь не освобождает от обязанности разобраться здесь по существу. Если бы эта концепция была нужна только религии или метафизике, то мы, конечно, и не стали бы касаться ее в философском труде. Вся трудность для профанов заключается именно в том, что это — *чистейшая диалектика* (конечно, чистейшая *античная* диалектика). И Николай Кузанский примыкает к этой концепции именно как *диалектик*, а не как мистик. Это мы еще увидим в дальнейшем.

Основную диалектическую природу платонического учения об Едином я мог бы формулировать еще так. Всё, чтобы быть, должно отличаться от всего окружающего; или, как говорят диалектики, «одно» должно отличаться от «иного». Это есть основное условие осмысленного и раздельного существования всякого «одного». Раз одно, действительно, *отлично* от всего иного, оно есть *нечто*, имеет определенные признаки, может именоваться, и т. д. и т. д. Но возьмем теперь все и всякие «одно», которые только были, есть и будут, которые только возможны, невозможны, действительны или необходимы. Чтобы *быть*, т. е. быть в разуме, это всё должно было бы отличаться от иного. Но «иного» уже ничего нет, так как мы взяли именно *всё*. Следовательно, если брать абсолютное всё, то *диалектика требует, чтобы оно ни от чего не отличалось*, т. е. *чтобы оно было неотличимо ни от чего и не различимо ни с чем, ни в себе, ни вовне*. А так как «всё» действительно есть, то, следовательно, сверх-сущее, абсолютно неопределимое и непознаваемое Единое есть *абсолютно-необходимая* установка всякой диалектики. Вот без понимания чего невозможно изучение ни Николая Кузанского, ни настоящей работы о нем**.*^[75]*

2. То, что сказано сейчас о Платоне, достаточно для характеристики этого первого яркого античного выражения диалектического перво-принципа. Но, пожалуй, будут лишними и некоторые детали.

а) Прежде всего, основным материалом для суждения о диалектическом перво-принципе у Платона является его диалог «Парменид». Приходится всячески рекомендовать его подробное изучение тем, кто хотел бы всерьез овладеть античной диалектикой. Те большие трудности, которые встанут*^[76]* перед новичком, будут потом вознаграждены глубоким и тонким пониманием существа всей античной диалектики⁶⁾^[77]. Структура диалектической части «Парменида» весьма простая, и

^[75] Далее текст дается по основной рукописи. — *Е. Т.-Г.*

^[76] В машинописи: встанут. — *Е. Т.-Г.*

⁶⁾^[77] Штудирование «Парменида» может быть значительно облегчено при помощи тех расчленений содержания этого диалога, которые можно найти в литературе, например: D. Peipers. *Ontologia Platonica ad notionum terminorumque historiam symbola*. Lips., 1883. <P.> 358—404 (с таблицей) или P. Natorp. *Platos Ideenlehre*, Lpz., 1921. По-русски во введении к старому переводу «Парменида» — Сочинения Платона, пер. Карпова, VI-ая часть. <М., 1879> и у А. Ф. Лосева, *Очерки античного символизма и мифологии*. Т. 1, <с.> 507—532. Новый перевод — Н. Томасова в Полном собрании сочинений Платона, т. IV, изд. Academia. Лгр., 1929 (с удобными разделениями и пометками в самом тексте).

трудности возникают только при доказательстве отдельных категорий. Речь идет именно об Едином, или Одном, и ставится вопрос: что будет с этим Единым или с его инобытием при условии его абсолютного или относительного полагания или отрицания?*[⁷⁸]*. Ответ гласит следующее.

I. Полагание Единого, или Одного (гл. 20—23).

A. Выводы для Единого.

а) Абсолютное полагание Единого: если есть *Единое*, то оно есть ничто (гл. 20).

б) Относительное полагание Единого: если *Единое есть*, то оно есть всё (гл. 21).

B) Выводы для*[⁷⁹]* иного.

а) Относительное полагание Единого: если *Единое есть*, то иное всё тоже есть (гл. 22).

б) Абсолютное полагание Единого: если есть *Единое*, то иного нет ничего (гл. 23).

II. Отрицание Единого (гл. 24—27).

A) Выводы для Единого.

а) Относительное отрицание Единого: если Единого *нет*, то оно есть всё (гл. 24).

б) Абсолютное отрицание Единого: если нет *Единого*, то оно — и ничто (гл. 25).

B) Выводы для иного.

а) Относительное отрицание Единого: если Единого *нет*, то иное есть всё (гл. 26).

б) Абсолютное отрицание Единого: если нет *Единого*, то нет ничего и*[⁸⁰]* иного (гл. 27).

Эти замечательные главы 20—27 Платоновского «Парменида» необходимо отчетливо проштудировать всякому, кто занимается античной философией, так как тут — всё, что только характерно для античной диалектики. Мы тут убеждаемся, насколько, действительно, античная диалектика *интеллектуалистична**[⁸¹]*, насколько много в ней любви к чистому и, на первый взгляд, даже беспредметному словопрению. Не раз высказывались мысли, что «Парменид» есть вообще насмешка над Платоном, а не серьезное произведение самого Платона (например, Зохер в 20<-x> годах прошлого века). Конечно, такой взгляд не выдерживает никакой критики, поскольку весь неоплатонизм покоится в значительной мере на этом диалоге. Неоплатонизм как раз и показывает, в чем предметный смысл этих «беспред-

[⁷⁸ Далее в рукописи вычеркнут текст: Если *Единое есть*, то, доказывается, что тогда оно есть всё; если есть *Единое*, то тогда нет ничего. — E. T.-Г.].

[⁷⁹ В машинописи: из. — E. T.-Г.].

[⁸⁰ В машинописи союз впереди: и ничего. — E. T.-Г.].

[⁸¹ В машинописи курсива нет. В следующем предложении речь идет о книге: Socher J. Über Platons Schriften. München, 1820. — E. T.-Г.].

метных» «софизмов» «Парменида». Однако, и без всякого неоплатонизма мы ни в каком случае не имеем право сводить «Парменид» на софистику и беспредметное словопрение. Тут дается ряд совершенно неопровержимых построений Единого, которые, может быть, трудно объединить в одно целое, но которые<, > без всякого сомнения<, > обладают точной и неопровержимой логической природой.

б) Для нас важно то, что Единое, будучи выше всякого бытия и знания, в то же время является и *основанием всякого бытия и знания*, что всякое бытие и знание *вытекает**^[82]* и выводится из этого Единого при условии его относительного полагания. Когда оно положено абсолютно, оно покрывает собою решительно все различия<, > и всякие противоположности в нем тонут; это — в буквальном смысле «*coincidentia oppositorum*», в своей логической основе тождественная с учением Николая Кузанского. И это, повторяю, не требование религиозной метафизики, но как раз Платоновский «Парменид» показывает, что это есть требование чистой мысли: если есть *одно* и только оно одно, т. е. если нет ничего иного кроме этого одного, то и это одно не характеризуется ровно никаким положительным признаком (так как последний был бы уже «иным» по сравнению с ним самим), т. е. это одно оказывается выше всякого бытия и знания. Поэтому наряду с абсолютным полаганием Единого возникает и его относительное полагание, т. е. ставится ударе-ние не на нем самом, но на его бытии: что будет, если оно *есть*?*^[83]* Оказывается, что из этого «бытия» выводятся решительно все прочие категории, так что можно сказать, что если одно *есть*, то оно есть всё, т. е. оно всё из себя порождает.

с) Заметим, что полная аналогия с «неинным» Николая Кузанского была бы в том случае, если бы Платон говорил не об отрицании одного (как в гл. 24—27), но об отрицании *иного* и если бы при этом выводы делались для *одного*. Тогда была бы буквально та же логическая позиция: если иного нет, то что делается на основании этого с одним? Имея в виду, конечно, относительное отрицание иного (а не абсолютное, которое сняло бы всю проблему), мы должны были бы сказать, что если иного для данного одного *нет*, то это значит, что одно есть всё (или может быть им). Получилось бы *диалектическое отрицание отрицания*, т. е. *новое утверждение**^[84]*, но утверждение уже в оформленном, определенном виде. Эта диалектическая позиция не проведена Платоном в «Пармениде», но она, как мы увидим ниже, предусмотрена Проклом в его замечательном комментарии на Платоновского «Парменида».

Однако, и без этого ясно, что определенность одного возникает здесь только при условии преодоления инобытия этого одного, так как только инобытие (или «отрицание») создает границу для этого одного.

д) Чрезвычайно важно выдвинуть еще то обстоятельство, что «Парменид», строго говоря, *не стоит на точке зрения логики, но трактует ту сферу бытия,*

[82] В рукописи в предложении курсивов нет. — Е. Т.-Г.].

[83] В рукописи вопросительного знака нет. — Е. Т.-Г.].

[84] В рукописи в предложении курсивов нет. — Е. Т.-Г.].

которая предшествует всякой ее логической структуре. Понять и усвоить это обстоятельство чрезвычайно важно для усвоения характера античной диалектики в сравнении с ее новоевропейскими типами. В самом деле, диалектика Гегеля есть учение о логической структуре бытия; это есть*^[85]* учение о категориях, о понятиях, об идеях, не в том узком и специфическом смысле, как это понимается во второй части «Логики» (где дана «субъективная» логика), но в самом общем и логическом, поскольку вся философия Гегеля есть диалектика, а вся его диалектика есть дедукция категорий. В Платоновском «Пармениде» нет такой дедукции категорий, но, в сущности, устанавливается еще только самое основание*^[86]* для получения таких категорий. Отличить одно от иного еще не значит постигнуть логику, но это значит сделать ее возможной. Также и сделать те или иные выводы из полагания и отрицания *или из*^[87]* одного и иного как для них самих, в смысле взаимоопределения, так и для всего прочего, это еще не значит дать дедукцию категорий. Это значит только установить общую базу для такой дедукции; и эту базу уже нельзя назвать ни только логической, ни только онтологической. Различение свойственно и логическому и онтологическому<, > и потому оно предшествует и тому и другому. Если мы утверждаем, что одно для того, чтобы быть, должно отличаться от всего иного, то это утверждение не есть ни характеристика нашего суждения о бытии, ни характеристика самого бытия. Наоборот, самое противоположение*^[88]* бытия и суждения о нем есть только частный случай противоположения, или различения вообще. Значит, самое различение выше и различествующего бытия и отдельного суждения о нем.

Но отсюда вытекает то важное обстоятельство, что диалектический первопринцип Платоновского «Парменида» резко отличается от Гегелевской диалектики тем, что он не дается здесь как акт абсолютно-свободного самосознания. Гегель дедуцирует свои категории именно так, как, по его мнению, ставит их сам Мировой Дух. Гегель был нечужд даже такого сознания, что Мировой Дух именно в нем, в Гегеле, в его диалектике, или, по крайней мере, в его эпохе достигает абсолютно-свободного самосознания. Поэтому диалектика Гегеля и есть самосознание Гегелевского Абсолюта.

И — совсем другое у Платона. Здесь абсолютного самосознания не только нет в человеке, но его нет и вообще. То, что в настоящем смысле абсолютно, то как раз выше всякого самосознания, даже и абсолютного. Поэтому, делая дедукции из этого абсолюта, мы получаем не логику в собственном смысле, не диалектику в смысле Гегеля, но такие же абсолютные структуры, которые в своей глубине не есть ни просто бытийные, ни просто смысловые, но они лежат в основе и самой онтологии и самой логики.

[⁸⁵ В машинописи глагольной связки нет. — Е. Т.-Г.].

[⁸⁶ В рукописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

[⁸⁷ В машинописи союза и предлога нет. — Е. Т.-Г.].

[⁸⁸ В машинописи: противопоставление. — Е. Т.-Г.].

Отсюда такой странный и софистический характер диалектики Платона. Тут нет ничего странного, если мы вникнем в указанную особенность античного духа и признаем, что ему совершенно не была свойственна идея абсолютного самосознания, тем более — данного в человеке. Если же стоять на европейской точке зрения, т. е. признавать, что абсолютное самосознание дано человеческому субъекту и, следовательно, подчиняется его абстрактным, рациональным схемам, то Платоновский «Парменид» придется, действительно, оценить как море «темных софизмов». На самом же деле это не софизмы, а только незаинтересованность в рассудочных схемах, незаинтересованность в логике как науке, незаинтересованность в том, чтобы последнее основание бытия и знания понимать обязательно или как само бытие<,> или как само знание. Если говорить философски, то Платон называет его Единым. А если говорить конкретно-мифологическим языком, то мы назвали бы его Судьбой или чем-нибудь в роде Гесиодовского Хаоса, предшествующего и богам, и людям, и миру, и всякому бытию и знанию. Я бы сказал, что диалектика Гегеля есть логика логической структуры бытия, диалектика же Платона есть логика до-логического бытия (до<->логическое не значит алогическое, как и Единое не значит просто неразличимое, но ему нельзя приписать даже и этого признака неразличимости, поскольку всякий признак уже предполагает^[89]* различие).

Эти черты Платоновской диалектики получают более яркое и зрелое выражение в неоплатонизме⁷⁾[90].

§ 4. Аристотель

1. Аристотель — полная противоположность Платону в проблеме единства<.> Единое, одно для Аристотеля совсем не представляет собою отдельной и самостоятельной субстанции. Оно — только акциденция бытия, абстракция из бытия. Можно сказать, что если по Платону одно выше ума и эйдоса, то по Аристотелю оно — *умно и эйдетично*. Вместе же с эйдосом, или формой, оно характеризуется

[⁸⁹ В машинописи: определяет. — Е. Т.-Г.].

⁷⁾[⁹⁰] Все это, конечно, есть только намек на полную характеристику диалектики Платона, которая, несомненно, будет дана в нашей литературе, как только мы углубимся в анализ разных типов диалектики в прошлом. Начало типологического исследования платонизма положено мною в «Очерках ант<ичного> с<имволизма> и миф<ологии>». <С.> 609—671. Необходимо учитывать и всю *мифологическую* подпочву Платоновской диалектики. Не указывая старых работ, посоветую ознакомиться с рационалистически-критической трактовкой у L. Couturat, *De Platonis mythis*. Thèse. Paris, 1896, с психологической и метафизической (в смысле метафизики чувства) у J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, <L., 1905>, с романтической у W. Willi, *Versuch einer Grundlegung der Platonischen Mythologie*. Zür.—Lpz.—Berl., 1925 (собран весь главнейший текстуальный материал) и, наконец, с строго-трансценденталистской трактовкой у K. Reinhardt, *Platons Mythen*. Bonn, 1927. Ср. также 9 главу у P. Friedländer. *Platon. Eidos. Paideia. Dialogos*. Berl.—Lpz., 1928. * [Та же сноска (с иной редакцией первых 2-х предложений) была вычеркнута на листке-вкладыше. Эта редакция соответствует сноске 1 фрагмента № 1 работы, условно названной нами «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>». — Е. Т.-Г.].

и вообще всеми теми структурными формами, которые существенны для формы. Проблеме единства у Аристотеля я посвятил особое небольшое исследование⁸⁾ [91], в котором приведены и все основные тексты Аристотеля по данной проблеме. Там я указываю несколько типов построения этого понятия у Аристотеля и даю подробное сопоставление с Платоническим учением. Однако, в настоящее время, когда мы заняты не проблемой единства вообще, но только единством и качестве диалектического перво-принципа, упомянутое исследование может нами приниматься во внимание лишь в качестве фона для наших построений, но отнюдь не самостоятельно. Мы должны выделить, главным образом, вопрос о *субстанциальности* единства и об отношении его к бытию, минуя проблемы самой структуры единого. В средневековой философии, которой мы займемся в дальнейшем, аристотелевское учение об единстве будет так распространено и так глубоко усвоено, что без хорошего представления себе Аристотелевских текстов мы никак не сумеем разобраться в многочисленных, запутанных средневековых теориях. Поэтому и здесь приходится рекомендовать внимательно штудировать тексты, хотя бы на первое время те, которые приводятся у нас в приложении I* [92]*.

2. а) Анализируя самый главный такой текст, а именно *Metaph. X 1* (приложение Ia* [93]*), можно утверждать, что эта глава* [94]*, **изложенная у Аристотеля, как всегда, довольно дубовым и неудобопонятным языком, распадается довольно заметно на три части, отмеченные в моем переводе тремя параграфами. Первая часть трактует о четырех разных смыслах единого. Это различие, в общем довольно отчетливое, остается в дальнейшем без употребления. Оно отличается чисто описательным характером; и не видно, все ли возможные значения «единого» тут перечислены. Во второй части не очень ясным языком выражена важная мысль о двояком функционировании единого. Единое, говорит Аристотель, можно брать как таковое, само по себе, как мы берем, например<, > огонь, воду, землю и т. д. В таком случае единое будет то же, что *неделимое*. И можно брать его как *принцип*, подобно тому, как огонь, оставаясь физически огнем, может быть трактован как один из элементов, которые лежат в основе всех вещей. Тогда единое превращается в *меру*. Сначала оно было непрерывным и однородным в себе; тут же оно — условие однородности в других вещах. В третьем параграфе главы дается ряд частичных разъяснений. Итак, вот каково учение Аристотеля об едином: *единое есть недели-*

⁸⁾[91] Помещено в «Античн<ом> космосе и современ<ной> науке». М. 1927, <с.> 285—290.

[92] В машинописи: примечание 1. — *Е. Т.-Г.*

[93] В машинописи: примечание 1а. Перевод этого отрывка из «Метафизики» см. ранее в работе «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неином”>», Фрагмент № 2. — *Е. Т.-Г.*

[94] В рукописи далее: ...[стр. 13]...только усилится. Сохранилась рукописная вставка на листе большого формата с карандашной нумерацией страницы 13. Часть страницы (первые два абзаца) вычеркнута карандашом. Вставка является частью фрагмента № 2 работы, условно названной нами «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неином”>». Почерк ясный, явно доарестный. Фрагмент помечен нами двумя астерисками. — *Е. Т.-Г.*

мость вещи и условие ее измерения. Это понимание единого, в конечном счете, есть арифметическое и формально-логическое. Оно не оперирует с единым как с самостоятельной субстанцией, но подчиняет его — в описательном смысле — эйдосу и вообще форме вещи. Если мы теперь изучим следующую главу из *Metaph. X*, то наше впечатление от этого Аристотелевского понимания только усилится**.

б) Рассмотрение этой *Metaph. X 2* (перевод в приложении Ib) обнаруживает здесь три аргумента Аристотеля против субстанциальности единого. Во-первых*^[95]*, **единое есть *общее*, а ничто общее<,> по основному учению Аристотеля, не субстанциально. Субстанциально единичное. Во-вторых, единое разделяет судьбу сущего в том отношении, что оно всегда относится к чему-нибудь. Нет единого и сущего вообще, но *что-нибудь* единое и сущее — краски, звуки и прочее. В-третьих, «единое» как предикат ровно ничего не прибавляет к предмету, который оно определяет. «Человек» и «один человек» есть совершенно одно и то же.

Аристотелевское понимание единства есть классическая концепция *формальной логики и описательно-феноменологической установки*. Позднее мы увидим, как этим учением о несубстанциальности единого проникнута значительная часть всей средневековой философии. Ему противостоит диалектическая концепция платонизма, которая развита уже у Платона, систематизирована у Плотина и дана во всех деталях у Прокла. «Неинное» Николая Кузанского зародится в недрах именно платонизма и платонически, даже неоплатонически понимаемого аристотелизма.

3. Стоит обратить внимание и на природу фундаментального различия платонизма и аристотелизма вообще, хотя эта проблема и интересует нас только в связи с диалектическим перво-принципом. Этого различия я касался уже не раз<⁹⁾>^[96], но тут стоит тоже упомянуть о нем. Различие это — не в религии, не в метафизике и не в онтологии. Аристотель так же учит о несводимых на материю формах, как и Платон об идеях. Он так же учит об особом царстве идей, как и Платон, потому что его мировой Ум, изображенный им в XII книге «*Метафизики*»<,> мало чем отличается от Ума в Платоновских диалогах «*Тимей*», «*Политик*» и «*Филеб*». Обычно Платона излагают сверху, с идеей, а Аристотеля снизу, с мате-

^[95] В рукописи далее: ...[стр. 15]... что они и отделены и не отделены одновременно. Этот фрагмент помечен нами двумя астерисками. Сохранился лист большого формата, заполненный с двух сторон разными чернилами и разным почерком: фиолетовыми (почерк ясный) и после вычеркнутого параграфа «Плотин» синими (почерк менее четкий). Нумерация лишь на одной стороне — карандашом 15. Верхние два с половиной абзаца карандашом отчеркнуты (скобка), указывая на начало вставки. Начало вставки совпадает (до слов «неоплатонически понимаемого аристотелизма») с финалом главки об Аристотеле из Фрагмента № 2 работы, условно названной нами «<Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>»; во Фрагменте № 2 этой работы дан и перевод этого отрывка из аристотелевской «*Метафизики*». Рукописный текст обрывается на последних словах параграфа: чтобы говорить, что они и. — *Е. Т.-Г.*]

<⁹⁾>^[96] Главным образом, в «*Античн<ом> Косм<осе> и современной науке*>», < с. > 393—398 и в специальной работе «*Критика платонизма у Аристотеля*», М. 1929, <с.> 90—110.

рии, и — думают, что Платон не доходил до материи, а Аристотель <—> до идей. И то, и другое, т. е. и идеальное и реальное<,> одинаково представлены и у Платона, и у Аристотеля; и даны они как в своем абсолютном различии (тут оба они — настоящие идеалисты), так и в своем тождестве (тут оба философа — настоящие материалисты).

Подлинное же расхождение Платона и Аристотеля заключается в том, что первый — *диалектик*, второй же — представитель *формальной логики*. Для Платона всякая вещь содержит в себе и идею, и материю; для Аристотеля же<,> хотя всякая вещь и содержит в себе форму и материю, но все же он считает, что форма не есть свое собственное отдельное идеальное бытие. Если форма, взятая в чистом виде, ничто, то, казалось бы, что ничто в соединении с материей не должно было бы давать вещи. Диалектика признает одинаково и существование формы и существование материи, считая, однако, что реальная действительность есть ни то, ни другое, а полное их слияние и синтез. Аристотель же, хотя сам же он учит об этом слиянии, не может понять, как это форма может существовать «отдельно», т. е. не понимает, как могут отождествиться два столь различных вида бытия. Это — недостаток именно *диалектики*, взамен чего тут действует и бессознательно и в виде сознательных положений формальная логика.

Таким образом, в вопросе об единстве Аристотель не то чтобы наголо отрицал самое бытие единства. В сущности<,> он его вполне признает как таковое. Но он не понимает<,> как до-эйдетическое одно синтезируется с эйдосом<,> и думает, что всякое одно надо искать в недрах самого же эйдоса, подобно тому<,> как та же формальная логика заставляла его утверждать, что сущности не отделимы от того, чего сущностью они являются (этого Платон не отрицал)<,> вместо того, чтобы говорить, что они и отделены и не отделены одновременно**.

§ 5. Неоплатонизм

1. а) Первым систематизатором неоплатонического учения является Плотин (204—270 хр<истианской> э<ры>). Он систематизирует*^[97]* **обще-платоническую диалектику в форме учения о трех ипостасях: Единое, Ум, Душа (Космос и все, что в нем, есть изложение логосов Ума через Душу). Учение об едином дано в чрезвычайно богатой и углубленной форме. Основа остается чисто Платоновская: единое «выше сущности» и превращается во многое путем изведения из себя своего инобытия. Плотину принадлежат замечательные формулировки в этой проблеме, и он посвятил этому лучшие страницы своих удивительных сочинений. Есть у него и специальная критика Аристотеля по вопросу о субстанциальности единого^[98].

[97] В рукописи далее: ... [стр. 9—10]. ... великолепные страницы. Весь фрагмент, помеченный нами двумя астерисками, является вставкой из работы «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О неиниом”». Здесь текст дается по машинописи. — Е. Т.-Г.].

[98] Некоторое представление о проблеме единого в период между Аристотелем и Плотинином можно получить хотя бы из книги П. П. Блонского. *Философия Плотина*. М. 1918.

Для более краткого изучения вопроса о едином у Плотина я рекомендовал бы места V 2^[99], VI 7, 13^[100]; III 8, 10^[101] и два трактата VI 7 и VI 9^[102]. Кратчайшее резюме этого учения содержится в III 9, 3: «Как у единого [образуется] множество? Тем, что [единое] *везде*, ибо нет [нигде ни одной точки], где бы его не было. Оно, значит, все пополняет. [Этим], стало быть, [и дано уже] множественное, или, лучше [сказать, зато] уже *все*. В самом деле, если только оно везде существует, то оно и было [этим] всем. Однако, так как оно [еще кроме того] и *нигде* не существует, то, с одной стороны, возникает все через него, так как оно везде, а, с другой [возникает все через него как] различное с ним, так как само оно — *нигде*. Но почему же оно не только везде, но опять, сверх того, еще и *нигде*? Это потому, что единое должно быть [по смыслу] раньше всего. Оно должно все наполнять и все создавать и не быть всем тем, что оно создает».

b) Существенным дополнением к Платоновским построениям является у Плотина трактование едино<го> с точки зрения *интеллигенции*. В то время как у Платона в его знаменитом месте из «Государства» Благо (— платоническое единое) трактуется просто как тождество всего мыслящего и мыслимого (т. е. как логическое тождество)<.> у Плотина подробно разработан вопрос как раз об интеллигентном, т. е. самосознающем, самочувствующем, тождестве всего мыслимого и мыслящего. В самом деле, раз мыслимое и мыслящее *тождественны*, то тождество это уже не может быть просто мыслимым или просто мыслящим, ибо оно тогда но было бы тождеством мыслимого и мыслящего. Следовательно, с диалектической необходимостью вытекает интеллигентный коррелят платонического единого в виде *экстаза*, а именно *умного* экстаза, так как только здесь мы получаем такое самосознание, которое «выше» всех отдельных знаний кого бы то ни было и о чем бы то ни было. Плотин посвятил обрисовке этого учения великолепные страницы**.

2) а) Из огромного количества текстов Плотина об едином обратим, прежде всего, внимание на те из них, где подчеркивается, что единое есть именно перво-принцип и *потенция* всего сущего. В чисто логической обработке учения об едином Плотин не пошел дальше Платона, так что его аргументация о чистом, абсолютном единстве и об единстве относительном — не глубже и убедительнее Платоновской (если только она вообще может быть глубже и убедительнее). Но Плотин все же гораздо *богаче* в этом отношении потому, что он наделяет свое

[⁹⁹] Переведен у <Г. В.> Малеванского <Избранные трактаты Плотина / Под. ред. Г. В. Малеванского // Вера и разум. Отдел философии. Харьков, 1898> и <П. П.>Блонского («Фил<ософия> Плот<ина>»).

[¹⁰⁰] Перев<од> и консп<ект> у метя в «Ант<ичном> Ко<смосе и современной науке>» <, с.> 292—295.

[¹⁰¹] Перевод в приложении II. [Речь идет о разделе «Примечания и дополнения» в лосевской книге «Античный космос и современная наука», где в примечаниях к главе II дан перевод Плотина III 8, 10; см. указ. изд. 1927 г. с. 300—301. — Е. Т.-Г.].

[¹⁰²] Перев<од> у Малеванского.

единое массой всяких свойств и не только узко-диалектических. К числу таких свойств принадлежит то, что Платиновское единое, вмещающая в себя всё логическое и алогическое, вмещает тем самым и все бесконечные*^[103]* формы становлений. Оно потому всегда есть потенция, которая выше ума и несоизмерима с ним, но которая именно *порождает* из себя ум, душу и тело, есть перво-принцип всех возможных становлений. Эта апофатическая потенциальность, теоретически вполне наличная, конечно, и у Платона, дана у Плотина с особой силой, почему я особенно рекомендовал бы вникнуть в III 8, 10—11, даваемые мною в переводе в приложении II. Единое как потенция, как перво-исток бесконечных эманаций, это та идея, которая нам весьма пригодится для понимания многих явлений из средневековой философии и из Николая Кузанского.

с) Так же богаче у Плотина характеристика *интеллигентной* стороны Единого. Если у Платона она только едва намечена, то у Плотина этому посвящены целые трактаты. Значение последних для Средневековья — огромно. Не вдаваясь в подробности*^[104]*, **я только позволю себе дать резюме отдельных глав трактата VI 9 из «Энеад» Плотина, занимающего в этой проблеме основное место.

VI 9, 1. Все вещи существуют только благодаря единству и приобщению к нему, хотя сами они не суть единство, ни в смысле души, ни тела<, > ни прочее.

VI 9, 2. Единое ни в коем случае не тождественно с сущностью, с бытием, с умом, ибо все это — множественно.

VI 9, 3. Познать Единое можно<, > только самому ставши единым, выше ума и сущности и всякого образа.

VI 9, 4. Нельзя достигнуть общения с ним ни через науку, ни через красоту, но только через его «парусию» (присутствие) в нас. Чистое и полное единство не содержит в себе никакого инобытия. Нужен определенный путь к нему.

VI 9, 5. Мир не держится одними вещественными причинами, но Душой и Умом; и в этом его единство. В Уме идеи тождественны и различны. Единое же выше Ума. Оно не есть предикат чего-нибудь иного, не есть единица как начало ряда. Оно — совершеннейшая сила, потенция.

VI 9, 6. Единое ни в чем не находится, ни в делимом, ни в неделимом. Беспредельно оно не по величине, но по потенции. Оно самодовлеет и ни в чем не нуждается. Ему не свойственно ни мышление, ни движение.

^[103] В машинописи: бесчисленные. Под упоминающимся далее «приложением II» скорее всего имеется в виду перевод Плотина III 8, 10 в разделе «Примечания и дополнения» в книге 1927 г. «Античный космос и современная наука» (с. 300—301), но не исключено, что к работе существовало действительно неизвестное нам и недошедшее «приложение II». — *Е. Т.-Г.*]

^[104] В рукописи далее: ...[стр. 18—19].... подобие Божие. Вставка, помеченная нами двумя астерисками, сохранилась на листах большого формата, имеющих карандашную нумерацию 18—19. Почерк очень ясный, явно доарестный. Текст вставки совпадает с финалом фрагмента № 2 текста, условно нами озаглавленного «Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”>». — *Е. Т.-Г.*]

VI 9, 7. Ум зрит Бога только тогда, когда он отрешен от всего внешнего и лишен всякого образа. Бог везде, но не в определенном месте. Сын возвращается к отцу.

VI 9, 8. Душа движется вокруг Единого — в круге. Истинный смысл этого символа. Не оно вокруг нас, но мы — вокруг него. Символ хора, внимательно следующего за корифеем.

VI 9, 9. Единое ни от чего не удаляется. Им мы дышим, бесстрастно обращаясь в чистую мысль. Оно — начало и конец души. Ниспадая мы теряем крылья; и душа наша из Афродиты небесной становится Афродитой всенародной. Образ чистой девушки и гетеры, хотя и возвращающейся к своему отцу. Душа пламенеет и видит себя как свет чистый, тонкий, легкий.

VI 9, 10. Созерцание Бога, осуществляющееся в отсутствии страстей, есть полное слияние созерцателя с созерцаемым, как два концентрических круга совпадают в одном центре.

VI 9, 11. Это состояние, в котором нет различия, ни в себе, ни с другим, есть полный экстаз и опрошение, подобно тому, как это бывает у прорицателей и иерофантов. Тут душа не превращается просто в ничто, но есть подобие Божие**.

3. У Плотина понятие Единого*^[105]* **достигло вполне определенного места в обще-диалектической системе. Оно не только тут разъяснено само по себе, но оно очень ясно локализовано среди диалектических категорий вообще. Само собой разумеется, что дальнейшая эволюция этого принципа привела уже к детализации его внутреннего строения. При чтении самого Плотина часто испытывается потребность произвести дифференциацию этого понятия. Так, например, он доказывает, что *раньше* Ума, но *позже* Единого. Единое есть абсолютная неразличимость, и потому оно ни с какой стороны не может быть числом, которое есть абсолютная раздельность и различие. С другой стороны, Ум, по Плотину, есть полнота эйдетической и <сущностной> качественности, в то время как число формально и бескачественно. Плотин помещает число между Единым и Умом, на что, собственно говоря, у него нет ровно никакого права<, > поскольку им установлены только пути ипостаси^[106]. По-видимому<, > подобные содержания и привели Ямвлиха к разделению в обще-платоническом Едином *двух* моментов, одного, который действительно выражает полную и абсолютную немыслимость и вымысленность, другую — как начало диалектического ряда и переход в множественность. Это различие было неизбежно, и к нему необходимо должна была прийти платоническая философия**.

4. Но прежде чем перейти к дальнейшему, бросим общий взгляд на интересующую нас проблему у Плотина, так как мы уже отметили выше, что в неоплатонизме обще-античные черты диалектики и диалектики платонической даны с наибольшей яркостью и выпуклостью.

[¹⁰⁵ В рукописи далее: ...[стр. 11].... платоническая философия. Весь фрагмент, помеченный нами двумя астерисками, является вставкой из работы «Исторический контекст трактата Николая Кузанского “О неинном”». Здесь текст дается по машинописи. — Е. Т.-Г.]

[¹⁰⁶] О таком положении дела у Плотина см. у меня в «Диал<ектике> числа у Плотина».

а) Во-первых, на Плотине гораздо больше, чем на Платоне, видно, что диалектический перво-принцип не есть ни только бытийственный, ни только логический. Во все времена было обычаем понимать неоплатонические эманации Единого чисто натуралистически. В Европе их всегда понимали как какие-то физические истечения, не видя в этом ровно никакого диалектического процесса. Это представление, цепко держащееся до сих пор в просветительских кругах, не выдерживает ровно никакой критики¹⁵⁾[¹⁰⁷] и должно быть оставлено. Однако, опасно удариться и в противоположную крайность, понимая эманации исключительно как движение логических категорий. Ни то, ни другое совершенно не свойственно Плотину, хотя отдельные черты того и другого можно найти в большом количестве.

Вся суть в том-то и заключается, что и Единое, и Ум, и Душа, по Плотину, суть только *тождество* бытия и сознания, бытия и смысла, онтологии и логики. У Гегеля логика тоже онтологическая. Но она — *сначала* логика, т. е. дедукция категорий, а уже *потом* оказывается, что никакого другого бытия вообще нет и что это движение категорий и есть само бытие, сама жизнь Мирового Духа. У Плотина нет ни этого «сначала», ни этого «потом». Его бытие глубже самого противопоставления бытия и сознания; потому он и не называет его бытием. Оно не имеет никаких предикатов, и его нельзя назвать никак. Даже и единым его, собственно говоря, нельзя назвать, так как всякая малейшая предикация уже таит в себе все прочие категории, какие только возможны. Но не только Единое есть тождество бытия и сознания. Ум тоже есть это тождество, хотя тут оно тождество *различного*. Раз Ум мыслит сам себя, его мышление есть его самоотождествление. Он сам для себя и субъект и объект. Также и Душа — третья Платинова ипостась — есть опять-таки тождество бытия и сознания, но тождество *становящееся*. Я сказал бы, что и Космос, результат осуществления Ума и Души, или мировое тело, тоже есть это тождество, но данное по типу *ставшего*. И т. д., и т. д. Словом, всегда и всюду Плотин утверждает существование тождества бытия и сознания, и вопрос только в характере этого тождества, в его *тине*. Но самое основание этой тождественности есть Единое: в нем это тождество дано с бесконечной степенью точности и чистоты.

Зависит это, конечно, от того, что античность не вкусила абсолютизации человеческого субъекта и не имеет опыта такого бытия, которое не было бы сознанием, или такого сознания, которое не было бы бытием. Поэтому Плотину и чужда теория абсолютного *сознания* или самосознания. То, что для него абсолютно, выше сознания и выше всякого самосознания.

¹⁵⁾[¹⁰⁷] На выдвигании в неоплатонизме диалектики вместо натурализма построены все мои исследования (легче всего это можно проследить на «Диалектике числа у Плотина». М. 1928, где диалектика везде выдвигается на первый план<). Борется против стоического натурализма и П. П. Блонский, *Философия Плотина*, М. 1918 (во мн<огих> местах), хотя недостаточно. Ярко эту мысль провел еще до меня и Блонского Н. F. Müller, *Plotin. Studien. I. Ist die Metaphysik d<er> Plotinos ein Emanationssystem<? In:>. Hermes.1913, <Bd. 48. Hf. 3. S.> 408—425. [В рукописи сноска отсутствует, она дана на отдельном листке. — E. T.-Г.]*

б) Во-вторых, эманационную жизнь Единого, которая не есть ни бытие, ни сознание, можно было бы описать как *мифическую*, понимая под мифом существенное, онтологическое тождество бытия и сознания, когда всё бытие есть в основе то или иное сознание (не по своему случайному признаку, но в своей последней субстанции) и когда всё сознание есть бытие (точно так же). Но я боюсь, что со словом «миф» связано слишком много просветительских предрассудков; и мне, пожалуй, не удастся убедить своих читателей в правомерности такой терминологии. Поэтому, оставивши упоминание о мифе, продолжим уточнение формулы Платина диалектического перво-принципа.

Итак, оно то, где сливаются все противоположности <—> и бытийственные и сознательные <—> и все взаимные противоположности бытия и сознания. Как же действует этот перво-принцип? На Плотине — опять-таки гораздо ярче Платона — замечательно ясно выражен тот *субординационизм* античной диалектики, о котором мы уже имели случай упомянуть и который связан с исходной абсолютизацией живого тела. Мы видели, что при такой исходной интуиции приходится несовершенства мира выводить из самого абсолюта. Тогда получается, что абсолютом, начиная действовать, обязательно создает такие виды бытия, которые хуже один*^[108]* другого. Так и у Плотина: Ум хуже Единого, Душа хуже Ума, Космос хуже Души, отдельные тела и души внутри Космоса хуже самого Космоса, и, наконец, неодушевленная материя — хуже всего. При этом все эти виды бытия эмануруют из Единого, и все они в своей последней целостности и есть оно само.

Нетрудно заметить, что такая субординация отнюдь не есть существенное свойство диалектики вообще. Например, византийская диалектика, давая учение о троичности лиц*^[109]* божества, как раз исключает тут всякую субординацию, выдвигание и субординации были*^[110]* как раз признаком ереси (например, арианства, учившего о том, что второе лицо пресвят<ой> Троицы есть тварь). Неоплатонизм же весь стоит на этой субординации. И потому его перво-принцип есть не просто тождество бытия и сознания, но это такое тождество, которое в одной неделимой точке, в одном неделимом мгновении содержит все бесконечные судьбы всяких возможных несовершенств мира. Единое Плотина, будучи формально-диалектически выше всякого космоса, по своему опытному содержанию *космично*, поскольку и вся античность исходит из интуиции космоса (и всякого бытия) как живого и одушевленного тела (а не из интуиции абсолютной личности).

с) Наконец, в-третьих, нельзя не отметить определенно *безличного, холодного, совершенно вне-исторического характера Платина перво-принципа**^[111]*. Это — царство астрономии, а не истории; и это — царство природы, но не человека. Единое есть такой свет, который есть и тьма, и такая тьма, которая есть и свет, — тут

^[108] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

^[109] В машинописи ошибочно: лишь о порочности. — Е. Т.-Г.].

^[110] В рукописи: было. — Е. Т.-Г.].

^[111] В рукописи последние два слова не откурсивлены. — Е. Т.-Г.].

что-то нечеловеческое, выше-человеческое. Порождение Единого — Ум и Душа — также безличны, нечеловечны. Это — холодно-прекрасный, невозмутимо-космический Ум, и такая же — Душа. А вырастающий из них Космос — пластичен, скульптурен, вечно движущийся на одном и том же месте, Космос, в котором нет истории, в котором, в сущности, ничего никогда не происходит, в котором — вечное повторение одного и того же.

Этот характер Платинова диалектического перво-принципа надо хорошо ощущать потому, что и в Византии, и у арабов, и в Каббале, и у Мейстера Экарта, и у Николая Кузанского мы тоже найдем формально сходный перво-принцип; и нам нельзя будет не смешать все эти перво-принципы в одну кучу, если мы не уловим спецификаума, прежде всего, неоплатонического перво-принципа. Возьмем ареопагитики. Там тоже и абсолютный апофатизм (пожалуй, даже сильнее, чем у Плотина), и учение о Свете, который есть Мрак, и учение об экстазе, о символе, об эманации. Близорукие протестанты всегда на этом останавливались, поучали нас о проклизмах Дионисия Ареопагита. На деле же только полное отсутствие чувства исторического стиля может отождествлять такие несоизмеримые*^{[112]*} между собою системы, как неоплатонизм и ареопагитики. И это потому, что неоплатонизм *космичен* и *пантеистичен*, ареопагитики же исходят из опыта абсолютной Личности*^{[113]*}, откуда вытекает и то, что хотя это и апофатизм, но это в то же время абсолютной персонализм, и что хотя это и*^{[114]*} эманатизм, но тут нет никакой субординации, и что хотя это и символизм, но тут нет никакого космизма и пантеизма.

Таковыми беглыми чертами можно было бы характеризовать диалектический перво-принцип Плотина.

5. а) Уже было указано выше, что Плотин <—> только первая систематизация неоплатонизма и что дальнейшая его история внесла в него много существенных деталей. Некоторые детали предчувствует и сам Плотин, хотя еще и не формулирует их в виде точных терминов. Так, в VI 6, 9, рассуждая о том, число ли предшествует сущности или сущность числу, он приходит к выводу, что именно число есть принцип всякого различия и всякой сущности и что, таким образом, оно выше сущности, хотя в то же время — основное учение Плотина, что Единое не имеет ничего общего ни с каким числом. Таким образом, число оказывается *между**^{[115]*} Единым и Умом и есть, стало быть, какая-то модификация единства. Тем не менее вопрос этот не получает у Плотина окончательного решения^{16)[116]}.

б) Разделение Единого, по-видимому, впервые закрепляет *Ямвлих* (IV в. хр<истианской> э<ры>), о котором Дамаский^{17)[117]} говорит, что он различил

^[112] В машинописи: неизмеримые. — Е. Т.-Г.].

^[113] В машинописи ошибочно со строчной буквы. — Е. Т.-Г.].

^[114] В машинописи: их. — Е. Т.-Г.].

^[115] В машинописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

^{16)[116]} VI 6, 9 переведена и комментирована мною в «Диалектике числа у Плотина». М. 1928.

^{17)[117]} *Damasc. Pr. pr. <De primis principiis> § 43* (в самом начале).

«совершенно неизрекаемое*^[118]* начало», чему нельзя приписать даже Платоновских предикатов единства и благодати, и такое единое, которое можно назвать и единым и благом и которое только порождает из себя ум, умный космос и прочее. Эту детализацию продолжает Прокл (410—485), являющийся вообще самым крупным философом неоплатонизма. Именно, подчиняя каждую Плотинину ипостась триадическому делению, он намечает триаду и в*^[119]* первое начало, отличая эту триаду от абсолютно неисчерпаемого первоединства. Другими словами, производя вместе с Ямвлихом деление первой ипостаси на два момента, он, кроме того, делит второй из них еще на три. Эти три момента суть: предел*^[120]*, беспредельное, число (конечно, вслед за такой же трихотомией в Платоновском «Филебе»). Числа, или единицы, «генады»*^[121]* (по другой терминологии Прокла) — выше сущности, как и вся сфера единого, и потому оно — «пресущественные единицы». Об их диалектическом строении сомневаться не приходится, так как сознательная диалектическая триада проведена здесь уже у Платона^[122]. На этих «единицах» строится основное учение Прокла о *богах*, представляющее собою окончательную диалектическую обработку греческой мифологии, к чему уже не раз приходила предыдущая античная философия^[123]. В Прокле античная диалектика доходит до своей последней зрелости; и так как она всегда шла у греков логическим повествованием не о понятиях, но о том, что не есть ни понятия, ни бытие, а лежит в основе и того и другого, а основа же всякого бытия для грека есть миф, то вполне естественно, что мифология — и начало, рождающее лоно античной диалектики<,> и ее почва*^[124]*, ее последнее логически-полное завершение.

с)*^[125]* Но мы не можем углубляться во все эти проблемы, могущие быть для нас только фоном. Самое же главное, это — учение о диалектическом перво-принципе. Что о нем можно сказать по Проклу подробнее?¹⁸⁾^[126]

^[118] В машинописи: неисчерпаемое. — Е. Т.-Г.].

^[119] В машинописи предлог пропущен. — Е. Т.-Г.].

^[120] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

^[121] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

^[122] Ср. об этом в «Очерках античн<ого> симв<олизма> и миф<ологии>». <Т.> I, <с.> 542 слл.

^[123] Учение Прокла о *богах-числах* (с текстами) — «Диал<ектика> числа у Плотина», <с.> 108—144.

^[124] В машинописи: почву. — Е. Т.-Г.].

^[125] Здесь начинается второй тетрадный блок (рукописный фрагмент), который мы рассматриваем как продолжение текста. — Е. Т.-Г.].

¹⁸⁾^[126] О познании Единого у Прокла см. мои переводы из Inst<itutio> theol<ogica> I—II в «Ант<ичном> Косм<осе и современной науке>» <с.> 55—59, 282—283, 315—316, 316—317, и §§ 12—17 в «Диал<ектике> числа у Плот<ина>», <с.> 135—139. Кроме того, основными местами являются II книга «In Plat<onis> theol<ogiam>», V—VI кн<иги> комментария на «Парменида». О своем едином Прокл утверждает на каждом шагу, так что сделать обзор всех текстов — немислимо. Комм<ентарии> на «Парменида» напечатаны в Кузеновском собрании: Procli <philosophi platonici> opera inedita, ed. V. Cousin. 1864². Об In Plat<onis> theol<ogiam> см. в прим<ечании> 20.

Он, прежде всего, рассматривается у Прокла в плоскости Платоновского «Парменида», как это свидетельствует его комментарий на «Парменида». Однако, на этой плоскости Прокл приводит множество существеннейших деталей, излагать которые очень трудно, так как весь этот огромный материал еще никем как следует не изучался и не излагался. Я укажу на V 105, где рассмотрена структура диалектического исследования вообще и тем самым дается провизорный план Платоновского «Парменида», хотя выстраиваемые здесь 24 «гипотезы» в применении к «Пармениду» сведены в V дальнейшем к восьми. Эти «гипотезы» интересны как раз в сравнении с понятием «неиного» у Николая Кузанского. А именно, тут имеется в виду, как и в «Пармениде», прежде всего, две основные «гипотезы»: «если что-нибудь есть» и «если чего-нибудь нет». Но при каждой такой «гипотезе» делаются выводы 1. Из него для него, 2. Из него для иного, 3. Из иного для иного и из иного для него. Значит, всего 8 «гипотез». А так как в каждой «гипотезе» можно говорить о выводе в положительном смысле, от отсутствии вывода и о том, что совмещает в себе и вывод, то всего получается 24 основных пункта, на которые распадается всякое диалектическое исследование¹⁹⁾[127].

Сравнивая с фактическим материалом «Парменида»<, > мы сразу же констатируем, что по сравнению с этой схемой в нем не хватает в каждой из двух основных «гипотез» 1. Выводов из иного для иного и 2. Выводов из иного для одного. «Парменид» ставит условие «если одно есть» или «если одного нет», и — делает заключение, что же отсюда вытекает для самого одного и для его иного. Но он не ставит вопросов о том, что получается при этих условиях *из иного* — как для самого иного, так и для одного. Ясно, что если бы Платон или Прокл провели эти две позиции фактически, то тут была бы полная аналогия с «неиным». Именно, стоит только поставить проблему полностью: если иного нет, то что вытекает из иного для одного? — чтобы это стало почти буквальным повторением основной проблемы трактата «De non aliud». Имеется нечто. Затем оно отрицается. Потом его отрицание снова отрицается. Спрашивается: что же тогда делается с одним? Это — основной вопрос и в «De non aliud» и для последней (из четырех) диалектической позиции в каждой из двух основных в обще-диалектической схеме Прокла.

Однако, хотя эта позиция и не проведена в виде фактической диалектики ни у Платона, ни у Прокла, все же ее содержание совершенно ясно. А именно, если одного *нет*, то из отрицания его отрицания вытекает, что оно есть всё, так же, как и в фактически проделанной у Платона диалектике если одного *нет*, то из его относительного отрицания следует, что оно есть всё. Если бы Платон дал эту дедукцию, то он не остановился бы на вопросе, в чем же разница между этими двумя выводами, что одно есть всё. Ведь так же не поставил он этого вопроса и ни в одном из своих собственных случаев. Например, если он из относительного полагания одного вывел, что оно есть всё (гл. 22), то тот же самый вывод получился у него и

¹⁹⁾[127] В виде таблицы это рассуждение Прокла представлено в «Античн<ом> Косм<осе и современной науке>», <с.> 278.

из относительного полагания одного (гл. 24). Это — очень тонкое обстоятельство, которое, кажется, не отмечалось в литературе. А для нас оно очень важно. *Все эти нюансы диалектической мысли отсутствуют* и у Платона и у Прокла потому, что *ни там, ни здесь именно нет чистой логики*, нет внимания к жизни понятий как таковых. Поэтому все «гипотезы» приводят здесь только к одной из двух возможностей: или все категории выводятся и предцируются о чем-нибудь<, > или они не выводимы и не предцируемы о данном бытии. Никаких других оттенков мысли в «Пармениде» Платона не дано. И — совсем другая картина у Николая Кузанского, у которого отрицание отрицания (*non aliud*) трактовано как *определение* и *суждение*, а не просто выведение тех же самых категорий, что и из полагания отрицания. Если бы античная диалектика стояла на такой позиции, то логика абсолюта была бы действительно логикой понятия, суждения, умозаключения и прочее, т. е. логикой бытия *логического*, как это есть в принципе уже у Николая Кузанского. Античная диалектика, однако, не такова. И на Прокле это яснее, чем на всяком другом античном мыслителе.

d) Далее, если на Платоне можно еще сомневаться в роли мифологии для диалектики и если Плотин только еще начинает настоящую диалектику мифа (например, в трактате об Эроте, III 5), то Прокл, это, — прежде всего, диалектика мифа. Огромный труд «*In Platonis Theologiam*» посвящен специально этому, не говоря о множестве аналогичных текстов в других его сочинениях. Но по характеру появляющихся в результате диалектической дедукции богов мы можем судить и о характере диалектического перво-принципа. Мы здесь воочию убеждаемся в том, что этот перво-принцип таит в себе *субординационное* начало, что его апофатизм не может удержать его на абсолютной высоте, где его диалектика завершалась бы без всякого перехода в подчиненное инобытие (как это мы найдем в ареопагитиках). Кроме того, античные боги безличны и холодны, достаточно космичны и природны, чтобы это здесь доказывать. А ведь такой их характер указывает и на безлично-космическую природу самого перво-принципа.

С мифической сущностью Единого по Проклу лучше всего познакомиться по II книге «*In Platonis Theologiam*»²⁰⁾[128]. Здесь, после общего рассуждения о сверхсущном принципе (в гл. 1), мы находим очень отчетливые рассуждения об отсутствии в нем все<го> телесного и бестелесного (гл. 2), о «неназываемой сущности» (гл. 3), о превышении ума (гл. 4, с толкованием соответствующих текстов из Plat. Soph<ista>, R<es> P<ublica>, Phil<ebus>, Parm<enides>), о подходах к Единому «по аналогии» и «путем отрицания» (гл. 5), о Платоновских именах для этого неизрекаемого принципа (гл. 6), аналогии с солнцем у Plat. R<es> P<ublica> (гл. 7), о «первом царе» в Платоновских письмах (гл. 8), о трех способах представления перво-принципа (гл. 9), о первой «гипотезе» «Парменида» в связи с методом отрицания (гл. 10), о восхождении к созерцанию через отрицание (гл. 11) и воспевание Единого (гл. 12).

²⁰⁾[128] Procli In Plat<onis> theol<ogiam>, ed. <Aem.> Portus. Hamb<urg>. 1618, p.p. 73—114.

Заметим, что в гл<аве> 9 (р.р. 103) три типа представления Единого трактуются в виде диалектической триады: чистота, причина, источник красоты. Это, пожалуй, дает не очень много для характеристики перво-принципа, но зато определенно указывает на постоянную тенденцию Прокла вносить диалектическую структуру в самое Единое, отделяя при этом неизрекаемую стихию в особую область, предшествующую всякому различению и всякой структуре.

е) Что же касается логической отчетливости понятия Единого, то с наибольшей силой она дана у Прокла в его основном компендиуме²¹⁾[¹²⁹]. В § 1 этого замечательного сочинения доказывается, что всякое множество обязательно причастно единству. Если множество не содержит в себе единства, то и само оно не едино, не целое, а каждый его элемент не есть что-нибудь единое и целое. Если же каждый элемент множества не есть что-нибудь одно, но в свою очередь состоит из некоего множества, то это значит, что данное множество рассыпается на бесконечность частей, не имеющих одна к другой* [¹³⁰]* никакого отношения. В § 2 доказывается, на основании этого, что всякое множество не есть само одно, одно-в-себе, но оно есть и одно и не-одно, поскольку содержит в себе еще и инобытие одного. Требуется, следовательно, чтобы существовало одно-в-себе. В § 4 резко противопоставляется «объединенное» и «единое само по себе», причем с неопровержимой ясностью и простотой устанавливается: «Если единое тождественно с объединенным, то получается бесформенное множество». После этого ясным делается и утверждение § 5, что всякое множество вторично в сравнении с единым самим по себе.

В этих §§ Inst<itutio> theol<ogica> даны замечательные формулы для всей античной диалектики одного. Они сводятся к одной: или единое, одно есть особая субстанция, отделенная от самой вещи (а стало быть, и всех вещей, всего мира) или нет никакой вещи (никакого космоса), потому что в последнем случае нет одного и ни в какой части вещи, как бы эта часть ни была мала. Но не нужно иметь в виду обязательно вещи. Вообще все различаемое (а стало быть, и все понятия и просто всякие виды смысла вообще) или есть действительно различаемое, — тогда существует неразличимое одно, причастием к которому только и держится всякое множество, — или оно совсем не различимо в себе, — тогда нет и никакого самостоятельного неразличимого одного. Но последняя альтернатива немыслима, так как всякое здравое рассуждение предполагает, что бытие и жизнь различимы и есть всегда те или иные отдельные единства.

Другим аспектом античной характеристики перво-принципа является толкование его как *блага*. Нечего и говорить о том, насколько мещанская Европа опошילה все подобные антично-средневековые учения и какой вложила в них низ-

²¹⁾[¹²⁹] Procli Inst<itutio> theol<ogica>, ed. <Fr.> Creuzer. Francof<urtum> ad M<oenum>. 1822 (перепечатывалась в Дидотовских <Plotini Enneades...>, ed. F. Creuzer. P.: Didot, 1855. — О. Б.) изданиях Плотина).

[¹³⁰ В рукописи описка: один к другому. — Е. Т.-Г.].

ко-сентиментальный и тошнотворно-моралистический смысл. Уже было указано выше (*)^[131]*, как надо понимать эти термины «благо» и «благость» в античной диалектике. В применении к Проклу диалектика блага особенно должна пониматься своеобразно-антично, поскольку у него это не только случайное (более или менее) суждение, как у Платона²²⁾^[132]<, > и даже не просто общая концепция, как у Плотина, но чрезвычайно тщательно разработанная широкая теория.

Если воспользоваться материалами все того же основного философского компендиума, то в § 8 выставлена та простая мысль, что все стремится к чему-нибудь и что поэтому это последнее не может быть тем, что именно стремится. Или все стремится к чему-нибудь, — тогда благо существует как чистое благо, как благо-в-себе, находящееся за пределами бытия стремящегося, — или такого блага не существует, — тогда ничто никуда и не стремится, никакая вещь к своему индивидуальному благу, ни все бытие к своему общему благу. В § 9 доказывается, что такое благо-в-себе уже не может иметь благо от чего-нибудь иного, но только от себя же самого. Поэтому самодовлеющее превосходнее ущербного, и превосходное всего такое самодовлеющее, которое уже ни к чему не стремится, ибо всё совмещает в себе. В § 10 читаем, что благо не только есть высшее самодовление и наполнение, но оно настолько ни в чем не нуждается, что ему не нужно даже это самодовление и наполнение (как и единое, когда оно берется в смысле перво-принципа, настолько едино, что уже не содержит в себе никакого признака, отличного от себя самого, т. е. не содержит в себе и самого единства).

В § 11 развивается мысль, что единое и благо есть не только предмет стремления, но и *активная* причина всего существующего. В самом деле, говорит Прокл, поскольку каждая вещь имеет причину и поскольку только причинное объяснение и может быть научным, то каждая вещь либо не имеет никакой причины, либо имеет ее в другой вещи, причем в последнем случае либо вещи в смысле причины вращаются в круге<, > либо причинный ряд уходит в бесконечность<, > либо*^[133]* в этом ряду есть нечто, содержащее причину в самом себе. Не иметь никаких причин вещи не могут, — тогда не было бы и никакой науки, никакого знания. Вращаться в круге причинность тоже не может, потому что тогда неизвестно было бы, что именно и для чего является причиной и что, для чего является действием. Наконец, бесконечное нагромождение причин было бы бесконечным отрицанием причинного объяснения, что тоже противоречит науке. Следовательно, существует такая причина, которая зависит только от себя и от которой зависит все прочее. В § 12 производится отождествление этой причины с упомянутым благом, а в § 14

[¹³¹ Оставлено место для указания страниц при издании; видимо, речь идет о § b) из главки «Неоплатонизм». — Е. Т.-Г.].

²²⁾[¹³²] [В рукописи текст сноски отсутствует. Речь идет об определении диалектики в платоновском «Государстве» (VII 534c). Об этом также см.: А. Ф. Лосев. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 45. — Е. Т.-Г.].

[¹³³ В рукописи ошибочно далее стоит лишняя глагольная связка: есть. — Е. Т.-Г.].

она*^[134]* трактуется <как> самодвижная. Все или неподвижно<,> или движется другим<,> или движется само. Если все движется другим, общее движение или совершается в круге или уходит в бесконечность. Но ни того, ни другого не может быть, так как существующее ограничено и движущее сильнее движимого. Стало быть, существует такое неподвижное, которое само себя движет, а не движется другим, т. е. оно неподвижно в том смысле, что его никто не движет, и подвижно в том смысле, что оно движет собою и всем другим.

Наконец, Прокл прямо говорит о диалектической триаде своего перво-принципа в смысле благодати (или, что то же, причины, действия и движения). Он не только совмещает в себе, как сказано, предел, беспредельное и число (это, так сказать, теоретически-смысловая триада), не только совмещает в себе «простоту», «причину» и «источник красоты» (это более практическая триада), но и будучи «причиной»<,> он также характеризуется триадически: он пребывает в себе (μονή); он выступает, эманурует, изливается, действует (πρόδος — эманация); и он возвращается к себе, стремится к самому себе (ἐπιτροφή)²³⁾^[135]. Последовательно прочитывая Прокла<а>, вообще не раз приходится убеждаться, что он мыслил в отношении своего перво-принципа множество разных триад, формулируя их часто не очень строго или прибегая к описаниям. Но приводить этот материал здесь невозможно²⁴⁾^[136]. Для нашей цели достаточно и приведенных общих установок.

Этим мы ограничимся в обрисовке общих черт диалектического перво-принципа по Проклу.

б. Можно сказать, что всякий неоплатоник так или иначе учил об Едином и так или иначе его излагал. В сравнении с Проклом все они дают менее детальные учения и не столь тщательные. Ради образца укажу, например, на *Порфирия* (IV в.), который, несмотря на аристотелистские тенденции, все же довольно отчетливо говорит²⁵⁾^[137]: «Ум не есть принцип всего, потому что ум есть множество, а раньше множества должно быть единое. А что ум есть множество, ясно. Ведь он всюду мыслит предметы мысли (νοήματα) не как одно, а как многое и не как иное в сравнении с собою. Если же он с ними тождественен, а они — многое, то, надо полагать, и ум множественен. А то, что он тождествен с мыслимым, это обнаруживается след<ующим> образом...» И т. д.

^[134] В рукописи стоит местоимение «оно», но тогда должно быть в среднем роде и «самодвижное» и речь идет не о причине, а о благе. — *Е. Т.-Г.*

²³⁾^[135] Замечательно четкая диалектика этого процесса в перво-принципе содержится в *Inst<itutio> theol<ogica>*, §§ 29—39 (перевод в *Античн<ом> косм<осе и современной науке>*, <с.> 81—86).

²⁴⁾^[136] Не исключена возможность, что у Прокла где-нибудь есть и сводка всех этих триад Единого, так как ручаться за эти многие тысячи страниц, которые он написал, я, — по крайней мере сейчас, — никак не могу.

²⁵⁾^[137] *Porphyrii Sent<entiae ad intelligibilia ducentes> § 43 <ed. B.> Momm<ert>. Lipsiae: Teubner, 1907. — О. Б.>*

Приведу в пример Саллюстия²⁶⁾[¹³⁸]: «Прилично, чтобы первая причина была одна, так как над всяким множеством водительствоет единица, которая побеждает все силой и благостью, и поэтому всё по необходимости ей причастно. Ей ничто другое не препятствует ввиду ее силы, и сама себя она [ни от чего] не удерживает ввиду своей благости. Но если она была душой, то и все было бы одушевленно. И если бы она была умом, все было бы умно. И если бы она была бы сущностью, то все причастно было бы сущности. Некоторые, видя это во всем, считают ее сущностью. Но если бы существовало только сущее, благое же не существовало бы, то это рассуждение было* [¹³⁹]* бы правильно. Если же сущее существует через благость и в благое участвует, то необходимо признать, что первое благо — пресущественно. Доказательство для этого важнейшее то, что добродетельные (σπουδαῖαι) души из-за блага пренебрегают своим бытием, когда стремятся подвергаться опасностям за родину, друзей или добродетель»²⁷⁾[¹⁴⁰].

Но особенно интересный материал о диалектическом перво-принципе содержится у совсем неизученного неоплатоника *Дамаския*, из школы Прокла. Поскольку обнаруживает предварительное изучение его огромного труда, тут мы имеем утонченное учение об Едином в стиле Прокла, с множеством весьма subtilных различий и с очень густым апофатизмом²⁸⁾[¹⁴¹]. Сочинение это будет еще не скоро изучено и проанализировано. Но в нем содержатся для истории философии целые золотые россыпи.

§ 6. Заключительная формула

1. Не умножая, однако, дальнейших примеров и указаний, попробуем дать общую формулу для всего иллюстрированного выше *античного* типа диалектики и ее перво-принципа. Нами уже указан целый ряд общих признаков античной диалектики: ее стабильность, анти-историзм, ее сверх-логичность, слепой и природный характер ее содержания, ее холодная пластика и невнимание к чисто логическим и выразительным формам и т. д. Нельзя ли теперь, когда мы просмотрели несколько ее реальных образцов, дать какую-нибудь одну ее черту, но такую, чтобы она была наиболее общей и по возможности охватывала прочие черты. Как

²⁶⁾[¹³⁸] Sallust. De diis et m<undo> § 5 <Ed. F. W. A.> Mull<ach. Fragmenta Philosophorum Graecorum. V. 3. P., 1881. P. 34—35>.

[¹³⁹ В рукописи ошибочно слово повторено дважды. — Е. Т.-Г.]

²⁷⁾[¹⁴⁰] Сюда же — Plot. V 4, 1 и 3, 12; Jambl. De myst. VIII 2 и мн. др.

²⁸⁾[¹⁴¹] Так, § 1 содержит различие единства и множества. В § 2 — о поглощении множества единством и о том, что единое все создает. § 3 — о превосходстве единого над множеством. § 5 — толкование соответствующих терминов из «Парменида». § 6 — о непознаваемости единого. § 7 — все приписывается единому только по нашему мнению. § 8 — об употреблении понятия множества. § 9 — единое ни в чем не нуждается. И т. д. и т. д. Для нашей темы нужно было бы дать анализ, по крайней мере, первых 49 параграфов этого сочинения. Damascii <Successoris> Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Plat<onis> Parmenidem. Ed. C<ar.>. Aem. Ruelle. Par<isiis>. 1889, <Pars> I—II.

мы знаем, таковой является, конечно, то, что античная диалектика исходит из интуиции живого тела, будучи лишена интуиций абсолютно-личностного порядка и не удовлетворяясь интуициями мертвой материи. Эта черта достаточно объясняет нам ряд фундаментальных особенностей античной диалектики, например ее стабильность или субординационизм. Но эта интуиция сама по себе слишком содержательна и слишком неформальна. Нельзя *в самой структуре* античной диалектики и *в самой логической форме* Единого найти эту наиобщую, наиболее специфическую черту, которая бы объясняла все прочие? Нельзя ли эти интуиции живого пластического тела перевести, так сказать, на язык самого диалектического метода, на язык его формальной структуры?

Кажется, это можно сделать в следующем виде.

2. Хотя всякая диалектика (и в том числе античная) строится *в* понятиях, *при помощи* понятий, но не всякая диалектика *имеет своим предметом* понятие. Античная диалектика, говорили мы, имеет своим предметом не понятие и даже вообще не смысл просто, но в то же время и не бытие просто, а нечто более глубокое. Что же это такое, как его реально себе представить? Мне кажется, есть одна такая смысловая структура, которая глубже, чем понятие и чем бытие<, > и которая есть подлинный предмет античной диалектики. Это именно *число*.

Ведь число не есть понятие, но определенно ему предшествует. Число без понятия возможно, но понятие без числа уже невозможно. Я могу мыслить число «два» не мысля при этом о двух карандашах, двух домах и прочее; но я не могу мыслить двух карандашей, если я вообще не мыслю чистой, отвлеченной арифметической двойки. Но число глубже и бытия — по той же причине: я могу мыслить число несуществующих предметов, но я не могу мыслить существующее без употребления числа. Число начинается с самым первым актом мысли и бытия. Как только что-нибудь стало чем-нибудь, т. е. стало отличаться от иного, — уже затрачены числа «единица» и «двойка», если не вся вообще бесконечность чисел. Число при этом само по себе *вполне равнодушно* к своему содержательному наполнению; оно не есть «*что-нибудь*», но только «как» этого «*чего-нибудь*» и всякого другого «*чего-нибудь*». Оно может быть в себе расширено, — например, до геометрической фигуры, которая есть тоже некое число, но определенным образом построенное и наглядно осуществленное на материале пространства.

Вот эта арифметически-геометрическая, или математическая или, говоря еще более обще, эта *числовая интуиция* и есть то, что определяет собою специфику античной диалектики и является формальной особенностью ее структуры. Число — пусто, формально, бессодержательно. Геометрическая фигура — тоже пуста, лишена всякого личностного и вообще качественного содержания. А ведь мы так и говорили: в основе античной философии лежит интуиция живого пластического тела. Античная диалектика конструирует не цельную жизнь с ее духовно-личностным и социальным содержанием, но то, как она складывается из *тех или других элементов*, т. е. по существу она изучает не понятийные, не цельно-смысловые, но лишь *арифметически-геометрические* связи бытия. Не важно, что такое предмет;

но важно, как он складывается из элементов. Тут своя целостность, и античность ее глубочайше чувствует; и тут своя сложность жизни, своя иррациональность бытия; и античность это прекрасно чувствует. Наконец, тут же и огромная работа логического и понятийного аппарата, но это именно только *аппарат*, а не само бытие.

3. Вот почему диалектический перво-принцип формулирован тут числовым образом: говорится именно об *едином, одном*. Вот почему он характеризуется как благо: под этим ведь мыслится, как мы видели, не что иное, как слаженность, сконструированность бытия и жизни. Вот почему первичная сфера, возникающая после перво-принципа<, > есть сфера чисел; и эти числа, видели мы и <у> Плотина и <у> Прокла (а можно было бы присоединить сюда и Платона²⁹⁾[142]), раньше самого ума, т. е. раньше смысла и бытия. Вот почему основная характеристика богов в законченной философии мифологии говорит о них как о *числах*³⁰⁾[143]. Вот почему ум — вторая платоновская ипостась после Единого — безличен и не есть «кто-то»; он — форма безлично-космических построений. Вот почему отождествление души — третьей ипостаси — с самодвижущимся числом — обычно в античном платонизме³¹⁾[144]. И вот, наконец, почему самый космос как результат осуществления души в материи состоит не из чего другого как из воплощенных чисел и фигур, на то он и «космос», т. е. лад, строй, порядок (это — вся почти тысячелетняя традиция Платоновского «Тимея»).

4. И в этом нет ничего удивительного. Если нет опыта духовно-личностных (и, стало быть, социальных, исторических) основ жизни, то эта жизнь является несколько пустой, холодной, отвлеченной. Это — пластическая красота древней скульптуры. Но тогда и диалектика, хотя она, как и всякая диалектика, оперирует понятиями, предметом своим имеет не понятия, а фигурно-числовые оформления жизни, которые, по вышесказанному, глубже самой жизни, ибо отвлеченнее жизни, как бы жизнь ни была глубока сама по себе.

Мне кажется, можно с полной уверенностью настаивать на этой *числовой физиогномике античной диалектики*. И все указанные выше специфические черты ее, мне кажется, нетрудно вывести из этого безличного, интеллектуалистического источника. Но такая физиогномика мысли важна именно тем, что она переводит исходную интуицию тела на язык чисто смысловой, на язык самой диалектики. Ведь тело всегда что-нибудь выражает, всегда оно — тело *чего-нибудь* или кого-нибудь. Если взять тело как таковое (хотя бы и живое) и выбросить из него все его смысловое содержание, то в нем останется только некая безличная осуществ-

²⁹⁾[142] Ср. сюжеты <?> о Платоне у Arist<oteles> Met<aphysik>, а также весь последний период учения Платона об идеях, изложенный в «Очерках античн<ого> симв<олизма> и мифол<огии>», <с.> 592—608.

³⁰⁾[143] С этой точки зрения и изложена у меня Проклова диалектика богов в «Диалект<ике> числа у Плотина».

³¹⁾[144] * [В рукописи текст сноски отсутствует. Учение о душе как самодвижном числе принадлежит Ксенократу (фрг. 182.1—2: ὁ ὑπὸ Ξενοκράτους τῆς ψυχῆς ἀποδοθεὶς ὁρίσμός· ἀριθμὸς γάρ, φησὶν, κινῶν ἑαυτόν). — Примеч. Ю. А. Шичалина].

вляемость, полагаемость, реализация. Но совокупность чистых актов полагания без всякого внимания к тому, что именно полагается, это есть не что иное, как именно *число*. Поэтому основать диалектику на опыте тела, это и значит лишить ее понятийного содержания и заменить последнее чисто числовым. Тогда вся диалектика окажется пронизанной числовыми построениями — или в самом прямом и буквальном смысле <, > или в смысле общего безличия строяемого содержания. Но в особенности окажется глубочайше-числовым самый принцип диалектики, самый ее исходный пункт, или, как мы везде тут выражаемся, ее перво-принцип. А из числового безразличия перво-принципа понятным делается и весь пантеизм (поскольку числовым образом нельзя отличить Бога от мира), и весь анти-историзм (поскольку число еще не определяет личность, а следовательно, всей судьбы личности), и вся интеллектуалистическая, вне-выразительная природа античной диалектики (поскольку последняя сводится на формальную дедукцию и перечисление категорий без синоптически-физиогномического их сплетения в живую ткань бытия личностного и социального (а следовательно, с их освобождением для риторически-софистических методов). Даже там, где начинается мистика, диалектика продолжает светить холодным электрическим светом; и в этом сверхъ-умном восхождении, в платоническом экстазе нет ни слез, ни покаяния, ни потрясений души, начавшей «духовную брань». Это — ровно горящий «естественный свет», не нуждающийся ни в какой благодати.

Такова античная диалектика и ее перво-принцип.

В. Византийский тип

§ 7. Общая характеристика

1. То, что мы называем византийским типом диалектики, есть метод мышления восточно-христианской Церкви, резко отличающийся как от западно-христианского, латинского, так и от античного. Тут была также своя вековая история, но, в соответствии с планом нашей работы, мы должны будем охарактеризовать именно *общий тип* этой диалектики, останавливаясь на его исторических проявлениях только как на примерах и образцах. Что определяет собою эту философию и с чего в ней нужно начинать?

а) Самое основное, самое последнее и неустранимое в этой диалектике, это — ее *абсолютно-личностный* опыт. Она исходит не из интуиции тела, но из интуиции личности и, прежде всего, из интуиции самой первой и самой основной, абсолютной личности, Бога. Близорукий исследователь, читая византийские апофатические тексты, не уловит в них разницы с неоплатоническим Единым. Однако, этой близорукости когда-нибудь должен быть положен решительный конец. Неоплатоническое Единое, действительно, формулируется так, что формально мы имеем тут самый на-^[145]*

^[145] Обрыв текста; отсутствует, судя по дальнейшей нумерации сносок, целый ряд страниц. — Е. Т.-Г.].

<историк> философии обязан это византийское восхождение ума к заумному признать как образец именно диалектики, хотя он и прекрасно знает, что это совсем не возрожденская, но средневековая и притом чисто византийская диалектика. Заметим, что это восхождение ума к перво-единому принципу для всей византийской мистики есть сведение ума *в сердце*. Об этом красноречиво говорится у Каллиста в § 46.

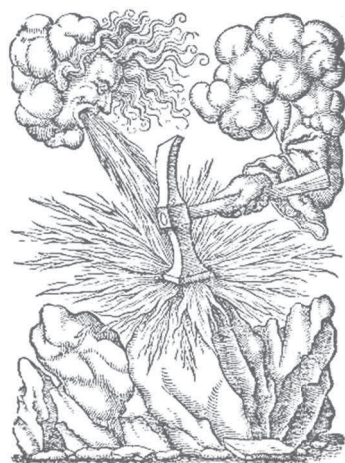
Впрочем, едва ли можно достаточно выразительно рассказать об этом замечательном произведении мировой литературы для тех, кто сам не станет углубляться в его чтение и изучение. Намеченных установок достаточно для нашей темы, так как извлечение диалектической структуры из этой мистики во всех деталях, а также и анализ самих собою напрашивающихся неоплатонических и Ареопагитских ее источников должно составить предмет особого исследования; и последнее, ввиду его легкости и инструктивности, было бы не бесполезно провести всякому, кто захотел бы поупражняться в историко-философских методах в области средневековой философии⁴⁸⁾[¹⁴⁶].

⁴⁸⁾[¹⁴⁶] Литература о Каллисте Катафигите мне неизвестна. Сочинение его напечатано у <J.-P.> Migne, Patrol<ogia> s<eries> gr<aeca>. Т. 147.

II

ПЕРЕВОДЫ С КОММЕНТАРИЯМИ В РЕДАКЦИЯХ 1930-х ГОДОВ

D. NICOLAI
DE CVSA, CARDI-
nalis, vtriusque Iuris Doctoris, in
omniq̄ue Philosophia incompara-
bilis viri



OPERA.
BASILEÆ
EX OFFICINA HENRICPE-
TRINA.

I DE NON ALIUD

Capitulum I

ABBAS: Tu nosti nos tres, qui studio dediti tecum colloqui admittimur, in altis versari: ego enim in Parmenide Proculique commentariis, Petrus vero in theologia Platonis eiusdem Proculi, quam de graeca latinam facit, Ferdinandus autem Aristotelis perlustrat ingenium; tu vero, cum vacat, in Areopagita Dionysio theologo versaris. Gauderemus audire, an ne ad illa, quae per iam dictos tractantur, compendiosior clariorque tibi occurrat modus. [1]

NICOLAUS: Undique circa profunda mysteria occupamur, neque, ut credo, brevius quisquam faciliusque illa diceret, quam hii, quos lectitamus, licet mihi aliquando visum sit illud per nos negligi, quod propinquius nos duceret ad quaesitum.

PETRUS: Hoc aperiri deposcimus.

FERDINANDUS: Ita omnes veritati afficimur, quod ipsam undique reperibilem scientes illum habere magistrum optamus, qui ipsam nostrae mentis oculis anteponat. Tu autem te infatigabilem ostendis in eo etiam tuo declinante senio, et quando pulsatus de ipsa loqueris, videris iuvenescere. Dicit igitur tu illud, quod prae nobis ipse considerasti. [2]

NICOLAUS: Dicam et tecum, Ferdinande, hoc pacto colloquar, quod omnia, quae a me audies, nisi compellaris ratione, ut levia abicias.

FERDINANDUS: Sic philosophi, praeceptores mei, agendum esse docuerunt.

NICOLAUS: Abs te igitur in primis quaero: quid est, quod nos apprime facit scire? [3]

FERDINANDUS: Definitio.

NICOLAUS: Recte respondes; nam oratio seu ratio est definitio. Sed unde dicitur definitio?

FERDINANDUS: A definiendo, quia omnia definit.

NICOLAUS: Bene sane! Si igitur omnia definit definitio, et se ipsam igitur definit?

FERDINANDUS: Utique, cum nihil excludat.

NICOLAUS: Vides igitur definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum?

FERDINANDUS: Video, cum sui ipsius sit definitio. Sed quaenam sit illa, non video.

NICOLAUS: Clarissime tibi ipsam expressi. Et hoc est id, quod dixi nos negligere in venationis cursu quaesitum praetereuntes.

FERDINANDUS: Quando expressisti?

NICOLAUS: Iam statim, quando dixi definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum.

FERDINANDUS: Nondum te capio.

[4] NICOLAUS: Pauca, quae dixi, facile rimantur; in quibus reperies non-aliud; quodsi toto nisu mentis aciem ad li non-aliud convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem videbis.

FERDINANDUS: Instrue nos, quonam modo id fiat; nam magnum est, quod affirmas et nondum credibile.

NICOLAUS: Responde igitur mihi: quid est non-aliud? Estne aliud quam non aliud?

FERDINANDUS: Nequaquam aliud.

NICOLAUS: Igitur non aliud.

FERDINANDUS: Hoc certum est.

NICOLAUS: Definias igitur non-aliud!

FERDINANDUS: Video equidem bene, quomodo non-aliud est non aliud quam non aliud. Et hoc negabit nemo.

NICOLAUS: Verum dicis. Nonne nunc certissime vides non-aliud se ipsum definire, cum per aliud definiri non possit?

FERDINANDUS: Video certe, sed nondum constat ipsum omnia definire.

[5] NICOLAUS: Nihil cognitu facilius. Quid enim responderes, si quis te “quid est aliud?” interrogaret? Nonne diceres: “non aliud quam aliud”? Sic, “quid caelum?”; responderes: “non aliud quam caelum”.

FERDINANDUS: Utique veraciter sic respondere possem de omnibus, quae a me definiri expeterentur.

NICOLAUS: Cum igitur nihil maneat dubii, quin hic definiendi modus, quo non-aliud se et omnia definit, praecisissimus sit atque verissimus, non restat nisi circa ipsum attente immorari et quae humanitus sciri possunt reperire.

FERDINANDUS: Mira dicis et promittis. Cuperem quidem in primis audire, si quis palam hoc expresserit ex omnibus contemplativis.

NICOLAUS: Licet nullum legerim, prae ceteris tamen Dionysius propinquius videtur accessisse. Nam in omnibus, quae varie exprimit, non-aliud ipse dilucidat. Quando vero ad finem Mysticae pervenit theologiae, creatorem affirmat neque quicquam nominabile neque aliud quid esse. Sic tamen hoc dicit, quod non videatur ibi magni aliquid propalare, quamvis intendenti non-aliud secretum expresserit undique per ipsum aliter explicatum.

Capitulum II

[6] FERDINANDUS: Cum cuncti primum principium Deum appellent, videris tu quidem ipsum per li non-aliud velle significari. Primum enim ipsum fateri oportet, quod et se ipsum et omnia definit; nam cum primo non sit prius, sitque ab omnibus posterioribus absolutum, utique non nisi per semetipsum definitur. Principiatum vero cum a se nihil, sed, quidquid est, habeat a principio, profecto principium est ratio essendi eius seu definitio.

NICOLAUS: Bene me capis, Ferdinande. Nam etsi primo principio multa attribuantur nomina, quorum nullum ei adaequatum esse potest, cum sit etiam nominum omnium sicut et rerum principium, et nihil principiati omnia antecedit, per unum tamen significandi modum mentis acie praecisius videtur quam per alium. Neque hactenus equidem comperi quodcumque significatum humanum visum rectius in primum dirigere. Nam omne significatum, quod in aliquid aliud sive in aliud ipsum terminatur, quemadmodum alia omnia sunt ab ipso non-aliud, utique non dirigunt in principium.

FERDINANDUS: Video quae dicis sane sic se habere. Nam aliud, terminus visionis, principium videntis esse non potest. Aliud enim cum sit non aliud quam aliud, utique non-aliud praesupponit, sine quo non foret aliud. Omne igitur significatum aliud a significato ipsius non-aliud in alio quam in principio terminatur: Hoc certe verum perspicio. [7]

NICOLAUS: Optime! Cum nos autem alter alteri suam non possimus revelare visionem nisi per vocabulorum significatum, praecisius utique li non-aliud non occurrit, licet non sit nomen Dei, quod est ante omne nomen in caelo et in terra nominabile, sicut via peregrinantem ad civitatem dirigens non est nomen civitatis.

FERDINANDUS: Sic est, ut dicis, et hoc clare conspicio, quando Deum esse non aliud quam Deum video et aliquid non aliud quam aliquid et nihil non aliud quam nihil et non-ens non aliud quam non-ens et ita de omnibus, quae qualitercumque dici possunt. Per hoc enim video non-aliud talia omnia antecedere, quia ipsa definit, et ipsa alia esse, cum non-aliud antecedit.

NICOLAUS: Placet mihi mentis tuae promptitudo et vivacitas, quia et bene capis et cito quae volo. Ex his igitur nunc plane vides de li non-aliud significatum non solum ut viam nobis servire ad principium, sed innominabile nomen Dei propinquius figurare, ut in ipso tamquam in praecisiori aenigmate relucescat inquirentibus.

Capitulum III

FERDINANDUS: Quamvis appareat te per li non-aliud videre principium essendi et cognoscendi, tamen, nisi idipsum mihi clarius ostendes, non percipio. [8]

NICOLAUS: Dicunt theologi Deum nobis in lucis aenigmate clarius relucere, quia per sensibilia scandimus ad intelligibilia. Lux profecto ipsa, quae Deus, ante aliam est lucem qualitercumque nominabilem et ante aliud simpliciter. Id vero, quod ante aliud videtur, non est aliud. Lux igitur illa, cum sit ipsum nonaliud et non lux nominabilis, in sensibili lucet lumine. Sed sensibilis lux visui comparata sensibili ita sese habere aliquantulum concipitur, sicut lux, quae nonaliud, ad omnia quae mente videri queunt. Visum autem sensibilem absque luce sensibili nihil videre experimur, et visibilem colorem non esse nisi sensibilis lucis terminationem sive definitionem, ut iris ostendit; et ita sensibilis lux principium est essendi et visibile sensibile cognoscendi. Ita quidem conicimus principium essendi esse et principium cognoscendi.

FERDINANDUS: Clara manuctio et grata! Nam sic se etiam habet in auditu sensibili. Sonus enim est principium essendi audibilis et cognoscendi. Deus igitur per non-aliud significatus essendi et cognoscendi omnibus principium est. Quem si quis subtrahit, [9]

nihil manet neque in re, neque in cognitione. Quemadmodum luce subtracta iris aut visibile nec est nec videtur, et sublato sono nec est audible nec auditur, sic subtracto non-aliud neque est neque cognoscitur quidquam. Ista mihi sic se habere certissime teneo.

NICOLAUS: Utique bene tenes, sed advertas, quaeso: dum aliquid vides, puta lapidem quempiam, licet non consideres, non tamen nisi per lucem ipsum vides. Et ita dum aliquid audis, non nisi per sonum audis, quamvis non attendas. Prioriter igitur essendi cognoscendique principium sese offert tamquam sine quo frustra ad videndum intendes seu audiendum. Ceterum quia ad aliud, quod videre cupis audireve, est intentio, in principii consideratione non defigeris, quamquam id principium, medium et finis est quaesiti.

- [10] Eodem modo in non-aliud adverte. Nam cum omne, quod quidem est, sit non aliud quam idipsum, hoc utique non habet aliunde; a non-alio igitur habet. Non igitur aut est aut cognoscitur esse id, quod est, nisi per non-aliud, quae quidem est eius causa, adaequatissima ratio scilicet sive definitio, quae sese prioriter offert, quia principium, medium et finis per mentem quaesiti; sed nequaquam iuxta esse consideratur, quando quidem id, quod quaeritur, quaeratur ut aliud. Nam proprie non quaeritur principium, quod quaesitum semper antecedit, et sine quo quaesitum minime quaeri potest. Quaerit autem omnis quaerens attrahere principium, si id, ut Paulus ait, valeret; quod quoniam fieri nequit, veluti in sese est, ante aliud quaerens ipsum, cum ipse sit aliud, ipsum sane quaerit in alio, sicut lux, quae in se est per hominis visum invisibilis, ut in solaris lucis exprimitur puritate, videri quaeritur in visibili. Neque enim opus est lucem quaeri, quae se ipsam alioquin inreperibilis sua sponte offert, licet sit incomprehensibilis; oporteret enim lucem luce quaeri. Lux igitur in visibili, ubi percipiatur, exquiritur, ut sic saltem attrahibiliter videatur.

Capitulum IV

- [11] FERDINANDUS: Circa non-aliud immorandum admonuisti; ob maxima igitur tua promissa abire nequaquam festinabo; dic ergo: quid tu per non-aliud intelligis?
- NICOLAUS: Id, quod per ipsum intelligo, per alia aliter exprimi nequit, nam omnis post ipsum foret alia expositio et minus ipso profecto. Id enim, quod per ipsum mens conatur videre, cum omnia, quae aut dici aut cogitari possunt, antecedit, quoniam modo aliter dicitur? Omnes enim theologi Deum viderunt quid maius esse quam concipi posset, et idcirco “supersubstantialem”, “supra omne nomen” et consimilia de ipso affirmarunt, neque aliud per “super”, aliud per “sine”, aliud per “in”, aliud per “non” et per “ante” nobis in Deo expresserunt; nam idem est ipsum esse substantiam supersubstantialem, et substantiam sine substantia, et substantiam insubstantialem et substantiam non substantialem, et substantiam ante substantiam. Qualitercumque autem dixeris, cum id ipsum, quod dicis, non aliud sit quam id ipsum, patet non-aliud simplicius et prius esse per aliudque ineloquibile atque inexpressibile.
- [12] FERDINANDUS: Visne dicere non-aliud affirmationem esse vel negationem vel eius generis tale?

NICOLAUS: Nequaquam, sed ante omnia talia; et istud est, quod per oppositorum coincidentiam annis multis quaesivi, ut libelli multi, quos de hac speculatione conscripsi, ostendunt.

FERDINANDUS: Ponitne non-aliud aliquid, aut aufert aliquid?

NICOLAUS: Videtur ante omnem positionem atque ablationem.

FERDINANDUS: Neque igitur est substantia, neque ens, neque unum, neque aliud quodcumque.

NICOLAUS: Sic equidem video.

FERDINANDUS: Eo pacto neque non-ens est nec nihil.

NICOLAUS: Et hoc utique sic video.

FERDINANDUS: Sequor te, pater, quantum valeo, mihi que videtur certissimum non-aliud nec affirmatione negatione ve aut alio quolibet modo comprehendi, sed mirum in modum ad aeternum ipsum videtur accedere.

NICOLAUS: Stabile, firmum, aeternum multum de non-aliud videntur participare, cum alteritatem aut mutationem non-aliud nequaquam possit accipere; cum tamen aeternum sit non aliud quam aeternum, erit sane aeternum aliud quidem quam non-aliud, et ideo ipsum ante aeternum et ante saecula perspicio supra omnem esse comprehensionem.

FERDINANDUS: Ita quidem necesse est omnem quemcumque tecum perspicientem dicere, quando ad omnium, quae dici possunt, intendit antecedens. Verum equidem miror, quomodo unum et ens et verum et bonum post ipsum existant. [13]

NICOLAUS: Quamvis unum propinquum admodum ad non-aliud videatur, quando quidem omne aut unum dicatur aut aliud, ita quod unum quasi nonaliud appareat, nihilominus tamen unum, cum nihil aliud quam unum sit, aliud est ab ipso non-aliud. Igitur non-aliud est simplicius uno, cum ab ipso nonaliud habeat, quod sit unum; et non e converso. Enimvero quidam theologi unum pro non-aliud accipientes ipsum unum ante contradictionem perspexerunt, quemadmodum in Platonis Parmenide legitur atque in Areopagita Dionysio. Tamen, cum unum sit aliud a non uno, nequaquam dirigit in primum omnium principium, quod sive ab alio sive a nihilo aliud esse non potest, quod item nulli est contrarium, ut inferius videbis.

Eodem modo de ente considera; nam etsi in ipso non-aliud clare videatur elucere, cum eorum, quae sunt, aliud ab aliquo minime videatur: tamen ipsum non-aliud praecedit. Sic de vero, quod quidem similiter de nullo ente negatur, et bono, licet nihil boni expers reperiatur. Sumuntur quoque ob id omnia haec pro apertis Dei nominibus, tametsi praecisionem non attingant. Non tamen proprie dicuntur illa post non-aliud esse; si enim forent post non-aliud, quomodo eorum quodlibet esset non aliud quam id, quod est? Sic igitur non-aliud ante ista videtur et alia, quod post ipsum non sunt, sed per ipsum. Recte igitur tu quidem miratus es de hiis, quae non-aliud antecedit, si post ipsum sunt, et quonam modo id possibile. [14]

FERDINANDUS: Si recte te capio, ita non-aliud videtur ante omnia, quod ex hiis, quae post ipsum videntur, nullis abesse possit, si quidem etiam sint contradictoria.

NICOLAUS: Ita utique verum perspicio.

Capitulum V

- [15] FERDINANDUS: Oro te, pater, patere me loqui ea, quae equidem sic in non-aliud ductus intueor, ut, si me errantem senseris, more corrigas tuo.
 NICOLAUS: Eloquere, Ferdinande.
 FERDINANDUS: Non-aliud seorsum ante omne aliud intuens ipsum sic video, quod in eo quidquid videri potest intueor; nam neque esse nec cognosci extra ipsum quidquam possibile; aliud etiam ipsum ab esse et cognosci id nequit effugere. Esse enim intelligere quippiam extra non-aliud ne fingere quidem mihi est possibile; adeo ut, si ipsum quoque nihil et ignorare videre absque non-aliud coner, videre frustra et incassum coner. Quomodo enim erit nihil nihil visibile nisi per non-aliud, ut sit non aliud quam nihil? Pari modo de ignorare et ceteris omnibus. Omne enim, quod est, in tantum est, in quantum non-aliud est; et omne, quod intelligitur, in tantum intelligitur, in quantum non-aliud esse intelligitur; et omne, quod videtur verum, usque adeo videtur verum, in quantum non-aliud cernitur. Et summatim quidquid videtur aliud, in tantum aliud videtur, in quantum non-aliud. Sicut igitur sublato non-aliud nec manet nec cognoscitur quidquam: sic in ipso quidem omnia et sunt et cognoscuntur et videntur.
- [16] Ipsum enim non-aliud adaequatissima ratio est discretioque et mensura omnium, quae sunt, ut sint; et quae non sunt, ut non sint; et quae possunt esse, ut esse possint; et quae sic sunt, ut sic sint; et quae moventur, ut moveantur; et quae stant, ut stent; et quae vivunt, ut vivant; et quae intelligunt, ut intelligant, et eiusmodi omnia. — Ita enim necessarium esse video in eo, quod video ipsum non-aliud se definire ideoque et omnia, quae nominari possunt.
- [17] NICOLAUS: Recte in Deum aciem iecisti per non-aliud significatum, ut in principio, causa seu ratione, quae non est alia nec diversa, cuncta humaniter visibilia conspiceres, quantum tibi nunc quidem conceditur. Tantum autem conceditur, quantum ipsum non-aliud, scilicet rerum ratio, tuae se rationi seu menti revelat sive visibilem exhibet; sed hoc nunc medio per non-aliud, quia sese definit, revelavit clarius quam antea. Nam quo pacto mihi se visibilem praestiterit, in libellis pluribus legere potuisti: nunc autem in hoc aenigmate significati ipsius non-aliud per rationem potissimum illam, quia se definit, fecundius et clarius, adeo ut sperare queam ipsum Deum sese nobis aliquando sine aenigmate revelaturum.
 FERDINANDUS: Licet in praemissis, quaecumque videri per nos possunt, omnia complicentur, ut tamen acrius excitemur, certa dubia tangamus, ut per illorum evacuationem prior fiat visio exercitata.
 NICOLAUS: Placet, ut ita facias.
- [18] FERDINANDUS: In primis quaerit scientiae avidus, ubi sumi debeat ratio, quod Deus trinus et unus est per li non-aliud significatus, cum non-aliud numerum omnem antecedit.
 NICOLAUS: Ex hiis, quae dicta sunt, unica ratione omnia videntur, quam tu quidem vidisti esse, quia principium per non-aliud significatum se ipsum definit. In explicatam igitur eius definitionem intueamur, quod videlicet non-aliud est non aliud quam non

aliud; idem trinititer repetitum si est primi definitio, ut vides, ipsum profecto est unitrinum et non alia ratione, quam quia se ipsum definit; non enim foret primum, si se ipsum minime definiret; se autem quando definit, trinum ostendit. Ex perfectione igitur vides resultare trinitatem, quam tamen, quoniam ante aliud vides, nec numerare potes nec numerum esse affirmare, cum haec trinitas non sit aliud quam unitas, et unitas non sit aliud quam trinitas, quia tam trinitas quam unitas non sunt aliud quam simplex principium per non-aliud significatum.

FERDINANDUS: Optime perfectionis primi necessitatem video, quia se definit, exigere, ut sit unitrinum ante aliud tamen et numerum, cum ea, quae ipsum primum praesupponunt, ad eius nihil conferant perfectionem. Sed cum alias et saepe hanc divinam fecunditatem nisus sis aliquo modo, maxime quidem in Docta ignorantia, explanare per alios terminos, satis erit, si istis nunc pauca addideris.

NICOLAUS: Trinitatis secretum, Dei utique dono fide receptum, quamvis omnem sensum longe exsuperet atque antecedit, hoc medio, quo in praesentia Deum indagamus, non aliter nec praecisius quam superius audisti, declarari potest. Sed qui Patrem et Filium et Spiritum sanctum Trinitatem nominant, minus praecise quidem appropinquant, congrue tamen nominibus illis utuntur propter scripturarum convenientiam. Qui vero unitatem, aequalitatem et nexum Trinitatem nuncupant, propius accederent, si termini illi sacris in litteris reperirentur inserti; sunt enim hii, in quibus non-aliud clare relucescit; nam in unitate, quae indistinctionem a se dicit et ab alio distinctionem, profecto non-aliud cernitur. Ita et in aequalitate sese manifestat et nexu consideranti. Adhuc simplicius hii termini: hoc, id et idem lucidius praecisiusque non-aliud imitantur, sed minus sunt in usu. Sic itaque patet in non aliud et non aliud atque non aliud, licet minime usitatum sit, unitrinum principium clarissime revelari supra omnem tamen nostram apprehensionem atque capacitatem. Quando enim primum principium ipsum se definit per non-aliud significatum, in eo definitivo motu de non alio non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio concluditur definitio, quae contemplans clarius, quam dici possit, intuebitur. [19]

Capitulum VI

FERDINANDUS: Haec de hoc quidem sufficiant; nunc ut in alio non-aliud ostendas, porro perge. [20]

NICOLAUS: Non-aliud neque est aliud, nec ab alio aliud, nec est in alio aliud non alia aliqua ratione, quam quia non-aliud quod nullo modo esse aliud potest, quasi sibi desit aliquid sicut alii. Aliud enim, quia aliud est ab aliquo, eo caret, a quo aliud. Non-aliud autem, quia a nullo aliud est, non caret aliquo, nec extra ipsum quidquam esse potest. Unde sicut non potest sine ipso neque dici quidquam nec cogitari, quod per ipsum non dicatur aut cogitetur, sine quo non esse, non discerni aliquid possibile est, cum talia omnia antecedit: tunc ipsum in se antecedenter et absolute non aliud quam ipsum videtur et in alio cernitur non aliud quam ipsum aliud; puta si dixero Deum nihil visibilium esse, quoniam eorum causa est et creator, et si dixero ipsum in caelo esse non aliud quam

caelum; quomodo enim caelum non aliud quam caelum foret, si non-aliud in ipso foret aliud quam caelum? Caelum autem cum a non-caelo aliud sit, idcirco aliud est; Deus vero, qui non-aliud est, non est caelum, quod aliud, licet nec in ipso sit aliud, nec ab ipso aliud, sicut lux non est color, quamvis nec in ipso nec ab ipso aliud sit.

[21] Oportet te attentum esse, quomodo omnia, quae dici aut cogitari possunt, ideo non sunt primum per non-aliud significatum, quia ea omnia a suis oppositis alia sunt. Deus autem, quia non aliud est ab alio, non est aliud, quamvis non-aliud et aliud videantur opponi; sed non opponitur aliud ipsi, a quo habet, quod est aliud, ut praediximus. Nunc vides, quomodo recte theologi affirmarunt Deum in omnibus omnia, licet omnium nihil.

FERDINANDUS: Nemo est, qui quidem mentem applicans haec tecum non videat. Ex quo constat unicuique Deum innominabilem omnia nominare, infinitum omnia finire, interminum omnia terminare et de omnibus eodem modo.

[22] NICOLAUS: Recte; nam cum ipso non-aliud cessante omnia, quae sunt quaeque non sunt, necessario cessent, clare perspicitur, quomodo in ipso omnia anterioriter ipsum sunt et ipsum in omnibus omnia. Cum igitur in alio ipsum intueor aliudque in ipso ipsum, prioriter: quomodo per ipsum sine alio aliquo omnia id sunt, quod quidem sunt, video; non enim creat caelum ex alio, sed per caelum, quod in ipso ipsum est; sicut si ipsum intellectualem spiritum diceremus seu lucem et in ipso intellectu rationem omnium esse ipsum considerarem; tunc enim ratio, cur caelum caelum et non aliud prioriter in ipso est, per quam constitutum est caelum, sive quae in caelo est caelum. Sensibile igitur caelum non est id, quod est, ab alio aut quid aliud a caelo, sed ab ipso non-aliud ab aliquo, quod vides ante nomen, quia omnia in omnibus est nominibus et omnium nullum. Nam eadem ratione, qua rationem illam caelum nominarem, eadem ratione ipsam terram nominarem atque aquam et pari de singulis modo. Et si rationem caeli non video caelum nominandam, quasi causa causati non habeat nomen, sic ipsum eadem ratione nullo nomine video nominabilem. Non video igitur innominabilem quasi nomine privatum, verum ante nomen.

Capitulum VII

[23] FERDINANDUS: Intelligo et ita etiam verum cerno. Si enim cessaret causa, cessaret effectus; et ideo cessante ipso non-aliud, cessaret omne aliud et omne nominabile et ita etiam ipsum nihil, cum nihil nominetur; ostende mihi, quaeso, ut id ipsum perspiciam.

NICOLAUS: Certum est, quod, si cessaret frigus, cessaret et glacies, quae iam Romae videtur multiplicata; verum propterea aqua prior glacie non cessaret; cessante vero ente cessaret et glacies et aqua, ita quod actu non esset; et tamen materia seu possibilitas essendi aquam non cessaret. Quae quidem possibilitas essendi aquam una dici possibilitas potest. Cessante vero uno, et glacies et aqua et essendi aquam cessaret possibilitas. At non cessaret omne intelligibile, quod posset ad essendi aquam possibilitatem necessitari per omnipotentiam, puta ipsum intelligibile nihil vel chaos non cessaret, quod quidem ab aqua distantius est quam ipsa essendi aquam possibilitas, quae, quamvis remotissima confusissimaque, omnipotentiae tamen necessitatur oboedire. Vigor

autem omnipotentiae in ipsum non cessaret per unius cessationem. Verum si ipsum non-aliud cessaret, statim omnia cessarent, quae ipsum non-aliud antecedit. Atque ita non entium solummodo actus cessaret ac potentia, sed et non-ens et nihil entium, quae non-aliud antecedit.

FERDINANDUS: Satis dubio fecisti. Nunc nihil video, quod est non aliud quam nihil, non-aliud ante se habere, a quo distat ultra actu esse et esse potentia. Videtur enim mente quam confusissimum chaos, quod infinita dumtaxat virtute, quae non-aliud est, ut determinetur, potest astringi. [24]

NICOLAUS: Dixisti virtutem actu infinitam esse non-aliud. Quomodo id vides?

FERDINANDUS: Virtutem unitam et minus aliam video fortiolem; quae igitur penitus non-aliud, illa erit infinita.

NICOLAUS: Optime et rationabiliter imprimis dicis; rationabiliter inquam: sicut enim sensibilis visio quantumcumque acuta absque omni sensatione seu sensibili motu esse nequit, ita et mentalis non est absque omni ratione seu motu rationali. Et quamvis recto intuitu te videam uti, scire tamen opto, an ipsum non-aliud sic per mentem videatur in omnibus, quod non possit non videri.

FERDINANDUS: Ad principium se et quae dici queunt omnia definiens recurro videoque, quomodo videre est non aliud quam non videre, et video equidem, quod ipsum non-aliud tam per videre quam non videre conspicio. Si igitur mens sine ipso non-aliud nec videre potest nec non videre, non igitur ipsum non-aliud potest non videri, sicut non potest non sciri, quod per scientiam scitur atque ignorantiam. In alio ipsum non-aliud cernitur, quia, cum aliud videtur, aliud videtur et non-aliud. [25]

NICOLAUS: Bene ais. Sed quomodo vides aliud, si in alio non vides aut in non-alio?

FERDINANDUS: Quoniam positio ipsius non-aliud omnium est positio et eius sublatio omnium sublato, ideo aliud nec extra non-aliud est nec videtur. [26]

NICOLAUS: Si in non-alio aliud vides, utique non vides ipsum ibi esse aliud, sed non-aliud, cum in non-alio esse aliud sit impossibile.

FERDINANDUS: Aliud in non-alio videre me idcirco aio, quia extra ipsum nequit videri. Sed si me, quid sit aliud in non-alio, interrogares, dicerem esse non-aliud.

NICOLAUS: Recte.

Capitulum VIII

FERDINANDUS: De quidditate aliquid attingere expedit. [27]

NICOLAUS: Attingam! Non haesitas, ut opinor, ipsius non-aliud quidditatem non-aliud ipsum esse; ideo Dei sive ipsius non-aliud quidditas ab aliqua quidditate non est alia, sed in omni alia quidditate ipsum non-aliud est ipsa non alia. Alia igitur a quidditate ipsius aliud idcirco accidunt ei, quia aliud, quod sine alio non-aliud foret. Alia igitur illa ad ipsius aliud quidditatem consequenter se habentia quidditatis ipsius aliud splendores sunt, qui in nihil umbra occumbunt. Quidditas igitur, quae non-aliud, quidditatis ipsius aliud quidditas est, quae quidem quidditatis est prioris relucentia. Suntque alia, quae illi accidunt, in quibus quidditas illa, cui accidunt, lucet.

- [28] Quidditas, quam mente ante quantitatem video, cum sine quanto imaginari non possit, in imaginatione varias recipit imagines, quae sine varia quantitate esse non queunt; et licet de quidditatis essentia quantitas non sit, quam mens quidem supra imaginationem contemplatur, cumque quidditas illa, quam mens videt, non alia a quidditate sit, quam imaginatio imaginatur: quantitas tamen sic est consequenter ad imaginis quidditatem, quod sine ipsa esse nequit imago.
- [29] Sic de magnitudine dico, quae mente supra imaginationem videtur ante imaginariam quantitatem. Sed in imaginatione cernitur quantitas. Quanto est autem absolutior eius imaginatio a grossa et umbrosa quantitate subtiliorque atque simplicior, tanto in ea magnitudinis quidditas simplicius et certius et imaginaria verior relucescit. Non enim quantitas aliquid est ad magnitudinis quidditatem, quasi ex eo constituatur, necessarium, cum maxima simplicitas sive indivisibilitas magna sit absque quantitate. Sed si debet imaginari magnitudo sive imaginabiliter apparere, statim quantitas est necessaria, tamquam sine qua hoc non sit possibile. Quantitas igitur est relucetia magnitudinis in sua imagine imaginabiliter.
- [30] Verum in intelligentia certius relucet. Magnum enim intellectum et scientiam magnam dicimus; ibi autem intellectualiter relucet magnitudo, separatim scilicet et absolute ante corpoream quantitatem, sed supra omnem intellectum verissime cernitur, scilicet supra et ante omnem modum cognitivum. Et ita incomprehensibiliter comprehenditur, incognoscibiliterque cognoscitur, sicut invisibiliter videtur. Quae quoniam supra hominis cognitionem est cognitio, non nisi negative in humaniter cognitis attractatur. Nam non dubitamus, quin imaginabilis magnitudo non aliud quam imaginabilis sit, et sic intelligibilis non aliud quam intelligibilis, et ita magnitudinem illam videmus, quae in imaginabili imaginabilis et intelligibilis est in intelligibili, non illam, quae non-aliud ipsum est et ante aliud, qua non existente neque intelligibilis foret. Imaginabilis enim magnitudo magnitudinem praesupponit, quae est ante imaginabilem contractionem, et intelligibilis eam, quae ante contractionem intelligibilem, quae sic et sic relucet in speculo et aenigmate, ut, quae est ante aliud et modum et omne effabile et cognoscibile, cognoscatur, qualis est illa Dei, cuius non est ullus finis: magnitudo, quae nullis cognoscibilibus terminis comprehenditur.
- [31] Ita universaliter quidditas, quae est ipsum non-aliud, sese et rerum omnes definit quidditates, sicut est dictum de magnitudinis quidditate. Quemadmodum igitur non-aliud non est multiplicabile, quia est ante numerum, eodem modo et quidditas, quae non-aliud, licet aliis in rebus aliisque in modis alia sit.
- FERDINANDUS: Aperuisti mihi oculos, ut videre incipiam, quomodo se habeat veritas quidditatis; et in aenigmate quidditatis magnitudinis me ad gratissimam utique visionem perduxisti.
- NICOLAUS: Bene nunc quidem clareque mente vides ipsum non-aliud in omni cognitione praesupponi et cognosci, neque quod cognoscitur ab ipso aliud esse, sed esse ipsum incognitum, quod in cognito cognite relucescit, sicut solis claritas sensibiliter invisibilis in iridis coloribus visibilibus visibiliter relucet varie in varia nube.

Capitulum IX

FERDINANDUS: Dic, rogo te, aliqua de universo, ut te sequens ad Dei melius subintrem visionem. [32]

NICOLAUS: Dicam. Dum corporeis caelum oculis video terramque et quae in hiis sunt, et illa, quae vidi, ut universum imaginer, colligo, intellectualiter conspicio quodlibet universi suo in loco et congruenti ordine ac pace, pulchrum contemplor mundum et cum ratione omnia fabrefacta, quam in omnibus comperio relucere tam in hiis, quae tantum sunt, quam in hiis, quae sunt simul et vivunt, in hiisque, quae pariter sunt, vivunt et intelligunt, in primis quidem obscurius, vivacius in secundis et clarius, in tertiis vero lucidissime et in singulis modis varie in variis. Deinde ad ipsam me rerum rationem converto, quae mundum praecedit et per quam mundum video constitutum, et illam incomprehensibilem invenio. Non enim haesito ipsam mundi rationem, per quam omnia rationabiliter facta sunt, omnem cognitionem praesupponere et in creatis ipsam omnibus elucere, cum nihil sit factum absque ratione; ipsam tamen minime comprehendo. Nam si ipsam comprehenderem, profecto cur mundus sic est et non aliter scirem, cur sol sol, luna luna, terra terra et quodvis id, quod est et nec aliud, nec maius, nec minus; quippe si statim haec scirem, non ego essem creatura et portio universi, quia ratio mea esset ars universi creativa ita et suiipsius creatrix. Quare ipsum non-aliud comprehendo, quando quidem universi rationem non esse comprehensibilem video, cum antecedit omne comprehensibile: ipsam igitur incomprehensibilem, quod in comprehensibilibus comprehensibiliter relucet, perspicio.

FERDINANDUS: Difficile comprehenditur, quod esse praecedit.

NICOLAUS: Forma dat esse et cognosci; ideo quod non est formatum, quia praecedit aut sequitur, non comprehenditur, sicut Deus et hyle et nihil et talia. Quando illa visus mentis attingimus, supra vel citra comprehensionem attingimus; sed sine verbo visionem communicare non valentes sine li esse, quod non est, explicare non possumus, quia aliter audientes non comprehenderent. Unde hae mentis visiones, sicut sunt supra comprehensionem, sic etiam supra expressionem. Et locutiones de ipsis sunt impropriae, praecisione carentes, sicut cum dicimus materiam esse materiam, hyle esse hyle, nihil esse nihil et huiusmodi. Oportet igitur speculantem facere; uti facit videns per vitrum rubeum nivem, qui nivem videt et apparentiam rubedinis non nivi, sed vitro attribuit, ita facit mens per formam videns informatum. [33]

FERDINANDUS: Quo pacto hoc verum videbo, quod theologi dicunt omnia Dei creata voluntate? [34]

NICOLAUS: Voluntas Dei est non-aliud, nam velle determinat; quo autem voluntas perfectior, eo rationabilior atque ordinatior. Voluntas igitur, quae ante aliud non-aliud cernitur, non est alia a ratione, neque sapientia, nec alio quolibet nominabili. Si voluntatem igitur esse ipsum non-aliud vides, ipsam esse rationem, sapientiam, ordinem et talia vides, a quibus non est aliud; et sic illa vides voluntate omnia determinari, causari, ordinari, firmari, stabiliri et conservari, et in universo relucere, sicut Traiani in sua columna, voluntatem, in qua sapientia est atque potentia. Nam cum posteris

gloriam suam ostendere Traianus vellet, quae non nisi in aenigmate ostendi sensibili potuit sensibilibus, quibus gloriae suae praesentiam exhiberi fuit impossibile: hoc fecit in columna, quae sua dicitur, quia sua voluntate id est columna quod est, et non est ipsa columna aliud ab eius voluntate, licet columna nequaquam sit voluntas, sed quidquid est columna, hoc habet ab ipsa voluntate, quae ipsam definit et terminat; sed in voluntate sapientia cernitur ordoque, quae relucet in sculpturis rerum bellicarum peractis cum felicitate; in pretiositate quoque operis, quod ab impotente perfici non potuisset, Traiani potentia relucet.

- [35] Eo te iuvabis aenigmate, ut videas regem regum, qui per non-aliud significatur, ad gloriae suae ostensionem voluntate, in qua est sapientia et potentia, universum et quilibet eius partem creasse, quae etiam triniter relucet in omnibus, essentialiter scilicet, intelligibiliter et desiderabiliter, ut in anima nostra experimur. Nam ibi relucet ut principium essendi, a quo anima habet esse, et ut principium cognoscendi, a quo cognoscere, et ut principium desiderandi, a quo habet et velle, et suum unitrinum in hiis principium speculando ad eius ascenditur gloriam.

FERDINANDUS: Optime ista sic esse contemplor et video voluntatem, quae non-aliud, creatricem ab omnibus desiderari et nominari bonitatem. Nam quid desiderant omnia, quae sunt? non aliud utique quam esse; quid quae vivunt? non aliud quam vivere; et quae intelligunt? non aliud quam intelligere. Hoc igitur quodlibet desiderat, quod ab ipso est non-aliud. non-aliud vero cum ab aliquo non sit aliud, ab omnibus summopere desideratur tamquam principium essendi, medium conservandi et quiescendi finis.

NICOLAUS: Recte in ipsum non-aliud intendis, in quo omnia elucescunt.

Capitulum X

- [36] FERDINANDUS: Quidam theologorum creaturam aiebant non aliud quam Dei participationem. Circa hoc te audire percipio.

NICOLAUS: Primum tu vides quidem ipsum non-aliud innominabile, quia nullum nomen ad ipsum attingit, cum omnia praecedat; omne nomen tamen id est, quod est, ipsius participatione; nominatur igitur minime nominabile. Sic in omnibus imparticipabile participatur. Sunt sane quae obscure non-aliud participant, quia confuse atque generaliter; sunt quae magis specificae; sunt quae specialissime, sicut animae vitam aliqua membra obscure, aliqua clarius, aliqua vero specialissime participant; potentiae item animae aliae clarius, aliae obscurius participant intelligentiam. Creaturae quoque, quae minus ab aliis aliae sunt, veluti purae intelligentiae, de ipso plus participant. At quae magis ab aliis aliae sunt, ut puta corporales, quae sese uno non compatiuntur loco, de natura eius, quae non aliud est ab aliquo, minus participant.

- [37] FERDINANDUS: Video ita se habere, quae dixisti; sed adhuc, quaeso, adicere, ne pigriteris, quoniam id modo verum videtur, quod rerum essentiae incorruptibiles sunt.

NICOLAUS: Primum non haesitas tu quidem ipsum non-aliud esse incorruptibile; si enim corrumperetur, in aliud corrumperetur; posito autem aliud et non-aliud

ponitur; non est igitur corruptibile. Deinde certum est ipsum non-aliud se et omnia definire. Omnes igitur rerum essentiae nisi ipsius non-aliud non sunt. Ex quo ipsum non-aliud igitur in ipsis est, ipsae essentiae quomodo non-aliud perdurante corrumpentur? Sicut enim ipsum non-aliud essentias praecedit et omne nominabile, ita mutabilitatem ac fluxibilitatem, quae in alterabili materia radicatur, praecedunt essentiae. Non-aliud quidem non est essentia, sed, quia in essentiis essentia, essentia dicitur essentiarum. Dicebat Apostolus: "Quae videntur, temporalia sunt; quae non videntur, aeterna." Materialia enim sunt, quae sensu quocumque sentiuntur, et secundum materiae naturam fluxibilia atque instabilia; quae vero non videntur sensibiliter et tamen sunt, temporaliter quidem esse non videntur, verum sunt aeterna. Dum essentiam in alio, ut in Socrate vides humanitatem, ipsam in alio aliam vides, ideoque propter hoc in Socrate corruptibili per accidens esse corruptibilem. Sin eam ab alio videas separatam et in non-alio, nempe secundum ipsius naturam, in quo illam vides, ipsam vides incorruptibilem.

FERDINANDUS: Videris essentiam illam, quam non-aliud praecedit et aliud sequitur, ideam sive speciem dicere. [38]

NICOLAUS: Sic rerum exemplaria ante res et post Deum vidit Plato; namque rem ratio rei antecedit, cum per ipsam fiat; varietas autem rerum varias dicit rationes, quas oportet post fontem esse, a quo secundum ipsum emanant. Sed quia non-aliud ante res est, quod adaequatissima causa est, cur quodlibet id est, quod est, non-aliud autem multiplicabile non est: idcirco rerum ratio, quae aliud praecedit, et numerum praecedit et pluralitatem et innumerabilis secundum res ipsam participantes numeratur.

FERDINANDUS: Videris dicere rerum essentias non esse, verum unam esse, quam rationem asseveras. [39]

NICOLAUS: Nosti tu quidem unum, essentiam, ideam, formam, exemplar sive speciem non-aliud ista non attingere. Quando igitur in res intueor ipsarum essentias videns, cum res quidem per ipsas sint, per intellectum eas ipsas prioriter contemplando alias et alias assevero. Quando ipsas vero supra intellectum ante aliud video, non video alias aliasque essentias, sed non aliud quam essentiarum, quas in rebus contemplabar, simplicem rationem; et ipsam non-aliud aut essentiarum essentiam appello, cum sit quidquid omnibus in essentiis cernitur.

FERDINANDUS: Essentiae igitur esse essentiam dicis, quod eam ob rem Aristoteles non admisit, ne in infinitum transitus fieret numquamque deveniretur ad primum et scientia omnis interiret. [40]

NICOLAUS: Recte dicebat Aristoteles in infinitum non posse pertransiri, prout quantitas mente concipitur, ideoque ipsum excludit; sed uti est ante quantitatem atque omne aliud et in omnibus omnia, eiusmodi non refutavit infinitum, sed ad ipsum cuncta deduxit ut de primo motore, quem virtutis repperit infinitae; et hanc participari in omnibus virtutem vidit, quod equidem infinitum non-aliud dico. Unde non-aliud formarum est forma sive formae forma et speciei species et termini terminus et de omnibus eodem modo sine eo, quod sic ulterius in infinitum sit progressus, cum iam ad infinitum omnia definiens sit perventum.

Capitulum XI

[41] FERDINANDUS: Velis, optime pater, aliquo aenigmate me ducere ad dictorum visionem, ut melius quid velis intuear.

NICOLAUS: Perlibenter! Videsne hunc lapillum carbunculum, quem rustici rubinum nuncupant, hac ipsa tertia noctis hora, tempore et loco obscurissimo, nec opus candela esse, quia in eo lux est? Quae dum se ipsam vult exserere, medio lapilli hoc facit, quia in se esset sensui invisibilis; non enim occurreret sensui ideoque nequaquam sentiretur, cum nisi obvium sibi sensus non cognoscat. Illa igitur lux, quae fulgescit in lapillo, ad lucem, quae in oculo est, id defert, quod de lapillo illo visibile est. Considero autem quomodo carbuncolorum alius plus, alius minus fulget, et perfectior is est, qui fulgidior et maior quantitate, minor autem fulgore ille quidem ignobilior; fulgoris igitur intensitatem eius pretiositatis mensuram perspicio non autem corporis molem, nisi secundum ipsam fulgoris etiam intensitas sit micantior. Non ergo molis quantitatem de carbunculi essentia video, quia et parvus lapillus carbunculus est, sicut et magnus. Ante magnum igitur corpus et parvum carbunculi substantiam cerno. Ita de colore, figura et ceteris eius accidentiis. Unde omnia, quae visu, tactu, imaginatione de carbunculo attingo, carbunculi non sunt essentia, sed quae ei accidunt cetera, in quibus, ut sensibilis sit, ipsa enitescit, quia sine illis nequit esse sensibilis.

[42] Illa igitur, quae accidens praecedit, substantia ab accidentibus nihil habet. Sed accidentia habent ab ipsa omnia, quoniam eius sunt accidentia seu substantialis lucis eius umbra vel imago. Lux igitur illa substantialis carbunculi in clarioris fulgore splendentiae se clarius ostendit ut in similitudine propinquiori. Carbunculi autem hoc est rubini color, rubeus scilicet, non nisi lucis terminus est substantialis, non autem substantia, sed est similitudo substantiae, quia extrinsecum est sive sensibilis. Lux igitur substantialis, quae praecedit colorem et omne accidens, quod quidem sensu et imaginatione potest apprehendi, intimior et penitior carbunculo est et sensui ipsi invisibilis, per intellectum autem, qui ipsam anterioriter separat, cernitur; ipse sane illam carbunculi substantiam videt non aliud quam carbunculi esse substantiam; et ideo ipsam etiam ab omni substantia non carbunculi aliam videt. Et hoc in aliis atque aliis operationibus experitur, quae substantiae carbunculi virtutem sequuntur et non alterius rei cuiuscumque. Quia igitur sic aliam substantialem invisibilem carbunculi lucem videt, aliam substantialem invisibilem magnetis substantiam, solis aliam, aliam leonis et ita de omnibus: substantialem lucem in visibilibus omnibus aliam et aliam videt, et ante omne sensibile intelligibile, cum substantia, quae prior accidente videtur, non nisi intellectu videatur, qui solum videt intelligibile.

[43] Acutius deinde mente introspiciens in universum ipsum et eius singulas partes is videt, quod sicut carbunculi substantia a sua quantitate non est alia colore, duritie et reliquis, quando quidem eius sunt accidentia et ipsa in ipsis est omnia quaecumque illa sunt, quomquam non est ipsa nec quantitas illa nec qualitas nec accidentium aliud, sed in ipsis ipsa, quae alia sunt atque alia, quoniam aliud accidens quantitas est, aliud qualitas et pari de omnibus modo: ita necessarium video, quod, cum alia carbunculi substantia sit, alia magnetis, alia hominis, alia solis, tunc in ipsis omnibus aliis aliisque substantiis, non aliud

ipsum antecedere necesse est, quod quidem ab omnibus, quae sunt, non sit aliud, sed omnia in omnibus sit, omne id scilicet, quod in quocumque subsistit. Quemadmodum Ioannes Evangelista Deum lucem dicit ante aliud, scilicet tenebras, quia ipsum asserit lucem, in qua ullae non sunt tenebrae. Si lucem igitur id, quod ipsum est non-aliud, dixeris, erunt creaturae tenebrae aliud. Sic mens cernit ultra intelligibilem substantialem lucem singulorum lucis principium nonaliud, quia non aliud a singulis est substantiis.

Capitulum XII

FERDINANDUS: Intelligere te equidem videor mihi; ut tamen experiar, dicito: Nonne [44]
tu admittis parvum hunc carbunculum esse alium ab illo grandiori?

NICOLAUS: Cur non admittam?

FERDINANDUS: At cum ambo sint carbunculi, substantia utique unius ab alterius
substantia alia non videtur; unde sunt ergo ab invicem alia?

NICOLAUS: Tu quidem in substantiam absolutam intueris, quae in aliis alia esse non [45]
potest per ipsam substantificatis, at quae, ut sensibilis fiat substantia, materiam requirit
substantificabilem, sine qua non posset substantificari. Quomodo enim substantificari
posset absque sensibilibus essendi possibilitate? Idcirco cum ab illo alius sit iste carbuncu-
lus, ex essendi possibilitate, in uno alia quam in altero, hoc evenire necesse est. Cum igitur
materia sensibilis ad sensibilem substantiam necessaria sit, erit substantialis materia in
sensibilibus, ex quo secundum substantialem hanc materiam, quae alia in alio est carbun-
culo, substantialiter duo carbunculi differunt. At vero secundum intelligibilem substan-
tiam, quae essendi forma possibilis sensibilisque substantiae intelligitur alii et alii duo
non sunt carbunculi.

FERDINANDUS: Erit igitur carbuncularis id est rubinalis substantia non alia a qua- [46]
libet cuiusvis carbunculi substantia, cuius quidem extrema ei accidentia, ut sensibilis et
materialis est, ipsam consequuntur.

NICOLAUS: Optime intelligis. Nam in diversis carbunculis est substantia, quae non
est alia a quacumque cuiuslibet carbunculi substantia, licet neutrius substantia sit ob
substantialis possibilitatis ipsorum et accidentium consequenter advenientium varieta-
tem. Prima igitur substantia, quam intellectus videt separatam, est substantia seu forma
specifica. Alia vero, quae sensibilis dicitur, est per primam et materiam specificabilem
specificata.

FERDINANDUS: Clarissima haec sunt. Sed nonne sic ipsum non-aliud se habere ad [47]
alias et alias intelligibiles substantias vides?

NICOLAUS: Praecise.

FERDINANDUS: Non erit igitur unum universum quasi unus iste carbunculus?

NICOLAUS: Quam ob rem hoc?

FERDINANDUS: Quia eius substantia a qualibet ipsius partis substantia alia non
foret, puta eius substantia non foret alia a carbunculi vel hominis substantia, sicut nec
hominis substantia a substantia manus eius, licet non sit manus, quae alia est substantia.

NICOLAUS: Quid tum?

FERDINANDUS: Absurdum profecto! Nam ipsum non-aliud substantia foret universi et ita ipsum universum foret, quod tamen video impossibile, quando ipsum ante universum et aliud conspicio. Universum vero illud utique aliud video.

NICOLAUS: Non aberras nec devias, Ferdinande; nam cum omnia ad Deum seu non-aliud ordinentur et nequaquam ad aliud post ipsum, non est considerandum universum quasi finis universorum; tunc enim Deus esset universum. Sed cum ad suum sint principium ordinata universa — per ordinem enim a Deo universa esse se ostendunt — ad ipsum igitur ut ordinis in omnibus ordinem sunt ordinata; omnia enim ordinat, ut ipsum non-aliud sive ordinis ordo in ordinatorum ad ipsum perfectione perfectius relucescat.

Capitulum XIII

[48] FERDINANDUS: Colligendo quae iam intellexi ita in pluribus carbunculis aliquid cernit intellectus, quod eiusdem ipsos speciei efficit; et licet ipsis hoc insit omnibus ut specificans, anterioriter tamen ipsum tale ante pluralitatem illam carbunculorum intuetur ipsius non-aliud similitudinem, quia carbunculum quemlibet esse carbunculum facit, et carbunculi cuiuslibet est internum substantiale principium, quo subtracto carbunculus non manebit.

[49] Hoc igitur specificum principium specificat carbunculi possibilitatem essendi specificabilem ipsique possibilitati esse tribuit actuale, quando quidem posse esse carbunculi facit actu suo actu esse carbunculum, quando confusam essendi possibilitatem per specificum actum determinatam et specificatam experimur; et tunc illud, quod prius intellectualiter absolutum vidisti, in singulo carbunculo possibilitatis actum vides, quoniam actu est carbunculus, veluti si quis glaciem respiciens consideret fuisse prius fluidum rivulum, quem nunc concretam et stabilitam glaciem videt. Ille causam inspiciens reperiet, quomodo frigus, quod intellectualiter separatum videt, essendi quaedam species est, quae in concretam et stabilem glaciem omnium rivulorum materiam crustavit et perstrinxit congelabilem, ut quilibet rivulus ob ipsius causae suae actualis praesentiam actu glacies sit, quamdiu per ipsam, quominus effluat, continetur. Et licet a frigidis non reperiatur frigus separatum, intuetur tamen intellectus ut frigidorum causam ipsum ante frigida et frigefactum actu per frigus frigidabile cernit in frigidis, indeque ita glaciem ortam aut inveniri aut pruinam aut grandinem aut secundum frigidabilium varietatem eius generis reliqua. Sed quoniam materia frigidabilis calefactibilis quoque est, ideo in sese frigus alioquin incorruptibile propter materiam, sine qua nequaquam actu reperitur, dum ipsa per caliditatem utpote calefactibilis alteratur, per accidens in corruptionem cadit. Sic mihi videris ipse dixisse.

[50] Quomodo etiam consequenter se habent ad specificas substantias accidentia intelligo. Sicut alia sunt, quae unam quam aliam glaciem consequuntur, alia item, quae nivem, pruinam, grandinem, cristallum et alium quemvis lapidem. Satis ex hiis naturae operibus apertis et patulis profundiora quoque reperio non aliter se habere, quam ipse breviter perstrinxisti, formas videlicet specificas et substantificas separatas per intellectum con-

spici ac in specificatis rebus substantificatisque modo praemisso attingi. De sensibilibus autem substantiis ad intelligibiles me per similitudinem erigo.

NICOLAUS: Video te meum quidem conceptum in exemplo naturae aptissimo dilucide explanasse et gaudeo; omnia enim eo pacto considerando perspicies. Nam quod parvo calore crystallum non dissolvatur, ut glacies, propter congelantis victoriam frigoris super aquae congelatae fluxibilitatem, plane ostendit, ubi materiae fluxibilitatem omnem forma in actu ponit, veluti in caelo, illius corruptionem non sequi. Ex quo impossibilem esse intelligentiis corruptionem, quae in sensibilibus est, patet, quod sunt a materia separatae, quae apta est alterari. Unde cum in intelligente intellectum calor, ut calefiat, non immutet, sicut in sentiente, ubi sensum immutat, facit, evidens est intellectum materiam non esse aut alterabilem, quia sensibilia, quorum propria immutatio est, non sensibilibus in eo, sed intellectualiter sunt; dumque acriter attente intellectum ante sensum esse consideras et idcirco nullo attingibilem sensu, omnia quaecumque in sensu sunt, anterioriter in intellectu reperies. Anterioriter autem, hoc est insensibiliter, dico: sicut in intellectu frigus est ac frigidum in sensu, frigus in intellectu ad sensibile frigus anterioriter est; non enim sentitur, sed intelligitur frigus, cum frigidum ipsum sentiatur; sicut nec calor sentitur, sed calidum, ita nec aqua, sed aqueum, neque ignis, sed igneum in sensibilibus regione reperitur. [51]

Quod similiter de compositis omnibus est dicendum, quoniam omne sensibile mundi tale simplex, quod est de regione intelligibilium, antecedit. Aliaque et alia intelligibilia non-aliud ipsum, simplicium intelligibilium simplicitas, praecurrit, quam ob rem non-aliud nequaquam in se, sed in simplici simpliciter, composite vero intelligitur in composito, quae quidem sunt, ut sic dixerim, „non aliata“ eius, et a quibus scilicet ipsum non-aliud aliud non est. Video igitur, quomodo eorum, quae in regione sensibilibus reperiuntur, quicquam sentitur, simplex eius, quod quidem intelligitur, antecedit; nec minus omnia, quae in intelligibilium reperiuntur regione, principium, quod non-aliud nominamus, antecurrit. Intellectuale quippe frigus eius praevenit causa, quae ipsum non aliud quam frigus esse definit. Sicut ergo intellectus per intellectuale frigus omnia sensibilibus frigida intelligit sine mutatione sui sive frigefactione, ita ipsum non-aliud per se ipsum sive „non aliud“ omnia intellectualiter existens facit non alia quam id esse, quod sunt, sine sui vel mutatione vel alteritate. Et sicut frigidum sensibile intellectuale non est frigus, licet aliud ab ipso frigus nequaquam sit, sic frigus intellectuale principium non est primum, etsi primum principium, quod est non-aliud, ab ipso non sit aliud. [52]

Capitulum XIV

FERDINANDUS: Prime equidem et clarissime ita haec esse perspicio, quemadmodum ais, elicioque in intellectualibus non-aliud valde relucere principium, quoniam, etsi ipsa non sunt sensibilia, tamen a sensibilibus non sunt alia. Frigus enim a frigido non est aliud, ut dixisti, quoniam summoto frigore nec frigidum erit, nec esse intelligetur; sic intellectus se habet ad sensum; similiter ideo agens omne sibi simile producere video, quia omne id, quod est, ab ipso non-aliud habet; quapropter calor calefacere et frige- [53]

cere frigus nititur, et de omnibus eodem modo. Sed haec nunc ita sufficient! Quaeso vero, ut iuxta tua promissa ab hoc me principio in magnum illum theologum Dionysium aliosque quam brevissime introducas.

- [54] NICOLAUS: Obsequar tibi, quam fieri poterit brevissime, ut poscis. Dionysius, theologorum maximus, impossibile esse praesupponit ad spiritualium intelligentiam praeterquam sensibilibus formarum ductu hominem ascendere, ut visibilem scilicet pulchritudinem invisibilis decoris imaginem putet; hinc sensibilia intelligibilium similitudines seu imagines dicit, Deum autem principium asserit intelligibilia omnia praecedere, quem scire se dicit nihil omnium esse, quae sciri possunt aut concipi. Ideo hoc solum de ipso credit posse sciri, quem esse inquit omnium esse, quod scilicet omnem intellectum antecedit.

FERDINANDUS: Dic eius, nisi tibi grave est, verba.

NICOLAUS: Alii aliter eius verba latine reddiderunt; ceterum ego ex fratris Ambrosii Camaldulensium generalis, novissimi interpretis, translatione, quae mihi proposito videbuntur inservire, ex ordine subiungam:

- [55] Ex capitulo primo Caelestis hierarchiae: "Impossibile est hominem ad intelligentiam spiritualium ascendere, nisi formis et similitudinibus sensibilibus ducatur, ut scilicet visibilem pulchritudinem invisibilis decoris imaginem putet."

Ex capitulo secundo: "Cum simplex divinarum rerum substantia in se ipsa et incognita sit nobis et intelligentiam fugiat nostram..."

Ex eodem: "Dum ipsam esse aliquid negamus ex hiis, quae sunt, verum profecto loquimur, etsi modum, quo illa indefinita est, quippe supersubstantialem et incomprehensibilem atque ineffabilem prorsus ignoramus."

Caelestis hierarchiae capitulo quarto: "Igitur omnia quaeque subsistunt providentiae ratione reguntur ex summa illa omnium auctore deitate manantis. Alioquin essent profecto nulla, nisi substantiae rerum atque principio communicarent. Itaque inanimata omnia hoc ipsum quod sunt ab ipso suscipiunt, quippe esse omnium est ipsa divinitas, quae modum totius essentiae superat."

Eodem capitulo: "Secretum ipsum dei, quodcumque tandem illud est, nemo unquam vidit, neque videbit."

Eiusdem capitulo tertio decimo: "Admonebatur ergo theologus ex hiis, quae cernebat, ut secundum omnem substantialem eminentiam cunctis visibilibus invisibilibusque virtutibus absque ulla comparatione Deus excelsior sit."

- [56] De ecclesiastica hierarchia capitulo primo: "Ut vere et proprie dixerim: unum quidem est, quod appetunt omnes, qui unius speciem praeferunt, sed non uno modo eius, quod idem atque unum est, participes fiunt, verum ut cuique pro merito sortem divina et aequissima libra distribuit."

Eodem capitulo: "Initium est fons vitae, bonitatis essentia, unica rerum omnium causa, beatissima Trinitas, ex qua sola bonitatis causa, quae sunt omnia, ut et essent et bene essent, acceperunt; hinc transcendentia omnia divinae beatitudini trinae atque uni, cui soli vere esse inest modo nobis quidem incognito, sed sibi plane perspecto et noto, voluntas quidem est rationalis salus humanae omnis caelestisque substantiae."

De divinis nominibus capitulo primo: "Sicut enim spiritalia carnales percipere et [57] inspicere nequeunt, et qui figmentis et figuris inhaerent ad simplicia figurisque vacua non aspirant, quique secundum corporum lineamenta formantur incorporearum rerum informitatem nec tactui nec figuris obnoxiam nequaquam attingunt:

eodem ratione veritatis supereminet substantiis omnibus supersubstantialis infinitas, sensusque excellit omnes unitas sensu eminentior, ac mentibus omnibus inexcogitabile est unum illud mente superius, ineffabileque est verbis omnibus bonum, quod superat verbum."

Eodem: "Ipsa de se in sacris tradit litteris, quod sit omnium causa, initium et substantia et vita."

Eodem: "Invenies omnem, ferme dixerim, theologorum laudationem ad beneficos [58] divinitatis progressus exponendos atque laudandos divina effingere nomina; quocirca in omnibus ferme sanctis libris advertimus divinitatem sancte praedicari ut singularem quidem atque unicam ob simplicitatem atque unitatem excellentis illius individui, ex quo veluti unifica virtute in unum evadimus dividuisque nostris alteritatibus supra mundanum modum conglobatis in divinam monadem atque unionem Deum imitantem colligimur etc."

Eodem: "In quo termini omnes omnium scientiarum plus quam ineffabiliter praesub- [59] sistunt, neque intelligere, neque eloqui possumus, neque omnino quomodolibet intueri, quod sit exceptus omnibus et excellenter ignotus."

Eodem: "Si enim scientiae omnes rerum substantium sunt atque in substantiis desinunt, quae substantiam excedit omnem, scientia quoque omni superior sit necesse est... Cum percipiat et comprehendat atque anticipet omnia, ipsa tamen omnino incomprehensibilis manet."

Eodem: "Ipsaque iuxta scripturae fidem sit omnia in omnibus; verissime laudatur ut substantiae indultrix et consummatrix continensque custodia et domicilium et ad se ipsam convertens atque ista coniuncte, incircumscripse, excellenter."

Eodem libro capitulo secundo: "Ineffabile quoque multis vocibus praedicatur, igno- [60] ratio, quod per cuncta intelligitur, omnium positio, omnium ablatio, quod positionem omnem ablationemque transcendit; divina sola participatione noscuntur."

In epistola Hierothei: "Neque pars neque totum est, et pars est et totum, ut quae omne [60] et partem et totum in se ipsa comprehenditur, et excellenter habeat, antequam habeat. Perfecta est quidem in imperfectis utpote perfectionis princeps; porro inter perfectos imperfecta est quippe perfectionem excellentia temporeque transcendens."

In eadem: "Mensura est rerum et saeculum et supra saeculum et ante saeculum."

In eadem: "Nec unum est neque unius particeps longaque ab hiis unum est super unum illud, quod in substantiis est."

Eodem libro De divinis nominibus capitulo quarto: "Theologi peculiariter bonitatem [61] summae deitati ex omnibus applicant ipsam, ut reor, substantiam divinam appellantes."

Eodem: "Cum neque augeri neque minui possit substantia, quae bonum etc."

Eodem: "Ex illo namque bono lux est et imago bonitatis; idcirco lucis appellatione laudatur bonum veluti in imagine expressa primitiva forma."

Eodem: “Illuminat quae lucem admittunt omnia et creat atque vivificat continetque et perficit mensuraque substantium est et saeculum et numerus et ordo etc.” Nota exemplum de sole.

[62] Eodem: “Ut intelligibilis lux bonus ipse dicitur, qui omnem supercaelestem spiritum spiritali impleat luce omnemque ignorantiam pellat erroremque abigat ex animabus, quibus sese insinuaverit, omnibus etc.”

Eodem: “Lux igitur intelligibilis dicitur bonum illud omnem superans lucem ut principalis radius et exuberans effusio luminis.”

Eodem: “Bonum istud ut pulchrum quoque a theologis sanctis praedicatur.”

Eodem: “Ut pulchri omnis principalem pulchritudinem excellentissime in se ipso ante tempora habens...”

Eodem: “Idem pulchrum esse quod bonum perspicuum est.”

Eodem: “Neque est aliquid in substantiis rerum, quod pulchri et boni non sit aliquatenus particeps, et istud item dicere disserendo praesumimus id quoque, quod non est, pulchri et boni particeps esse. Tunc enim etc.”

Eodem: “Ut perstringam breviter: omnia, quae sunt, ex pulchro et bono sunt; et quae non sunt, omnia supersubstantialiter in pulchro sunt et bono, estque ipsum initium omnium et finis etc.”

[63] Eodem capitulo octavo: “Neque est, sed hiis, quae sunt, esse ipse est, neque ea, quae sunt, solum, verum ipsum quoque eorum esse ex eo est, qui est ante saecula. Ipse enim est saeculum saeculorum, qui ante saecula est.”

Eodem capitulo octavo: “Resumentes itaque dicamus: ut iis, quae sunt omnibus et saeculis esse ab eo est, qui ante est, et omne quidem saeculum et tempus ab eo est.”

Eodem: “Omnia ipsi participant et a nullo existente discedit.”

Eodem: “Si quid quomodolibet est, in ipso, qui ante est, et est et cogitatur atque servatur ceterisque ipsius participationibus praefertur.”

[64] Eodem: “Deus ante habet, ut ante sit et eminentissime sit excellenterque ipsum esse habeat. Omnia ipsum in se ipso esse praestituit atque ipso esse omne quod quomodolibet est, ut subsisteret, fecit; denique et rerum principia omnia esse ipsius participatione et sunt et principia sunt et prius sunt, postea principia sunt. Et si velis vitam ipsam viventium ut viventium initium dicere et similium ut similium similitudinem etc.”

Eodem: “Haec esse ipsius invenies participare primum atque esse ipso primo manere, deinde huius aut illius esse principia essentiaeque participando et esse et participari. Si autem ista participatione essentiae sunt, multo magis, quae ipsorum participia sunt.”

Eodem: “Bonitas prima participationum celebratur.”

Eodem: “Neque in aliquo subsistentium est neque aliquid est horum.”

[65] Eodem capitulo nono: “Ipsi nihil contrarium.”

Eodem capitulo decimo: “Qui invenitur ex omnibus, incomprehensibilem et investigabilem theologi dicunt.”

Eodem capitulo: “Divina oportet non intelligamus humano more, sed toti integre a nobis ipsis excedentes atque prorsus in Deum transeuntes.”

Eodem capitulo: “Non habet Deus peculiarem scientiam sui, aliam vero communem omnia comprehendentem. Ipsa enim se omnium causa cognoscens qua tandem ratione, quae ab se sunt et quorum est causa, ignorabit?”

Eodem capitulo: “In omnibus Deus cognoscitur, et seorsum ab omnibus et per scientiam et ignorationem cognoscitur Deus.”

Eodem capitulo: “In omnibus omnia est et in nihilo nihil.”

Eodem capitulo undecimo: “Virtus est Deus... et... omnis virtutis auctor.” [66]

Eodem capitulo: “Infinite potens divina distributio in omnia, quae sunt, se intendit, et nihil est in rebus, quod non sit virtuti alicui percipiendae idoneum.”

Eodem capitulo: “Quod enim omnino nulla virtute subnititur, neque est, neque aliquid est, neque est penitus ipsius ulla positio.”

Eodem capitulo: “Quique quae sunt omnia excellenter et ante tempora habeat super-substantiali virtute sua, qui hiis, quae sunt omnibus, ut esse possint et hoc sint, excellentis virtutis copia et exuberanti profusione largitur.”

Eodem libro capitulo duodecimo: “Magnus quidem appellatur Deus iuxta propriam ipsius magnitudinem, quae magnis omnibus suimet consortium tradit et extrinsecus super omnem magnitudinem funditur et supra expanditur, omnem continens locum, omnem transcendens numerum, omnem transiliens infinitatem.” [67]

Eodem: “Magnitudo haec et infinita est et quantitate caret et numero.”

Eodem: “Parvum vero sive tenue dicitur, quod molem omnem excedit atque distantiam, quod absque impedimento ad omnia pergit, quamquam certe omnium causa pusillum est: nusquam enim invenies pusilli speciem incommunicabilem.”

Eodem: “Hoc pusillum quantitate caret et qualitate tenetur nulla, infinitum est et indeterminatum, comprehendens omnia et ipsum comprehensibile nulli.”

Eodem: “Quod augeri minuique non possit...”

Eodem: “Porro alterum dicitur, quia omnibus providentiae ratione Deus adest et omnia in omnibus pro omnium salute fit, in se ipso et sua identitate manens.” [68]

Eodem: “Divinae similitudinis virtus, per quam quae producuntur omnia ad auctorem convertuntur; haec quidem Deo similia dicenda sunt et ad divinam imaginem et similitudinem ficta. Non autem illis similis dicendus est Deus, quia neque homo est suae imagini similis.”

Eodem: “Ipsa theologia ipsum dissimilem praedicat et omnibus incompactum, ut ab omnibus alterum, et, quod est profecto mirabilius, nihil simile esse ait. Et certe non adversatur hoc divinae similitudini, quippe eadem Deo et similia et dissimilia sunt: similia, quia ipsum pro viribus imitantur, quem ad liquidum imitari possibile non est.”

Eodem: “Hoc autem, quia causalia auctore suo multum inferiora sunt et infinitis inconfusisque mensuris ab eo absunt.”

Eodem capitulo tertio decimo: “Ex se velut ex omnipotente radice cuncta producens...” [69]

Eodem: “Neque sinens ea ab se cadere...”

Eodem capitulo duodecimo: “Ipse omnium et saeculum et tempus et ante dies et ante saeculum ac tempus, quamvis et tempus et diem et momentum et saeculum eum convenientissime appellare possimus, et qui per omnem motum incommutabilis atque immo-

bilis sit, cumque semper moveatur, in se ipso manet ut saeculi et temporis et dierum auctor.”

Eodem capitulo tertio decimo: “Vitam omnium quae vivunt et ipsius vitae causam... ipsum esse ipsamque vitam et ipsam deitatem diximus principaliter quidem et divine et secundum causam unum principia cuncta excellens.”

[70] Eodem capitulo quinto decimo: “Omnem terminat infinitatem et supra omnem expanditur finem atque a nullo capitur seu comprehenditur; sed pertingit ad omnia simul.”

Eodem: “Neque est unum illud, omnium causa, unum ex pluribus, sed ante unum etc.”

Eodem: “Uniusque omnis ac multitudinis definitivum.”

Eodem: “Si omnibus omnia coniuncta quis ponat, erunt omnia toto unum.”

Eodem: “Est unum omnium veluti elementum.”

Eodem: “Si unum tollas, neque totum erit, neque pars aliqua, neque aliud quidquam in rebus. Omnia enim in se ipso unum uniformiter antea cepit atque complectitur.”

Eodem: “Unum ante... finem atque infinitatem etc.”

Eodem: “Omnia quae sunt ipsumque esse determinat.”

Eodem: “Quod supra ipsum unum est, ipsum quod unum est determinat.”

Eodem: “Unum quod est, inter ea, quae sunt, connumeratur. Porro numerus substantiae particeps est. Unum vero illud supersubstantiale et unum, quod est et omnem numerum determinat.”

[71] Circa finem Mysticae theologiae: “Neque aliud aliquid ex hiis, quae nobis aut alteri cuiquam in mundo est cognitum, neque aliquid eorum, quae non sunt, neque eorum, quae sunt, est.”

In eadem: “Neque est ulla eius positio, neque ablatio.”

In epistola ad Gaium: “Si aliquis videns Deum intellexerit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid;... non cognosci, neque esse est supersubstantialiter, et super mentem cognoscitur.... Perfecta ignorantia cognitio est eius, qui est super omnia, quae cognoscuntur.”

Capitulum XV

[72] FERDINANDUS: Haec theologi ponderosa et profunda esse dicta perspicio et talia, quae in ineffabilem divinitatem modo, quo quidem homini conceditur, visum dirigunt.

NICOLAUS: Advertistine, quomodo de ipso non-aliud loquitur?

FERDINANDUS: Non adhuc clare percepi.

NICOLAUS: Tu saltem ipsum de prima causa loqui considerasti, quam in omnibus omnia nunc sic, nunc alio modo ostendit.

FERDINANDUS: Sic videtur. Sed duc me, quaeso, ut id ipsum clarius tecum inspiciam.

[73] NICOLAUS: Nonne, ubi ipsum principium unum nominat, considerasti quomodo post hoc dicit unum supersubstantiale unum quod est, et omnem numerum determinare?

FERDINANDUS: Consideravi et placuit.

NICOLAUS: Quare placuit?

FERDINANDUS: Quia licet ipsum unum propinque ad ipsum non-aliud accedat, adhuc tamen fatetur ante unum esse supersubstantiale unum; et hoc utique est unum ante ipsum unum, quod est unum. Et hoc tu quidem ipsum non-aliud vides.

NICOLAUS: Optime cepisti! Unde si A foret significatum de li non-aliud, tunc A id, de quo loquitur, foret. Si autem, ut ait, unum est ante finem et infinitatem omnem terminans infinitatem, ad omnia simul pertingens et ab omnibus incomprehensibile manens uniusque et omnis multitudinis definitivum: utique A ipsum unum definiens ipsum unum sane, quod est aliud, antecedit. Nam cum unum sit non aliud quam unum, tunc A subtracto unum desineret.

FERDINANDUS: Recte! Nam cum dicat quomodo unum, quod supra unum est, ipsum, quod unum est, determinat, hoc utique unum supra unum prius dixit, unum ante unum. Determinat igitur A unum et omnia, cum, ut dicit, ipsum unum omnis unius et multitudinis sit definitivum.

NICOLAUS: Potuisti etiam videre, quomodo theologus ad ipsum ante mentem convertit dicens Deum habere ante, ut ante sit et sit eminentissime, tamen A ante ante conspicitur, cum ante sit non aliud quam ante. Unde cum ante non nisi ante aliquid, quod praecedit, intelligatur, utique A est eminentissime ipsum ante, cum aliud omne praecedat. Ante autem dici de alio potest, ut aliud, quod praecedit, et aliud, quod sequitur, sit. Igitur si, ut theologus vult, in anteriori omnia eminenter sunt seu anterioriter quae reperiuntur in posteriori, in A utique eminentissime omnia cernimus, cum ante ipsum ante sit. [74]

FERDINANDUS: Optime rememoras! Adverti enim, quomodo dicit theologus ipsum, qui est ante saecula, esse saeculorum saeculum et ita ipsum de omnibus velle arbitror dicere. Per hoc igitur, quod Deum anterioriter ipsum A video, omnia in ipso ipsum video; per hoc vero, quod Deum posterioriter cerno in alio, ipsum in omnibus omnia esse cerno. Si ipsum ante saecula perspicio, in ipso saeculum Deum esse perspicio; nempe ante saeculum videtur saeculum in suo principio seu ratione; si video ipsum in saeculo, ipsum saeculum video. Quod enim ante vidi Deum, post video saeculum; nam saeculum, quod in Deo Deum vidi, in saeculo saeculum intueor, quod quidem non est aliud, quam cum in ipso priori posterius ipsum videtur, tunc enim est ipsum prius; quodsi in ipso posteriori prius ipsum cernitur, tunc ipsum posterius est. [75]

NICOLAUS: Omnia penetras per ipsum ea, quae de ipso non-aliud concepisti, et, quantum tibi lucis ipsum A principium praestitit, intueris ad ea, quae tibi alioquin erant abscondita. Sed mihi adhuc unum dicito, quomodo apprehendis theologum asserere Deum convenientissime saeculum et tempus et diem et momentum posse nuncupari?

Capitulum XVI

FERDINANDUS: Intelligo iuxta theologum visionem. Vidit enim in tempore omnia temporalia temporaliter moveri, tempus tamen ipsum manere semper immutabile. Unde in tempore ipsum nonaliud valde intelligere elucescit. In hora enim est hora, dies in die, mensis in mense, in anno annus, et ut ante haec omnia cernitur, in ipso ipsum sunt sicut ipsum in omnibus omnia. Et quamvis ipsum in omnibus, quae tempore participant, [76]

omnia sit et ad omnia pergat et maneat cum omnibus inseparabiliter eaque definiat et terminet, non minus tamen apud se ipsum stabile manet et immobile neque augetur neque minuitur, licet maius esse tempus maiori induratione videatur, ut in mense maius quam die, quod non nisi ex alio venit, quod de ipso plus minusve participat. Aliter igitur et aliter eo manente imparticipabili varie participatur.

[77] NICOLAUS: Ut equidem video, nihil te latet, sed ut ad cuncta theologi verba mentem applies opus est. Nihil enim frustra dicit. Momentum enim ipsum Deum convenientissime dici posse ait.

FERDINANDUS: Utique sic dicit. Sed cur hoc attendendum acriter mones?

NICOLAUS: Momentum est temporis substantia. Nam eo sublato nihil temporis manet. Momentum igitur valde admodum de A participat ob suam simplicissimam indivisibilitatem et inalterabilitatem; videtur enim ipsa substantialitas, quae si duratio nominaretur, tunc facillime cerneretur quomodo in aeternitate aeternitas est, in tempore tempus, mensis in mense, in die dies, in hora hora, momentum in momento et de omnibus durationem participantibus eodem modo. Et non est aliud ab omnibus, quae durant, ipsa duratio et maxime quidem a momento sive nunc, quod stabiliter durat. Igitur duratio in omnibus est omnia, licet ante omnia, quae ipsam participant. Unde quia alia sunt, quae ipsam participant, et a participantibus ipsa non est aliud: patet quomodo ipsum non aliud per aeternitatem seu verius durationem et momentum participatur.

[78] FERDINANDUS: Puto te per momentum velle praesentiam dicere.

NICOLAUS: Idem esse nunc, momentum et praesentiam volo.

FERDINANDUS: Clare iam video, quoniam praesentia est cognoscendi principium et essendi omnes temporum differentias atque varietates; per praesentiam enim praeterita cognosco et futura, et quidquid sunt per ipsam sunt, quippe praesentia in praeterito est praeterita, in futuro autem est futura, in mense mensis, in die dies, et ita de omnibus. Et quamquam est omnia in omnibus et ad omnia pergens, est tamen ab omnibus incomprehensibilis stabiliter manens absque alteritate.

NICOLAUS: Perfecte subintrasti atque ideo etiam nequaquam te latet A praesentiam esse praesentiae. Nam ipsam antecedit praesentiam, cum praesentia, quae non aliud est quam praesentia, ipsum "non aliud", quod in ipso est ipsum, praesupponat. Et quia praesentia est temporis substantia, recte quidem ipsum A substantiae vides esse substantiam. Sublata enim praesentia non permanent tempora, sed sublato A nec praesentiam, nec tempora, nec aliud quidquam possibile est manere.

[79] FERDINANDUS: Bene admonuisti, pater, et iam equidem clare video cuncta ipsius theologi dicta per ipsum A illuminari. Placetque plurimum, quod Dionysius ipse affirmat theologos bonitatem ipsius Dei primam celebrare participationem, ex quo video, quod omnia nomina divina imparticipabilis participationem significant. Sed, cum omnia talia ipso A sublato cessent a significatione et participatione, quod A ipsum in omnibus participatur, habere me gaudeo et prioriter quidem secundum theologos in bonitate. Nam cum id, quod ab omnibus appetitur, sub boni ratione appetatur, recte A ipsum, sine quo omnia cessant, bonitas nominatur. Moyses creatorem ad omnia creandum motum inquit, quia ipsa vidit bona. Si igitur rerum principium bonum est, omnia profecto in tantum

sunt, in quantum bona sunt. Bonum sicut non est aliud a pulchro, ut ait Dionysius, sic nec ab omni existenti; hoc autem habet ab ipso A: Idcirco in ipso optime relucescit. Si enim A ipsum optime splendet in aliquo, id ipsum utique et est et dicitur bonum.

NICOLAUS: Perspicue cernis, quia medio ipsius A recte cuncta perlustras; numquid et id etiam considerasti, quomodo unum esse veluti omnium elementum theologus dicit, Deum tamen in Mystica theologia unum negat?

Capitulum XVII

FERDINANDUS: Consideravi, inquam, ipsum dixisse veluti ais, sed quaeso quid per hoc expresserit, dissere. [80]

NICOLAUS: Dicere ipsum voluisse arbitrator: sicut uno sublato cessant singula et quemadmodum elemento sublato desinunt elementata, ita ipso A summoto omnia pariter cessant. Habet enim se modo ad cuncta intimiore penitioeque, quam elementum ad elementata.

FERDINANDUS: David igitur de Dynanto et philosophi illi, quos secutus is est, minime errarunt, qui quidem Deum hylen et noyn et physin, et mundum visibilem Deum visibilem nuncuparunt. [81]

NICOLAUS: David hylen corporum principium vocat, noyn seu mentem principium animarum, physin vero seu naturam principium motuum et illa non vidit differre inter se ut in principio, quocirca sic dixit. Tu autem iam ipsum A haec ipsa vidisti definire ipsaque in ipsis esse, etsi ipsorum sit nullum. Ideo haec et huiusmodi nihil te moveant, quod scilicet theologus unum veluti elementum dicat, sed semper ad ipsum A et praemissa recurrens non errabis.

FERDINANDUS: Sancte me instruis informasque, idque etiam mihi admodum est gratum, quod ad Caium theologus scripsit. Est enim lucidum et ad ea, quae dixisti, conforme atque consentaneum.

NICOLAUS: Quidnam illud?

FERDINANDUS: Quando aiebat theologus: "si quis Deum videns intellexerit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid". Unde si David de Dynanto Deum vidisset esse hylen aut noyn aut physin, utique aliquid et non Deum vidisset.

NICOLAUS: Mirabilis es, Ferdinande; et mirabilior sane, si id in dictis etiam verbis, quod est altius, considerasti. [82]

FERDINANDUS. Quid istuc est? rogo.

NICOLAUS: Quando scilicet inquit: "cum omnia, quae intelliguntur, sint aliquid, ideo non sunt Deus." Aliquid autem quid aliud est. Deus igitur, si intelligeretur, utique "non esse aliud" intelligeretur. Unde si non potest intelligi esse id, quod per aliud et aliquid significatur, nec aliquid intelligi potest, quod per aliquid non significetur: ideo Deus, si videretur, necesse est quod supra et ante quid aliud et supra intellectum videatur. Ast ante aliud nil nisi non-aliud videri potest. Habes igitur quod non-aliud in principium nos dirigit intellectum et aliud et aliquid et omne excellens et antecedens intelligibile. Haec ibidem theologus declarat, atque etiam, quomodo ipsius non-aliud cognitio perfecta dici

potest ignorantia, quando quidem eius, qui est super omnia, quae cognoscuntur, est cognitio. Haec nunc de nostro admirabili theologo sic dicta sint; sufficiunt enim proposito ad quaeque alia per ipsum taliter dicta.

Capitulum XVIII

[83] FERDINANDUS: Nunc si otium tibi est, maximi illius Peripatetici et argutissimi Aristotelis quaedam hoc nostro principio scripta forte non indigna subintremus. Et quoniam ignotus penitus nequaquam tibi est, dic, quaeso, quid nobis voluit ostendere tantae sollicitudinis philosophus?

NICOLAUS: Ea sane arbitror, quae circa veri notitiam adinvenit.

FERDINANDUS: Quid igitur invenit?

NICOLAUS: Equidem, ut ingenue fatear, nescio; sed quidditatem, obiectum intellectus, semper quaesitam, numquam repertam dicit. Sic enim ait in prima philosophia. "Omnibus difficillimum est maximamque ambiguitatem habet, utrum unum et ens, ut Pythagorici et Plato dicebat, non est aliud quidquam sed entium substantia, an non; an aliud quidem subiectum, ut Empedocles amicitiam ait, alius ignem, alius aquam, alius aerem." Et alibi idem in eodem libro: "Tam olim quam nunc et semper quaeritur semperque dubitatur, quidnam ipsum ens sit, hoc est quaenam substantia est. Hoc enim quidam unum aiunt esse, quidam plura."

[84] FERDINANDUS: Verba haec magni philosophi utique sunt aestimanda. Fac igitur, ut acuto visu hos philosophi sermones subintremus.

NICOLAUS: Tentabo pro virili. Equidem considero quomodo quaerit, utrum unum et ens non est aliud quidquam, sed entium substantia, qualiter per ipsum non-aliud rerum substantiam quaesivit. Vidit enim rerum substantiam non esse aliud quidquam et ideo de ente et de uno et de amicitia et de aëre et aqua et omnibus dubitavit, an aliquid horum foret rerum substantia, quoniam illa omnia aliud aliquid esse perspiciebat. Esse igitur rerum substantiam praesupposuit et plures tales non esse. Dubitavit autem, sicut alii omnes, quaenam haec esset. Et cum omnibus quaerens concurrat, qui ipsam varie nominabant, sciscitans, an per aliquem esset bene nominata. Et demum illi visum est, quod illam bene nemo nominavit; quia, quicumque eam nominarunt, aliquid aliud sive quid aliud, non ipsam simplicissimam rerum nominarunt quidditatem, quam utique vidit non posse esse aliud aliquid. Et in hoc quidem non erravit, sed ibi, sicut alii homines, cessavit. Vidit enim, quod omnis rationalis venandi modus ad capiendum ipsam tantopere desideratam et sapidam scientiam minime sufficit.

FERDINANDUS: Video philosopho id accidisse, quod praedixisti.

NICOLAUS: Quid illud?

[85] FERDINANDUS: Quia qui quaerit videre, quaenam visibilium sit substantia, cum visu illam inter visibilia quaerat, lucem se anterioriter percipere non attendit, sine qua nec posset quaerere nec reperire visibile. Quodsi ad illam attenderet, in aliquo alio quaerere desineret; nempe sic philosopho accidit, qui cum mente rerum quidditatem quaereret, lumen, quod per non-aliud significatur, illi sese obtulit, tamquam sine quo nequaquam

reperiret. Ceterum ipse lumen ipsum non-aliud a quaesito non esse aliud non attendit. Quia vero per non-aliud aliud quaesivit, non nisi aliud ab aliis repperit, quocirca hinc quaerendo remotius nimis adinvenit.

NICOLAUS: Verum dicis. Nam si lumen ipsum, quod mente medium esse vidit ad quaesitum perveniendi principium, etiam ac finem esse attendisset, non deviasset profecto et tot labores abbreviasset. Si enim dixisset: clarissime utique video rerum quidditatem quid aliud esse non posse: quomodo enim foret rerum quidditas, si aliud foret? Aliud enim se ipsum quaesitum negat; quodsi non aliud esse debet, ab omni sane alio non-aliud esse necesse est. Sed hoc, quod ab omni alio aliud esse non debet, certe aliter nominari non potest. non-aliud igitur recte nominabitur. Esto igitur quod A per non-aliud ipsum significetur, A profecto quaesitum erit.

Capitulum XIX

FERDINANDUS: Utinam, ut dicis, attendisset; magno quidem se et nos labore liberasset: nempe secretum hoc facillimis, clarissimis ac paucissimis verbis tradidisset. Neque enim laboriosa logica nec difficili definiendi arte opus habuisset, quae, cum vir ille maximo labore investigasset, ad perfectum tamen perducere non evaluit. Cessassent quoque omnes circa species et ideas difficultates ac opinionum diversitates humanamque scientiam gloriose consummasset. [86]

NICOLAUS: Ostendis eximiam erga philosophum utique diligendum affectionem, qui quidem ratione lucidissima dotatus videtur fuisse. Verum idem fortasse de omnibus speculativis dici philosophis posset. Difficilium enim haec est facilitas, quae ad veritatem speculantes direxisset omni visui mentis indubitabilem, qua meo quidem iudicio brevior nulla et artior vel tradi vel apprehendi potest, quae sola perfecta est, cui nihil addi per hominem est possibile. Visum enim ad principium dirigit, ut ibidem contemplans delicietur assidueque pascatur et excrescat. Neque ulla alia reperibilis est perfecta, absoluta et completa traditio. Omnia enim, quae oculi mentis acie non videntur, sed ratione investigantur, tametsi verum admodum appropinquare videantur, nondum tamen ad ultimam certitudinem pervenerunt. Ultima autem et omni ex parte cumulata certitudo visio est. [87]

FERDINANDUS: Cuncta, quae dicis, sic profecto se habent. Videtur sane philosophus ille omni suo tempore viam seu venandi rerum substantiam artem ex ratione elicere studuisse ac nullam, quae sufficeret, adinvenisse. Nam nec ipsa etiam ratio ad id, quod rationem antecedit, pertingit, minusque omnes a ratione productae artes possunt viam praebere ad id, quod omni rationi est incognitum. Philosophus ille certissimum credidit negativae affirmativam contradicere, quodque simul de eodem utpote repugnantia dici non possent. Hoc autem dixit rationis via id ipsum sic verum concludentis. Quodsi quis ab eo quaesivisset, quid est aliud, utique vere respondere potuisset: “non aliud quam aliud est.” Et consequenter si quaerens adiecisset: quare aliud est aliud? sane quidem, ut prius, dicere valuisset: “quia non aliud quam aliud est”; et ita non-aliud et aliud neque sibi ut repugnantia vidisset contradicere. Atque illud, quod primum principium nominat, pro [88]

viae ostensione perspexisset non sufficere ad veritatem, quae supra rationem mente contemplatur.

- [89] NICOLAUS: Tua equidem dicta laudo addoque, quod alio etiam modo ad veritatem intuendam viam sibi ipse praeclusit: aiebat enim substantiae non esse substantiam nec principii principium, ut supra tetigimus; nam sic etiam contradictionis negasset esse contradictionem. At si quispiam eum interrogasset, numquid in contradicentibus contradictionem vidisset, veraciter se videre respondisset. Deinde interrogatus, si id, quod in contradicentibus vidit, anterioriter sicut causam ante effectum videret, nonne tunc contradictionem videret absque contradictione, hoc certe sic se habere negare nequivisset. Sicut enim in contradicentibus contradictionem esse contradicentium contradictionem vidit, ita ante contradicentia contradictionem ante dictam vidisset contradictionem, sicut Dionysius theologus Deum oppositorum vidit oppositionem sine oppositione. Oppositioni enim ante opposita nihil opponitur. Verum etsi philosophus ille in prima seu mentali philosophia defecerit, multa tamen in rationali ac morali omni laude dignissima conscripsit. Quae quoniam praesentis speculationis non sunt, haec de Aristotele dixisse sufficiat.

Capitulum XX

- [90] PETRUS BALBUS PISANUS: Audivi te, pater, cum Ferdinando multa et mihi quidem gratissima contulisse, sed maxime ex Dionysii maximi theologi libellis recitata sum admiratus. Cum enim Proculum illum Platonicum in libro de Platonis divini theologia de Graeco verterem hiis diebus in Latinum, ea ipsa quasi eodem quoque expressionis tenore ac modo repperi, quam ob rem de Platonica etiam te audire theologia aliquid cupio.

NICOLAUS: Proculum tuum, Petre, Dionysio Areopagita tempore posteriorem fuisse certum est. An autem Dionysii scripta viderit, est incertum. Sed tu particularius narrato, quo in dicto consentiant.

PETRUS: Sicut Dionysius inquit unum, quod est posterius uno simpliciter, ita et Proculus Platonem referens asserit.

- [91] NICOLAUS: Forte sapientes idem omnes dicere voluerunt de primo rerum principio, sed varie id ipsum varii expresserunt. Plato autem, quem tantopere Proculus extollit, tamquam deus quidem fuerit humanatus, ad anterius semper respiciens conatus est rerum videre substantiam ante omne nominabile. Unde cum rem corporalem divisibilemque ex se subsistere non posse perspiceret nec se ipsam propter debilitatem et fluxibilitatem suam conservare, ante illam animam, ante animam vero intellectum vidit atque ante intellectum unum.

- [92] Posterius autem prioris participatione subsistit. Primum igitur, cuius participatione omnia id sunt, quod sunt, ante intellectum videtur, cum omnia intellectu nequaquam participent. Intellectus igitur anterius sive senius se ipso, ut verbis eius utamur, non attingit. Ex quo Platonem reor rerum substantiam seu principium in mente sua revelationis via percepisse modo, quo Apostolus ad Romanos dicit Deum se illis revelasse, quam equidem revelationem in lucis similitudine capio, quae sese per semetipsam visui ingerit.

Et aliter non videtur, neque cognoscitur, quam ipsa se revelat, cum sit invisibilis, quia est ante et supra omne visibile. Haec Plato in epistolis sic se habere perbreveiter exprimit Deum ipsum dicens vigilantissime et constanter quaerenti se demum manifestare, quae Proculus quoque in Parmenidis commentariis resumit. Cum haec igitur vera supponat, animam inquit, quae quidem omnia posteriora se ipsam contemplans in se animaliter complicat, ut vivo in speculo cuncta inspicere, quae eius participant vitam et per ipsam vivunt vitaliterque subsistunt. Et quia illa in ipsa sunt, ipsa in sui similitudine sursum ascendit ad priora, quemadmodum haec Proculus in eius recitat theologia.

PETRUS: Declara id, quaeso, quod dixisti, ipsum idem dicere scilicet, quod tu de non-aliud praemisisti. [93]

NICOLAUS: Faciliter consideranti id ipsum clarescet. Namque, ut ipse ait, omnium causam ab omnibus oportet participari. Ideo ipsum unum, quod dicit esse ante unum, quod est unum, ab eo non est aliud, cum eius sit causa; quare causam ipsius unius, quod est, ideo unum nominat, ut non-aliud exprimat. Unde sicut nominat unius, quod est, causam unum, sic entis causam ens nuncupat et substantiae substantiam et de omnibus eodem modo, per quod intelligi datur, omnia, quae sunt et nominantur id, quod sunt et nominantur, habere ab omnium causa, quae in existentibus omnibus est id, quod sunt et nominantur, et non aliud. Vides igitur omnia nomina, quae nominatorum nomina dicit, antecedere sicut unum ante unum, quod est et nominatur unum, ideo causae attribui, ut causam a causato non esse aliud designetur. In omnibus igitur nominibus nonaliud est, quod significatur.

PETRUS: Video, pater, haec dubio carere: sed dum ad li non-aliud me converto, non possum equidem, quid sit, mente concipere. [94]

NICOLAUS: Si quidem posses id concipere, haud utique esset omnium principium, quod in omnibus omnia significaret. Omnis enim humanus conceptus unius alicuius conceptus est. Verum ante conceptum non-aliud est, quando quidem conceptus non aliud quam conceptus est. Vocetur igitur ipsum nonaliud conceptus absolutus, qui videtur quidem mente, ceterum non concipitur.

PETRUS: Ipsum ergo non-aliud, cum ab aliquo non sit aliud, sed in omnibus omnia, nonne omni in conceptu omnia est?

NICOLAUS: Utique. Ideo cum omnis conceptus non aliud quam conceptus sit, in omni conceptu non-aliud est, quodcumque concipitur, manente sane conceptu, qui ipsum non-aliud est, inconceptibili.

Capitulum XXI

PETRUS: Me certe li ,quam' turbat, quando ipse definiendo dicis: terra non est aliud quam terra. Id igitur, ut explanares, vellem. [95]

NICOLAUS: Plane tu quidem vides veram esse hanc terrae definitionem, qua dicitur: terra non aliud quam terra est, hanc vero falsam: terra est aliud quam terra.

PETRUS: Video.

NICOLAUS: Veritas definitionis igitur unde dependet?

PETRUS: Adverto plane, quomodo tam in vera quam falsa definitione est li quam; ideo nequeo ab ipso li quam dicere veritatem dependere, sed ab ipso non-aliud potius.

NICOLAUS: Optime! ,Quam' igitur non definit. Non ergo te perturbet.

PETRUS: Quam ob causam apponitur?

NICOLAUS: Quia dirigit visum; nam cum non-aliud dico non aliud quam non aliud, li ,quam' in non-aliud visum simpliciter dirigit, uti ante aliud est. Quando autem dico: aliud est non aliud quam aliud, visum dirigit in non-aliud, ut est in alio aliud. Et cum dico: terra non aliud quam terra est, dirigit obtutum in non-aliud, ut est in terra terra, et pari de omnibus modo.

[96] PETRUS: Optime sane! Nam nunc video ad quaestionem "quid est terra?" responsum hoc: terram non aliud esse quam terram, mentis aciem explicare, qua mens quidem videt principium omnium per non-aliud significatum terram definire, quod est non-aliud in terra terram esse. Quodsi quaeretur "cur terra est terra?" responderi debet, quia non aliud quam terra. Ideo enim terra est terra, quia ipsius principium seu causa in ipsa ipsa est. Et sic si quaeratur: "unde habet terra, quod terra est?" dici sane debet: ab ipso suo principio seu non-aliud id habere; ab eo enim, a quo habet, ut non aliud quam terra sit, habet, quod est terra. Quocirca si quaeratur: "a quo habet bonum, quod est bonum?" responderi potest a "non alio a bono". Nam cum bonum ab alio a bono non habeat, quod sit bonum, necesse profecto est, quod id habeat a "non alio a bono"; sic terra habet, quod est terra, a "non alio a terra"; et ita de singulis. Hoc modo prioriter omnia in principio, quod non-aliud, video. Et per non-aliud simplicissime et absolute significatur, quia A ab aliquo non est aliud. Ideo causa, exemplar, forma, idea, species et eiusmodi nomina ei per philosophos attribuuntur, quemadmodum ante me videre fecisti.

[97] NICOLAUS: Subintrasti, Petre, videsque omnium principium per non-aliud significari, ideo non aliud ab aliquo atque in omnibus omnia. Sed tu nunc ad Platonem revertere, cuius utique erat intentio principium, quod omnia est, in omnibus intueri. Unde ille omnia, quae habere se aliter possunt, ut est figura, nomen, definitio ratioque et opinio et talia, quidditatem nequaquam videbat ostendere, cum rerum essentia et quidditas haec omnia praecedat. Anterioriter igitur vidit ad illa, quae alia, instabilia et variabilia, ipsum, quod quidem aliud praecedit, omnium substantiarum substantiam et quidditatum esse quidditatem, quae cum in omnibus omnia sit, illa ipsum est, quod per non-aliud significatur. Apud ipsum igitur primum ipsum omnia et ab ipso vidit omnia ut a fonte seu causa et cuius gratia emanare.

PETRUS: Haec aperte de se ipso Plato in epistolis scribit, verum adicit illud, quo omnia prime apud regem primum sunt et apud secundum secunde, tertie vero apud tertium.

[98] NICOLAUS: Diversos modos essendi rerum vidit. Nam omnia ante aliud ipsum principium intuitus est simplicissimum, in quo quod libet, quod in alio aliter, in ipso quidem non-aliud cernitur. Quando enim de terra, quam rationis obtutu esse quid aliud a non terra video seu caelo sive igne, me ad intuendum ipsam in principio transfero: ibi ipsam a non-terra aliam non video, quia ipsam principium, quod ab aliquo non aliud est, video; non quod ipsam imperfectiori modo quam prius intuear, sed praeciosissimo modo atque verissimo. Tunc enim quodlibet videtur praeciosissime, quando non-aliud cernitur.

Qui enim sic terram videt, quod non-aliud ipsam videt, praecisissime intuetur. Et hoc est quidditatis ipsius et omnium quidditatem cernere. Namque alia est terrae quidditatis visio, quae intellectu a quidditate aquae aut ignis videtur esse alia, et illa non-aliud sequitur, quia ab aliis alia est, et hic essendi quidditatis secundus seu intellectualis est modus. At tertius essendi est modus, quemadmodum per animam hoc ab illo discernentem animaliter attingitur, prout res seu rei quidditas sentitur, quod quidem fortassis dicere voluit Plato aut altius quiddam. Suum enim hoc arcanum et secretum quam breviter et timide Plato patefecit et in paucis suis verbis acutissima multorum ingenia excitavit.

Capitulum XXII

IOANNES ANDREAS ABBAS: Audivi te, pater, et antea saepe et nunc maxime mentis [99] tuae visionem nobis referentem, quodque illam in ipsum primum, quod quidem omnia in omnibus est, dirigis, quo prius quidquam concipi non potest, quod non-aliud nominas; et tamen ipsum asseris primum videri ante omne nominabile: quae mihi profecto videntur esse contraria.

NICOLAUS: Pater abba, bene tenes audita; sed ipsum non-aliud non dico equidem illius nomen, cuius est super omne nomen nuncupatio. Sed de ipso primo conceptus mei nomen per ipsum non-aliud tibi patefacio; neque mihi praecisius occurrit conceptum meum exprimens nomen de innominabili, quod quidem a nullo aliud est.

ABBAS: Equidem mirarer, quonam modo ipsum, quod tu vides ante et supra omne [100] aliud, non sit aliud, cum aliud ipsi non-aliud videatur opponi, nisi paene idem Plato quoque diceret in Parmenide et commentator Proculus hoc dubium enodaret. Etsi ibi de uno et altero tam Plato, quam Proculus disserant dicentes impossibile unum ab altero alterum esse, tu autem praecisiori expressione tui conceptus per ipsum non-aliud clare me facis intueri non-aliud ipsum ab alio aliud esse non posse quocumque nominabili aut innominabili, cum omnia ipsum non-aliud ita definiat, ut omnia in omnibus sit. Verum Dionysius ille Areopagita dicebat etiam Deum alterum dici, quod quidem negatur in Parmenide.

NICOLAUS: Meministi, puto, Platonem negare quid rei definitionem attingere, quia [101] quidditati circumponitur, uti etiam Proculus explanat. Unde non fit ita, cum ipsum non-aliud se atque omnia definit. Non enim sic ipsum principium quidditativum definit, quasi qui lineis circumpositis triangularem determinat seu definit superficiem, sed quasi superficiem, quae trigonus dicitur, constituat. Sed quod Plato et Dionysius sibi non repugnent atque adversentur, ipse quidem ex hoc vides: Dionysius enim ipsum alterum asserit, veluti communiter dicimus “amicus alter ego”, non sane propter separationem, sed agglutinationem et ad essentiam ut sic dixerim talem, quod in omnibus omnia sit, ut ipse declarat. Nec aliud intendit Plato.

ABBAS: Video certe hanc, quam asseris definitionem solum veram et quidditativam, [102] non esse illam, quam Plato mancam et defectuosam dicit, et vehementer demiror, dum magis adverto, quomodo hic modus, quanto notior quidem clarior et facilius, tanto ab omni obscuritate ac dubio est remotior atque absolutior. Quocirca cum dubitare nemo

queat, quin hae tuae definitiones adeo sint verae, quod veriores esse non possint, in ipsis utique rerum quidditas veraciter elucescit. Sed quid ad evangelium dices, ubi legitur Joannem Baptistam, quo inter natos mulierum nemo est maior, asserere, quod Deum nemo vidit umquam, quodque hoc filius Dei, qui veritas in eodem nominatur evangelio, revelavit.

- [103] NICOLAUS: Idipsum sane aio, ipsum scilicet omni visionis modo invisibilem. Nam etsi quis assereret se ipsum vidisse, is utique nequiret exprimere, quid vidisset. Nam qui est ante visibile et invisibile quo pacto est visibilis, nisi quia excellit omne visibile, quod sine ipso nihil cernitur? Unde quando ipsum nec caelum, nec a caelo aliud esse video et universaliter nec esse aliud, nec ab alio aliud esse, non video ipsum quasi sciens, quid videam. Videre enim illud, quod equidem ad Deum refero, non est videre visibile, sed est videre in visibili invisibile. Sicut cum hoc esse verum video, quod nemo scilicet Deum vidit, tunc sane Deum video super omne visibile non-aliud ab omni visibili; actualem autem illam infinitatem omnem excedentem visionem, omnium quidditatum quidditatem, nequaquam visibilem video, cum visibile quidem seu obiectum aliud sit a potentia, Deus autem, qui ab aliquo aliud esse non potest, omne obiectum excedat.

Capitulum XXIII

- [104] JOANNES ANDREAS ABBAS: Non est mirandum Deum creatorem esse invisibilem, quippe cum mira intellectus opera in civitatum aedificiis, navibus, artibus, libris, picturis aliisque innumeris videamus, intellectum tamen sensu visus non attingimus; Deum itaque in creaturis suis cernimus, quamvis nobis maneat invisibilis. Sic quidem opera Dei sunt caeli et terra, quem nemo umquam vidit.

NICOLAUS: Visus se ipse non videt, licet in alio, quod videt, se videre attingat. Sed is visus, qui est visuum visus suum cernere in alio non attingit, cum ante aliud sit. Cum igitur ante aliud cernat, in ipsa visione non est aliud videns, aliud visibile et aliud videre ab ipsis procedens. Quare patet Deum, qui theos quod est a theoro seu video dicitur, visionem illam ante aliud esse, quam non possimus perfectam nisi trinam videre, quodque ipsum videre infinitum et interminatum in alio est videre non aliud ab aliquo. Se igitur et omnia unico et inenarrabili contuitu sapientes Deum videre aiunt, quia est visionum visio.

- [105] ABBAS: Quis non videret hoc verum, quod tu te iam videre ostendisti? Nemo profecto negat nisi mentis carens acumine Deum, qui principium ante aliud et omnia est, non esse privatum visu, qui quidem est ante privationem omnem; quodsi visu privatus non est, sed a visu theos nominatur, perfectissimam habet visionem Deus se ipsam et omnia perfectientem seu definientem eo modo, quo tu proxime explicuisti. Quod autem Deus habet, hoc ante aliud est. Visus ergo, qui est theos unitrinus, non alia sane visione sese et alia alia videt, sed ea visione, qua se, simul et omnia intuetur. Hoc videre definire est. Neque enim videre ab alio motum habet, sicut in nobis obiectum potentiam movet, sed illius videre constituere est, quemadmodum inquit Moyses Deum vidisse lucem bonam et factam esse. Lux igitur non aliud quam lux est, quae per visum, qui non-aliud est lux visa est. Ex quo omnia una video ratione non aliud quam id, quod sunt, esse, quia scilicet visus, qui non-

aliud est, non aliud a se ipso vidit. Sed reliquum est ut te de bono audiam, quod Moyses praemittit inquiring: “Vidit Deus, quod esset bonum”, et mox creavit.

NICOLAUS: Legisti tu quidem in Parmenidis commentariis Deum bonum dici similiter et unum, quae idem esse, quia illa omnia penetrant, probat. Ac si diceret: quia Deus est omnia in omnibus, hoc ei est attribuendum nomen, quod quidem omnibus centraliter adesse cernimus. Bonum autem relucet in omnibus. Omnia suum esse diligunt, quia bonum, cum de se ipso amabile sit bonum atque diligibile. Quando igitur Moyses universi voluit describere constitutionem, in quo Deus se manifestaret, ad huius constitutionem singula creata bona dicit, ut universum esset gloriae et sapientiae Dei perfecta revelatio. Id igitur, quod ante aliud in se bonum vidit, in universi constitutionem, quia bonum, pervenit. Deus vero cum ante aliud videret bonum, ab illo utique aliud ipse non fuit. Quodsi quis bonum solum, ut est ipsum non-aliud, posset intueri ante omne aliud, profecto is intueretur, quod nemo bonus nisi solus Deus, qui est ante non-bonum. Omnia quippe alia, quia aliud, esse aliter possent. Idcirco de ipsis bonum ipsum, quod quidem, quia non-aliud aliter esse nequit, minime verificatur. At vero attende, quomodo principio bonum convenit, quia non bonum praecedit, et non-aliud praecedit aliud et principio convenit: et bonum, quod de principio dicitur, non-aliud est; praecisius tamen non-aliud, cum sese bonumque definiat. [106]

ABBAS: Attende an ita sit, quod bonum non-bonum antecedit, cum secundum Platonem non-ens praecedat ens et affirmationem generaliter negativa. [107]

NICOLAUS: Cum dicitur non ens praecedere ens, hoc non ens ente quidem melius est secundum ipsum Platonem, ita etiam negativa, quae affirmativam praecedit. Ideo enim praecedit, quia melior. Verum non-bonum bono non est melius, quocirca secundum hoc bonum antecedit, et solus Deus bonum est, cum bono nihil sit melius. Bonum vero, quia aliud videtur a non bono, non est praecisum nomen Dei. Et ideo negatur a Deo, sicut etiam alia omnia nomina, cum Deus nec a bono, nec a non bono aliud sit, neque denique ab omni nominabili. Quare significatum li non-aliud praecisius in Deum quam bonum dirigit.

Capitulum XXIV

ABBAS: Video nunc planissime, cur magister veritatis aiebat solum Deum bonum. Sed tu, pater, unum adhuc, quaeso, adice: quam ob causam idem magister Deum spiritum dicat, et tibi molesti esse desinemus. [108]

NICOLAUS: Spiritum quidem esse Deum inquit, quia, sicuti corpus, loco non clauditur, cum incorporeus sit. Incorporeum enim ante corporeum, illo locale ante locale, incompositum est ante compositum. Quid enim omni in composito nisi simplex dumtaxat cernitur seu incompositum? Compositum enim de se suum principium incompositum dicit. Nam si in composito compositum videretur et in illo composito item compositum, unum utique magis compositum esse et aliud minus oporteret. Ad incompositum tandem deveniretur, cum ante compositum sit componens. Nihil enim compositum se ipsum composuit. Erit ergo componens incompositum, quod ante partem et ante totum est et ante [109]

universum et ante omne, in quo anterioriter seu incomposite omnia sunt. Non igitur in compositis nisi incompositum dumtaxat videtur. Sic mens ante compositam lineam incompositum punctum contemplatur. Punctus enim signum est, linea vero signatum. Quid autem videtur in signato nisi signum? Quippe signum est signati signum.

[110] Ideo principium, medium et finis signati est signum, seu lineae est punctus, seu motus est quies, sive temporis est momentum et universaliter divisibilis indivisibile. Non video autem indivisibile in divisibili quasi eius partem, quia pars totius pars est, sed ipsum indivisibile ante partem et totum video in divisibili et ipsum non aliud ab ipso video. Si enim ipsum non cernerem, nihil penitus cernerem. Ultra ergo cum aliud in ipso video, non nisi non-aliud video. Deus igitur est spirituum spiritus, qui per ipsum non-aliud cernitur ante omnem spiritum. Quo sublato nec spiritus, nec corpus, nec quidquam potest manere nominabile.

[111] Sicut frigiditas propter suam invisibilitatem activitatemque, quae in frigido seu glacie sentitur, dici spiritus potest, qua sublata esse glacies desinit — subtracto enim spiritu congelante seu glaciente cessat et glacies — sic cessante spiritu connectente in compositis compositum cessat, et cessante spiritu essentiate cessat ens, et cessante spiritu discernente sive discretante aut, ut praecisius exprimam, non aliante omnia pariter cessant. Spiritus enim, qui omnia in omnibus operatur, per quem quodlibet est non aliud quam est, per me non-aliud nominatur. Ille spirituum spiritus est, cum omnis spiritus non aliud quam spiritus sit; ille spiritus non nisi in spiritu seu mente in veritate conspicitur. Solus enim ille rationalis creaturae spiritus, quae mens dicitur, veritatem potest intueri. In ipsa autem veritate videt spiritum, qui est spiritus veritatis qui quidem omnia veraciter efficit id esse, quod sunt. Et sicut ipsum videt, ita etiam ipsum adorat, in spiritu scilicet et veritate.

[112] ABBAS: Duxisti me, pater, in spiritum, quem omnium creatorem video, ut propheta vidit, qui ad creatorem dixit: “Emitte spiritum tuum et creabuntur”, ac si desiderans glaciem emitti spiritum peteret spirantem glaciationem, ita ultra de omni desiderato; atque ut mentem spiritum videam illius imaginem spiritus. Etenim spiritus ille, qui de sua virtute ad omnia pergit, omnia scrutatur et creat omnium notiones atque similitudines; creat, inquam, quoniam rerum similitudines notionales ex alio aliquo non facit, sicut nec spiritus, qui Deus, rerum quidditates facit ex alio, sed ex se aut “non alio”. Ideo sicut ab aliquo creabili non est aliud, ita nec mens est aliud ab aliquo per ipsam intelligibili.

[113] Bene etiam in una video mente a corpore magis absoluta perfectius spiritum relucescere creatorem et praecisiores creare notiones. Sed quoniam tui propositi non est nisi nos tecum rapere et ducere ad visionis primi viam, quod omnia in omnibus est, quia in via alius alio citius currit, ut comprehendat, idcirco te deinceps sinam amplius conquiescere. Sufficit enim nobis directio tua, qua nos nisus es dirigere ad ipsum principium, quod sese et omnia definit, hactenus ab omnibus quaesitum semperque quaerendum in posterum; contentamur sane de via, quam tu nobis per ipsum non-aliud revelasti. Et ego tibi pro omnibus immortales gratias ago agemusque semper, quoad usque facie ad faciem Deum eorum in Sion semper benedictum videbimus. Finis. Laus Deo!

PROPOSITIONES
EIUSDEM REVERENDISSIMI PATRIS DOMINI
NICOLAI CARDINALIS DE VIRTUTE IPSIUS
NON-ALIUD

Prima propositio: Definitio, quae se et omnia definit, ea est, quae per omnem mentem quaeritur. [114]

Secunda: Quisquis videt verissimum esse, quod definitio est non aliud quam definitio, is etiam videt ipsum non-aliud definitionis esse definitionem.

Tertia: Qui videt, quod non-aliud est non aliud quam non aliud, videt nonaliud definitionis esse definitionem.

Quarta: Qui videt ipsum non-aliud definire se et definitionem omnia definientem, is ipsum non-aliud videt non esse aliud ab omni definitione et ab omni definito.

Quinta: Qui videt ipsum non-aliud principium definire, cum principium sit non aliud quam principium, ipsum non-aliud videt principium esse principii, sic ipsum quoque videt medium medii et finem finis et nomen nominis et ens entis et non-ens non-entis atque ita de omnibus ac singulis, quae dici possunt aut cogitari. [115]

Sexta: Qui videt, quomodo ex eo, quod non-aliud se ipsum definit, ipsum non-aliud est non aliud ipsius non-aliud, et quomodo ex eo etiam, quod omnia definit et singula, est in omnibus omnia et in singulis singula, ille quidem videt ipsum non-aliud esse aliud ipsius aliud et videt non-aliud ipsi aliud non opponi, quod est secretum, cuius non est simile.

Septima: Qui videt, quomodo subtracto ipso non-aliud non remanet nec aliud, nec nihil, cum non aliud sit nihil ipsius nihil, ille sane videt ipsum non-aliud in omnibus omnia esse et nihil in nihilo.

Octava: Non est possibile quidquam in hominis cogitationem posse venire absque ipso non-aliud, cum sit cogitationum cogitatio. Et licet ipsum non-aliud non sit aliud a cogitatione de se ipso cogitante, non est tamen ipsa cogitatio, cum cogitatio non sit “non aliud” simpliciter, sed non aliud quam cogitatio; neque ipsum non-aliud aliter se habet in omnibus, quae dici possunt. [116]

Nona: Quidquid mens videt, sine ipso non-aliud non videt. Non enim videret aliud, si non-aliud non foret ipsius aliud aliud. Sic nec ens cerneret, si non-aliud non foret ipsius entis ens et ita de omnibus, quae dici queunt. Ita videt mens omne aliud per aliud, quod

non-aliud, quare sic etiam alia omnia. Aliam enim videt veritatem per veritatem, quae non-aliud; aliam rationem per rationem, quae non-aliud. Igitur quodlibet aliud prioriter non-aliud videt. Et eodem modo videt omnia et nomen et quidditatem et alia quaecumque habent ab ipso non-aliud habere.

[117] *Decima:* Qui videt finitum non aliud quam finitum, et infinitum non aliud quam infinitum, pari modo de visibili et invisibili, de numerabili quoque et innumerabili, mensurabili et immensurabili, conceptibili et inconceptibili, imaginabili et inimaginabili, intelligibili et inintelligibili et ceteris talibus: ille videt Deum per non-aliud significatum nec finito nec infinito finibilem, nec mensura mensurabili nec immensurabili mensurabilem, nec numero numerabili numerabili nec innumerabili numerabilem, ita nec conceptibilem, nec imaginabilem, nec intelligibilem, nec nominabilem nomine nominabili nec nomine innominabili, licet a nullo omnium illorum et aliorum, quae dici possunt, nec in ipsis aliud sit.

[118] *Undecima:* Qui videt, quomodo ipsum non-aliud, se definiendo omnia definit, ille videt, quoniam ipsum est omnium adaequatisima mensura, maiorum maior, minorum minor, aequalium aequalis, pulchrorum pulchra, verorum vera et vivorum viva mensura, et de omnibus eodem modo.

Duodecima: Qui videt, quoniam ipsum non-aliud sui et omnium est definitio et definitum, ille in omnibus, quae videt, non nisi non-aliud videt se ipsum definiens. Nam quid videt in aliud nisi non-aliud sese definiens? Quid aliud in caelo quam non-aliud se ipsum definiens? Et de omnibus eodem modo. Creatura igitur est ipsius creatoris sese definiens seu lucis, quae Deus est, se ipsam manifestantis ostensio, quasi mentis se ipsam definiens pro palatio, quae praesentibus fit per vivam orationem et remotis per nuntium aut scripturam. In quibus ostensionibus mentis non est aliud nisi mens sese definiens, se clarissime et vivaciter per propriam orationem audientibus manifestans, remotis per legatam orationem, remotissimis per scriptam. Ita ipsum non-aliud mens mentis se in primis quidem creaturis clarius, in aliis vero occultius ostendit.

[119] *Tertia decima:* Qui videt, quomodo li non-aliud, quod est ipsius non-aliud non aliud, relucet in aeterno, ubi est aeternae aeternitatis aeternitas, et in vero, ubi verae veritatis est veritas, et in bono, ubi bonae bonitatis est bonitas, et ita in reliquis: ille in omnibus Deum videt se ipsum definiens unitrinitate relucere. Nam unitrinum non-aliud in uno est unius unitatis unitas et in ente entis entitatis entitas et in magnitudine magnae magnitudinis magnitudo et in quanto quanta quantitas et ita de ceteris.

Quarta decima: Qui videt in alio non-aliud aliud, is videt in affirmatione negationem affirmari; et qui Deum videt ante affirmationem et negationem, ille Deum videt in affirmationibus, quae de ipso per nos fiunt, non esse negativam, quae affirmatur, sed affirmationis affirmationem.

[120] *Quinta decima:* Qui videt in alio non-aliud aliud, ille videt in calefacto noncalefactum calefactum et in frigefacto non-frigefactum frigefactum et in formato non-formatum formatum et in facto non-factum factum et in divisibili indivisibile divisibile et in composito incompositum compositum et generaliter in affirmato non-affirmatum affirmatum, et videt negativam tale principium affirmationis, quod ea sublata sublata

est affirmatio. Negationes igitur dirigunt visum mentis in quid, affirmationes autem in tale quid.

Sexta decima: Qui videt, quomodo negationes, quae mentis visum in quidditatem dirigunt, sunt priores affirmationibus, ille videt omne nomen significare tale quid. Nam corpus non significat quidditatem, quae incorporalis est, sed talem scilicet corpoream; sic terra terrestrem et sol solarem et ita de omnibus. Nomina igitur omnia ex aliquo sensibili signo impositionem habent significativam, quae signa sequuntur rerum quidditatem. Non igitur ipsam, sed talem significant. Mens autem ipsam anterioriter contemplans vocabulum negat esse proprium ipsius, quam videt quidditatem. [121]

Septima decima: Videt mens, quomodo ipsum non-aliud est actus ipsius actus et ipsius maximi maximum et ipsius minimi minimum. Et ideo videt actum purum, qui purior esse non potest, numquam fuisse in potentia; nam per puriorem actum in actum devenisset. Quare videt omnia, quae alia esse possent, semper posse alia esse et ideo in recipientibus magis seu maius numquam deveniri ad actum maximum, quo maius esse nequit, et quae aliud esse possunt, quia numquam ad ipsum non-aliud attingunt, semper possunt esse aliud. [122]

Decima octava: Qui videt, quomodo non-aliud, quod est aliud ipsius aliud, non est ipsum aliud, ille videt aliud ipsius aliud, quod est aliud aliorum; sic aequalis videt aequale, quod aequalium est aequale; et bonum ipsius boni, quod est bonum bonorum et ita de omnibus. Ille sane videt, quomodo nonaliud, quod est aliud ipsius aliud, non participatur per ipsum aliud, quia ab ipso non est aliud, sed in ipso ipsum, sed aliud ab aliis participatur. Sic de aequali et bono et ceteris. Bonum igitur, a quo non-aliud non est aliud, ab omnibus aliis bonis participatur et in aliis aliter. Numquam igitur erunt duo aequae bona aut aequae aequalia, quae meliora esse non possint aut aequaliora; de similibus eodem modo. Oportet enim omne aliud ab alio esse aliud, cum solum non-aliud sit non aliud ab omni alio. [123]

Decima nona: Qui videt, Deum non esse aliud nec ab omni eo, quod intelligit, nec ab omni eo, quod intelligitur, ille videt Deum dare intellectui, quod est non aliud quam intellectus intelligens, et intelligibili, quod est non aliud quam intelligibile ab intellectu, et quod intellectus intelligens non sit aliud ab intellectu. Ipsum igitur non-aliud clarius relucet in intellectu, qui non aliud est ab intellectu, sicut scientia non aliud a scito, quam in sensibus. Visus enim non sic clare non aliud est a viso et auditus ab audito. Intelligentiae autem, in quibus clarius ipsum non-aliud relucet, citius et clarius intelligibilia, a quibus minus sunt alia, intelligunt. Hoc est enim intelligere, scilicet intelligibilia a se non alia facere, sicut lumen illuminabilia citius non alia a se facit, quando est intensius. Relucere autem videtur ipsum non-aliud in omnibus, quando constat, quod omnia se in omnibus nituntur definire. Sicut calor omnia nititur calida talia facere, ut ipse sit non aliud ab ipsis et se in omnibus definiat, sic intellectus, ut omnia sint intellectus et se in omnibus definiat; ita et imaginatio et omnia cetera. [124]

Vicesima: Quando mens considerat non-calidum calefieri et frigidum calefieri, per intellectum attingit non-calidum, per sensum frigidum, et videt non esse idem, quando per diversas potentias attingit. Et dum considerat non-frigidum per mentem videri, [125]

sicut non-calidum, ac quod non-calidum potest calefieri et non-frigidum frigeferi, et quod frigidum potest calefieri et calidum frigeferi: videt quomodo idem est non-calidum et non-frigidum; et dicitur noncalidum, quia, licet non sit actu calidum, potest tamen calefieri; et sic dicitur non-frigidum, quia, licet non actu frigidum, potest tamen frigeferi. Ideo cum actu est calidum, adhuc manet potentia frigidum, et cum actu est frigidum, manet potentia calidum. Potentia autem non quiescit, nisi sit actu, cum sit finis et perfectio eius; alias frustra foret potentia. Ideo non foret potentia, cum nihil sit frustra. Quia autem potentia se ipsam non producit in actum — hoc enim repugnat — ideo est motor necessarius, qui potentiam ad actum moveat. Ita videt mens naturam et naturalem motum et ipsum non-aliud naturae naturam in se ipsa relucentem.

Finis propositionum.

<О ТРАКТАТЕ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «О НЕИНОМ»>

1. Трактат Николая Кузанского «О неинном» можно разделить на три части, из которых *одна* развивает собственное учение Николая Кузанского (гл. 1—XIII), *другая* же соответствующим образом интерпретирует учения антично-средневековых философов (гл. XIV—XX), третья же (гл. XXI—XXIV) разъясняет ряд деталей. Последнюю (XXIV) главу можно считать *заключением* трактата.

2. Основной вопрос, решаемый Николаем Кузанским в первой части трактата, есть вопрос, который самим философом ставится так: «Что есть то, что прежде всего делает нас знающими?» или «Что такое определение, которое определяет себя самого и все?» В целях большей ясности, имея в виду подлинные намерения Николая Кузанского, мы могли бы этот вопрос поставить и так: что делает вещь вещью и — не вообще вещью, но именно *ею самую, этой-вот и такую-то* вот вещью? И нельзя ли этот принцип формулировать не в отношении только данной вещи, но в отношении всех возможных вещей вообще, так, чтобы эта абсолютная индивидуальность вещи сама оказалась общим принципом и чтобы «это-вот» вещи, ее «этость» и «чтойность», получило единообразную логическую структуру<, > несмотря на бесконечное разнообразие отдельных вещей? Обобщенная формулировка тут нисколько не помешает абсолютной индивидуальности вещи. Вот, например, собственное имя вещи, несомненно, выражает ее индивидуальность, но мы вполне в праве строить теорию имени вообще, невзирая на то, что имен очень много и что они весьма разнообразны.

а) Итак, что же делает вещь вещью? Николай Кузанский предварительно выставляет тут в качестве основного и решающего момента — определение (*definitio*). По его словам, именно «определение» делает нас знающими и делает вещь именно *ею самую*. Однако понимание этого «определения» у Николая Кузанского весьма оригинально, особенно в сравнении с нашим обычным пониманием, при котором в определении выдвигается на первый план *перечисление признаков*. Дальше мы увидим, что Николай Кузанский имеет в виду в своем «определении» нечто совсем другое (и этим, между прочим, — как о том мы скоро узнаем, — он наиболее приближается к диалектическому методу).

Но если не придавать этому термину обычного значения, то что же Николай Кузанский тут имеет в виду?

Чтобы усвоить себе этот принцип, необходимо помнить общее антично-средневековое русло диалектики, из которого Николай Кузанский исходит. А именно, всякая вещь, чтобы быть самой, должна, как гласит основное диалектическое положение, *отличаться* от всего иного, т. е. быть *не иною*. Николай Кузанский берет этот старый диалектический принцип и только формулирует его в максимальной общности. Оказывается, что «не иное» (или, если угодно, «неинойность», *non aliud*), в котором мы без труда узнаем закон *отрицания отрицания*, имеет значение решительно везде. Что такое небо? Очевидно, оно есть *не иное что*, как именно небо. Всякое бытие и всякое инобытие определяется впервые только этим принципом. Что такое, например, иное, инобытие? Ясно, что инобытие есть *не что иное*, как именно инобытие, т. е. инобытие есть инобытие именно в силу того, что его определяет принцип «неиного». Ясно, что и самое «неиное» есть *не что иное*, как именно «неиное», т. е. оно тоже определяется через «неиное», т. е. через самого себя. Итак, во всякой вещи, во всяком понятии, во всяком бытии и во всяком инобытии «неиное» есть именно то самое, что делает вещь вещью, понятие понятием, бытие бытием и инобытие инобытием (гл. I).

б) Спрашивается: может ли в таком случае «неиное» быть чем-нибудь *из* того, что оно определяет? Ясно, что нет. «Неиное» — раньше всего того, что оно определяет, так как иначе оно не было бы определяющим принципом. «Неиное» не может быть, например, небом, потому что тогда небо всё собой и определяло бы. И ничем вообще «неиное» не может быть, потому что всякое «нечто» *есть не что иное*, как нечто, т. е. тем самым *уже* содержит в себе принцип «неинойности», т. е. тем самым уже его предполагает. Но такая высота и непревосходимость основного принципа заставляет средневекового богослова Николая Кузанского вспоминать о Боге, потому что только Бога можно было бы ставить так высоко над всем существующим. Однако мы должны отдавать себе ясный отчет в этой богословской интерпретации, которую Николай Кузанский использует здесь, как и во всех других местах. Дело в том, что Бог для Николая Кузанского везде является тем или другим *четко сформулированным понятием*. Даже там, где он говорит о непознаваемости, эта непознаваемость имеет у него очень четкое логическое значение. Поэтому с полным правом можно сказать, что проблема Бога является для него не столько богословскою, сколько философскою, да и философскою она является у него, главным образом, в чисто логическом и диалектическом смысле. Для Николая Кузанского в данном месте ссылка на богословскую терминологию является только подкреплением того, что принцип «неиного» есть действительно наипервейший, наивысший принцип; и в этом смысле Николай Кузанский не прочь считать этот термин наиболее выразительным из всех невыразимых имен Божиих. Но, собственно говоря, принцип «неиного» должен быть, по Николаю Кузанскому, выше даже самого Бога (как это мы и найдем ниже, в гл. V), потому что если Бог есть *не что иное*, как Бог, то, очевидно, «неиное» определяет и самого Бога, т. е. оказывается логически раньше него самого (гл. II).

Итак, неиное есть *такое определение, которое определяет собою всё и себя самого*.

с) Уже на этих первых порах нового учения появляется трудность, которую, конечно, чувствует и сам Николай Кузанский, хотя и не говорит о ней вполне отчетливо. В самом деле, данная вещь есть *не что иное, как* данная вещь. Она и не то, и не другое, и не третье. Она вообще не есть что-нибудь иное. Спрашивается: но что же она тогда такое? Выделивши ее от бесконечного количества других вещей, которые являются не ею самою, но именно *иным* в отношении нее, какой же признак мы могли бы ей приписать? Ведь всякий признак есть нечто, а всякое нечто есть *не что иное, как* именно оно само, т. е. уже предполагает неиное, т. е. ее саму. Николай Кузанский так формулировал «неиное» вещи, что его нельзя определить никакими признаками. Можно было бы даже сказать (хотя сам Николай Кузанский прямо этого не говорит), что *никакая вещь вообще не определима*, потому что определение есть перечисление признаков, а всякий признак вещи есть иное в отношении самой вещи. Если вещь определима не через свои признаки, но только через себя саму, то это значит, скажем мы, что вещь просто неопределима.

По-видимому, этого рода соображения руководили Николаем Кузанским, когда он писал III главу своего трактата. А именно, после того, как он возвысил неиное над всем существующим, он вдруг начинает доказывать, что *свет неиноного постигаем только не иным**^[1]. Тут он исходит из традиционной платонической аналогии со светом. В самом деле, свет не есть само видимое, но только *условие видимости*. Когда я вижу чувственную вещь, я вижу вовсе не свет, а именно самую вещь, хотя без освещения я бы совсем не мог видеть вещи. Такой же свет нужно признать и в области ума. В результате, всякий свет, если его взять как свет, т. е. без всякого инобытия, вне всяких различий, вне всяких малейших степеней освещенности, слился бы в одно неразличимое пятно или точку, и — мы утратили бы самую возможность констатировать здесь свет. Но вот, оказывается, свет имеет разные степени своей интенсивности, допускает те или иные очертания. И это дает нам возможность созерцать уже то и другое и третье *в свете*; это впервые дает возможность созерцать самый свет, но — на том уже, что не есть самый свет, на том, что есть *иное* света.

Итак, иное вовсе не отрицается у Николая Кузанского, когда он говорит о неином. Неиное не нуждается в ином (раз оно именно не есть иное), но оно *проявляется* в ином, и — только благодаря этому и можно говорить об его функциях (гл. III).

3. Давая такую общую установку учения о неином, Николай Кузанский в дальнейшем развивает это учение как в направлении его «выше познаваемого» существа (гл. IV), так и в направлении его осмысливающих функций (гл. V, VIII).

а) Остановимся на первом. Уже был выставлен тезис, что неиное выше всего существующего и что существующее несколько его не характеризует. Теперь

[¹ В машинописи исправлено чернилами на: ни иным. — Е. Т.-Г.].

этот тезис углубляется и обосновывается. В самом деле, это «выше» можно было понять совсем не философски. Как же нужно его понимать по Николаю Кузанскому? Николай Кузанский знает, что всё, касающееся мысли, или утверждается или отрицается. Можно ли сказать, что неиное что-нибудь утверждает, — например, хотя бы самого себя? Если происходит утверждение, то это значит, что происходит утверждение *чего-нибудь*. Но всякое «что-нибудь» есть не что иное, как что-нибудь. Следовательно, оно уже предполагает неиное. А отсюда — неиное отнюдь не есть что-нибудь, утверждающее (или отрицающее) самого себя. Оно *выше всякого утверждения и отрицания*. Здесь Николай Кузанский вспоминает свое учение о «совпадении противоположностей». Есть такая область сущего, которая не характеризуется ни утверждением, ни отрицанием. Сюда и относит Николай Кузанский свое неиное. И, как таковое, последнее превосходит решительно всякие виды бытия, если они связаны хотя бы с каким-нибудь утверждением или отрицанием. Нельзя, например, о неином сказать, что оно есть вечное. Если даже оно фактически и вечно, то вечно не только оно; и сама вечность ничего тут специфического не характеризует. Вечность уже предполагает неиное, и потому она недостаточна для его характеристики. Неиное не есть единое, одно, и не есть сущее или благое, потому что все эти области сами получают свое определение впервые только через неиное, а не наоборот. Ближе всего, конечно, подходит к неиному платоническое Единое, которое трактуется строжайшим образом вне всяких противоположений*^[2]*. Но Николай Кузанский не хочет употреблять и этого термина. А мы бы предложили Николаю Кузанскому не именовать его даже и «неиным», раз неиное все-таки есть *не что иное, как «неиное»*, т. е. уже предполагает нечто. Правда, это нечто есть в данном случае оно само. И потому Николай Кузанский, говоря о самоопределении неиноного, в дальнейшем (гл. VII, IX) укажет выход и для этого противоречия.

Покамест же выставляется абсолютное требование: раз неиное — везде, в каждой точке бытия и инобытия, то оно одинаково свойственно даже всему тому, что одно другому противоречит, т. е. его не задевают ровно никакие противоречия и противоположения. Вот это-то и значит, что оно — выше всего, и существующего, и не-существующего (гл. IV).

В качестве вывода из этой главы трактата мы можем от себя сказать еще и то, что если раньше неиное было равносильно принципу отрицания отрицания, то сейчас этот вопрос получил значительное углубление. А именно, отрицание отрицания мыслится в диалектике *как новое утверждение*, а именно как оформленное утверждение. Но Николай Кузанский отрицает за своим «неиным» какое бы то ни было утверждение. Что же оно такое? Пользуясь аналогией с светом и собственными утверждениями Николая Кузанского, мы должны сказать, что неиное есть *принцип* всякого оформляющего единства и утверждения. Это — не отрицание отрицания, но *принцип* отрицания отрицания, *условие* осмысляющего единства,

[² В машинописи: противоположностей. — Е. Т.-Г].

чистая возможность оформляющего утверждения, или, как он*^[3]* сам говорит, *принцип* бытия и знания. Этим вносится в неиное некая динамика, некое смысловое становление, некая *мощь* смысла (хотя далеко еще не самый смысл). Но эту идею Николай Кузанский разовьет в гл<авах> VII, IX. А покамест он считает необходимым остановиться на осмысливающих функциях неиноного. Когда оно осмысливает себя самого, оно оказывается превосходящим всякое утверждение и отрицание и есть неразвернутое тождество того и другого. Но вот оно осмысливает, «определяет» *всё прочее*. Что же отсюда получается?

б) Прежде всего, таким «прочим» можно считать его самого. Если Бог осмысливает себя как именно себя, Он является не просто неиным, но Он *полагает* это неиное, *реализует* его. Бог есть неиное. Но это неиное *есть неиное*. Стало быть, неиное *утверждает* в Нем *самого себя*. Но неиное как принцип полагания и неиное как само полагание есть нечто одно и то же, а именно самый Бог. Отсюда неиное, привлеченное в целях осмысления самого Абсолюта, создает *троичность* или, вернее, *триединство*, по поводу чего Николай Кузанский вспоминает свое старое учение (начатое еще с «De docta ignor<antia>») о троичности *единства, равенства и связи*. Поскольку неиное есть оно само и отрицает всё иное, оно есть единство. Поскольку оно полагает себя и присутствует везде как именно оно само, оно есть равенство. Наконец, то и другое отождествляется в «связи». Более подробно об этом читаем, кроме указанного места «De docta ign<orantia>», еще, например, в «De mente» гл. <VI>*^[4]* и в «De Possesit» гл. VI>*^[5]*.

Любопытно, что указанную диалектику троичности Николай Кузанский считает «более точной», чем традиционное*^[6]* богословское учение о трех Лицах Божества. И он считал бы не худым, если бы эта терминология находилась в Священном Писании (гл. V).

с) Далее, Николай Кузанский делает общую установку *для всякого осмысливающего функционирования* своего неиноного. Именно, неиное не есть просто сущность для всего иного, не есть его «quidditas», «чтойность». Если сущность вещи должна ответить на вопрос: что такое сама вещь?<—> то неиное не есть этот ответ. Оно — *сущность самой сущности* бытия. И это не нужно понимать как простое нагромождение терминов, которое можно было бы выразить и проще. Дело в том, что неиное осмысливает не вещь, но самый смысл, самое «что» вещи, самую его «сущность». Поэтому оно осмысливает вещь только при посредстве осмысливания самого ее смысла. Это дает возможность мыслить такую «величину» вещи, которая существует еще до ее перечислимых моментов, до количества. Только в образном представлении впервые появляется количество, и только здесь впервые неиное становится осмысливающим реальные свойства вещи. Взятое же само

[3] В машинописи: бы. — Е. Т.-Г.].

[4] Пропуск номера главы. — Е. Т.-Г.].

[5] Пропуск название трактата и главы. — Е. Т.-Г.].

[6] В машинописи: трактуемое. — Е. Т.-Г.].

по себе, неиное есть сущность сущности вещи, а не просто сама сущность вещи (гл. VIII).

d) После этого разъяснения Николай Кузанский устанавливает и прочие свойства осмысливания бытия через неиное. Тут мы встречаемся с весьма важной VI главой, представляющей, между прочим, огромные трудности для перевода. А между тем совершенно ясно, что в этой главе — центральное место всех рассуждений об осмысливающих функциях неиного. Попробуем довести эту главу до полной ясности.

Неиное определяет все иное. Но поскольку неиное есть необходимый, нерушимый и вечный принцип всякого определения (и самоопределения), постольку всякое иное, раз оно получило определение от неиного, *само становится таким же необходимым, нерушимым и вечным*. Правда, неиное есть, как мы только что установили, *сущность сущности* бытия. Следовательно, необходимым, нерушимым и вечным бытием становится*^[7]* не сама вещь (она случайна и временна), но — ее сущность. Итак, если неиное определило собою что-нибудь иное, то это значит, что полученное иное содержится как некая сущность в самом неином. Само неиное содержит в себе всё иное, *содержит сущность всего иного*; всё иное уже предвосхищено в недрах неиного, — хотя и предвосхищено в виде сущностей*^[8]*, смысловым образом. Но отсюда — ряд важных выводов.

Во-первых, *неиное во всяком ином есть не что иное, как именно это самое иное*. Неиное в небе есть само небо. Почему небо есть небо? Этот вопрос, хотя он и представляется обычно как глупый и смешной, несомненно, имеет полное право на существование. Но только отвечать на него философ должен философски же, а не как-нибудь иначе. Философски же ответить*^[9]* на тот или иной вопрос, это значит ответить по смыслу, *по существу*, а не путем указания на слепые факты. Ответить по существу на вопрос, почему небо есть небо, — это значит взять небо в его существе, взять небо как смысл, как идею, т. е. отличить от всего, что не есть небо. Если мы проведем ясную границу между тем, что мы называем небом, и всем прочим, то этим самым мы и ответим на вопрос, почему небо есть небо. Оно потому есть небо, что мы из него исключили решительно все, что не есть небо. Оно потому есть небо, что оно есть *не что иное, как именно небо*. Следовательно, как раз неиное делает небо небом, как раз неиное *превратилось* тут в небо. Итак, неиное в небе есть само небо, в человеке — сам человек, в земле — сама земля, в воздухе — сам воздух, и т. д.

Во-вторых, неиное, поскольку оно есть все же не что иное, как оно само, т. е. как неиное, *никогда и нигде не может быть самим иным*. Раз оно есть всё, и небо, и воздух, и земля, и человек, по этому*^[10]* самому оно и не есть что-нибудь одно из этого, как это мы уже установили. Следовательно, *неиное и тождественно со всем*

[7] В машинописи: становятся. — Е. Т.Г].

[8] В машинописи: сущности. — Е. Т.-Г].

[9] В машинописи: отвечать. — Е. Т.-Г].

[10] В машинописи: тому. — Е. Т.-Г].

иным<, > и различно с ним. Иное «антериорно» содержится в неинном, и — в то же время <—> неинное превосходит всякую инаковость.

В-третьих, если неинное содержит в себе все иное, то оно тем самым и *не может ему противопоставляться**^[11]*. Отсюда*^[12]* Николай Кузанский делает любопытный вывод о том, что «Бог, который не есть иное в отношении к иному, [вообще] не есть иное», и что, следовательно, «иное не противопоставляется ему, от которого оно имеет то, что оно есть [именно] иное». Бог, стало быть, вообще не есть «*что-нибудь*»*^[13]*. Бог <—> это то, что эта лампа есть лампа, что этот стол есть стол, что этот рассвет есть рассвет и что солнце, которое скоро появится над горизонтом, есть именно солнце, которое скоро появится над горизонтом. Однако, отсюда не вытекает ни того вывода, что Бог есть ничто, в смысле абсолютного несуществования, ни того, что Бог и есть само всё, в смысле абсолютной от него неотличимости.

Это весьма важное для своей философской системы учение Николай Кузанский и развивает в VI главе трактата.

4. Во всем, что мы до сих пор изложили, несомненно<, > содержится *противоречие*, которое неискушенному в диалектике, конечно, покажется нелепостью и ошибкой. Это основное противоречие всей концепции Николая Кузанского можно было бы формулировать по-разному. Но проще всего мы можем сказать так. Неинное определяет и самого себя<, > и все иное. Происходит это благодаря тому, что неинное «антериорно», «приорно» всё в себе содержит. Оно и тождественно с своим смысловым содержанием<, > и различно с ним. Спрашивается теперь, как это возможно? Как может неинное и содержать в себе все возможные смыслы себя самого и всего иного<, > и не содержать их в себе, и как это возможно сразу и одновременно? Это — последний вопрос, который решает Николай Кузанский в своем трактате. Но, в порядке логической системы, мы сначала обратим внимание на главы X—XIII, представляющие собою развитие мыслей главы VIII (о том, что неинное есть сущность сущности) и, следовательно, всего этого ряда идей относительно осмысливающего функционирования неинного.

а) Прежде всего, отношение всякой низшей сущности к высшей Николай Кузанский изображает, по антично-средневековому образцу, как *причастие* (*participatio*). Низшая сущность *причастна* высшей. Это причастие мыслится, кроме того, в разной степени своей интенсивности. Эта или иная сущность может участвовать в той или иной сущности, более высокой (и, в конце концов, в неинном) более общей и более частной своей стороной. Более общее причастие является менее выраженным, «более смутным». Более частное — приобщает больше самый спецификум сущности к более высокой сущности. Более различное и более рассеянное — меньше причастно сущности; а то, что меньше различествует и что более собранно, то и более интенсивно участвует в высшей сущности.

^[11] В машинописи: *противопоставляться*. — Е. Т.-Г.].

^[12] В машинописи: Тогда. — Е. Т.-Г.].

^[13] В рукописи без кавычек. — Е. Т.-Г.].

Из этого представления о сущностях вытекает их *неразрушимость*. Прежде всего, неразрушимо само неиное. Но неиное в сфере иного, как мы знаем, есть не что иное, как именно эти иные предметы, взятые в своей сущности. Значит, и сущности эти, как участвующие в неином, неразрушимы. Текучая, непостоянная, всегда только возможная материя, участвуя в неразрушимом, создает вещи, которые, взятые в целом, тоже текут и тоже непостоянны, но взятые в своей сущности — вечны и постоянны. *Сущности (essentiae) вещей, поэтому, предшествуют самим вещам, но они — позже неиного*. Когда мы отличаем одну вещь от другой, а также производим различения внутри отдельной вещи, мы пользуемся интеллектом и фиксируем одну, другую, третью и прочие сущности; и эти-то сущности вещей и есть то, что мы различаем. «Когда же я их усматриваю превыше интеллекта, до иного, я усматриваю не отдельные друг от друга сущности, но не что иное, как просто *смысл сущности (ratio essentiarum)*, которые я созерцал в вещах. И его я называю неиным или сущностью сущностей, потому что он есть то, что четко видится во *всех* сущностях».

Николай Кузанский вспоминает *аргумент Аристотеля* относительно того, что фиксирование сущности ведет к дурной бесконечности и к потере первоначальной и исходной сущности. Этому он противопоставляет существенное контрвозражение: недопустима *потенциальная, неопределенная бесконечность*, т. е. не имеющая никакого определенного оформления, поскольку всякое количество охватывается умом и, следовательно, тем самым определено; но бесконечность вовсе не есть нечто только количественное, она — до инобытия и есть всё во всем, и потому она-то и гарантирует от потенциально-бесконечного рассеяния определяемого предмета. Таким образом, для сущности вполне может существовать другая более высокая сущность (гл. X).

б) Для пояснения этих мыслей Николай Кузанский проводит аналогию с рубином. Этот камень имеет красивый блеск не потому, что он большой или маленький, т. е. вовсе не от телесной массы зависит его драгоценность. То, что в рубине ощущается внешне, вовсе не есть его существенное свойство, его «субстанциальный свет». Этот последний логически предшествует внешнему виду камня; и внешний вид уже его предполагает, сам же этот свет вовсе еще не предполагает того или иного внешнего вида, тех или иных «акциденций». Этот свет созерцается только «при помощи разума», который производит различие рубина от всего прочего и фиксирует этот рубин как именно рубин (гл. XI).

с) Установивши наличие^[14]* сущности для самой сущности<,> Николай Кузанский не ограничивается простым описанием в виде той «причастности», о которой шла речь выше. Он находит возможным и более близко охарактеризовать этот процесс взаимоотношения сущностей. Прежде всего, говорит он, мы имеем *абсолютную (absoluta) субстанцию*. Это — та, которая совершенно одинакова, даже самотождественна, во всех рубинах, которые только существуют. Как же появляются более «специфические» рубины? Они появляются благодаря «мате-

[14] В машинописи: различие. — Е. Т.-Г.].

рии», или «возможности существования». Если мы имеем в виду чистую «форму» рубина, т. е. субстанциальную форму, то ею один рубин несколько не отличается <от> другого. Но самый факт отличия одного рубина от другого свидетельствует о том, что для рубина существует некая *возможность инобытия*. Эту «возможность существования», т. е. факт дробления одной и «абсолютной» субстанции на видо-вые субстанции<,> Николай Кузанский называет *материей*. Так же мы должны рассуждать и в отношении мира, взятого как целое. Мир, взятый как абсолютная субстанциальная форма, вовсе не есть самый мир, т. е. его тело. Но субстанция мира есть все же нечто различное и оформленное; и если брать действительно единую, абсолютно-единую субстанцию мира, то она не будет даже субстанцией самого мира, а будет неиным (гл. XII).

d) Таким образом Николай Кузанский достигает *полного единства картины самоопределения неиного*. Неиное, будучи субстанцией всех субстанций, дает им форму и «антериорно» их в себе содержит. Эти же субстанции дают форму чувственным вещам и тоже «антериорно» их в себе содержат. Неиное превращает потенцию в акт, возможность в действительность; то же делают и подчиненные ему субстанциальные формы — в отношении низших форм. Холод, например, сам по себе еще не есть холодная вещь, но он, несомненно, причина того, что вещь — холодна. *Холод* сам по себе нельзя и разрушить, но можно разрушить *холодное*, превративши его в теплое. Холод и теплота, взятые сами по себе, вовсе даже не воспринимаются чувственно; это — чистые формы (или, как мы бы теперь сказали, отвлеченные понятия), не производящие никакого изменения в уме, в то время как всё чувственное всегда становится и тем самым обязательно производит изменения в чувствующем*^[15]*. Неиное — абсолютная простота, «простота умопостигаемого-простого». Поэтому оно то же в отношении самого умопостигаемого, что и это последнее — в отношении чувственного. Николай Кузанский, однако, везде тут старается соблюсти диалектическую четкость мысли. И поэтому<,> подчеркивая различие взаимно-определяющих сущностей, он не забывает и их тождество: «Как чувственно-холодное не есть холод интеллектуальный, хотя этот холод никоим образом не существует как отличный от него, так и интеллектуальный холод не есть первый принцип, хотя первый принцип (а это и есть неиное) не есть в отношении к нему иное».

5. Теперь, наконец, мы подошли и к последней главной мысли трактата. Уже с самого начала неиное рассматривалось нами как отрицание отрицания, взятое в своем принципе, т. е. в своей чистой принципиальной возможности. Дальнейшее всматривание в этот принцип показало, что некоторым образом он содержит в себе всё то, для чего он является принципом. Получилось, что неиное и ничего в себе не содержит (а стало быть, и не отличается ничем ни от себя самого, ни от прочего) <,> и содержит в себе решительно всё (а стало быть, в нем есть различие — и от себя самого<,> и от прочего). В таком виде мы и формулировали

[15] В машинописи: существующем. — Е. Т.-Г.].

эту антиномию в начале предыдущего параграфа. Спрашивается: если Николай Кузанский — диалектик, то как примиряется эта антиномия и в чем единство и синтез этой основной и универсальной противоположности? На этот вопрос мы находим ответ в гл<авах> VII и IX.

а) Прежде чем назвать те, главным образом, теологические термины, которые Николай Кузанский здесь употребляет, вспомним, как вообще в диалектике происходит такой синтез? Один из ближайших синтезов всякого бытия и небытия и, может быть, самым первым и простым таким синтезом является *становление*, поскольку в последнем необходимо присутствует и неподвижное бытие (и притом совершенно неизменно в каждое его мгновение)<, > и сплошное изменение, делающее каждый отдельный момент текучим и подвижным. Подходя с этим критерием к Николаю Кузанскому, мы с удивлением замечаем, как его мысль все время движется около подобного диалектического синтеза и как по-разному он формулирует его в разных, почти во всех своих сочинениях. Что касается анализируемого трактата, то здесь в главах VII и IX мы находим как раз подобные установки, на которые и остается бросить взгляд.

В VII гл<аве> вопрос ставится так. В цельной вещи мы можем устранить одну из ее акциденций; тогда останутся другие акциденции. Мы можем, кроме того, устранить самое бытие всех этих акциденций; тогда исчезнет актуально-выразительное бытие вещи и останется только ее потенция. Но эта потенция все еще будет достаточно содержательна, так как она есть возможность существования реальных свойств вещи. Устраняя также ее, мы получаем*^[16]* такую смысловую, умопостигаемую форму вещи, с устранением которой всё еще нечто остается, а именно само сверхсмысловое неинное. Пока есть неинное, то «ничто», которое его окружает, всегда может стать чем-нибудь. Если же не будет самого неинного, то не будет и самого ничто*^[17]*. Итак, что же получится, если мы сохраним только одно неинное и только его одного сделаем подлинной и единственной причиной всего сущего, т. е. если противопоставим его не-сущему, ничто? Очевидно, неинное получает в таком случае значение *силы*, или *мощи*, способной преодолеть и измерить любой хаос и любое ничто, хаос любых размеров. Если мы представим себе, что и всё функционирование интеллигибельных форм и все чувственные свойства и действия вещей определяются действительно неинным, то неинное становится бесконечной мощью, и в нем обретается *становление всех смысловых возможностей и действительностей бытия вообще*. Вот эта «актуально-бесконечная мощь» (*virtus actu infinita*) и есть неинное.

Этим впервые устанавливается реальный смысл того приведенного выше суждения, что неинное как-то содержит в себе все иное (гл. <VI>*^[18]*). В самом деле, иное, поскольку оно есть именно иное, есть тем самым уже нечто, т. е. тем

[¹⁶ В машинописи: получим. — Е. Т.-Г.].

[¹⁷ В машинописи: иного. — Е. Т.-Г.].

[¹⁸ Пропуск номера главы. — Е. Т.-Г.].

самым уже выходит за пределы иного. «Невозможно бытие иного в том, что не есть иное». «Но если ты меня спросил бы, чем же является иное в том, что не есть иное, то я сказал бы, что оно есть неиное». Таким образом, неиное тут как раз и рассматривается в качестве *синтеза* бытия и инобытия, «одного» и «иного», и притом синтез не только принципного (т. е. еще не развернутого, как рассматривалось раньше в главе I), но синтеза *актуального*, т. е. развернутого, развернуто становящегося (хотя всё еще, конечно, до всяких чувственных вещей и даже до умопостигаемых, смысловых форм). Это и есть в подлинном смысле форма формы, сущность сущности, подвижная и живая мощь всякого осмысления, принцип как живое самодвижение (гл. VII).

б) Эту «актуально-бесконечную мощь» Николай Кузанский сначала формулировал как общий принцип, не отмечая в нем никаких отдельных деталей. В гл<аве> IX намечаются некоторые детали, и в связи с этим общий термин становится другим. Именно, неиное есть не только актуально-бесконечная мощь для всего вообще, но и *для всего в отдельности*, т. е. для всей той едино-раздельной совокупности, которая называется *миром*. Тут мы находим бесконечное количество разнообразнейших вещей, находящихся между собой в гармоничной связи. Мы находим тут убедительный строй и порядок; и наше неиное, оказывается, должно мыслиться не только как принцип всякого бытия, но и как принцип специально благоустроенного, соразмерного, разумного бытия. В этом своем качестве неиное есть не просто «актуально-бесконечная мощь», но еще и «*творческая воля Бога*». Для нее требуется существование такого неиноного, которое было бы развито как триединый принцип, т. е. принцип бытия, знания и желания (хотения). Абсолютная творческая воля, будучи неиным в аспекте его актуально-бесконечной мощи и становления, есть и созидание для всего его бытия, и созидание его знания, разумности<, > и созидания в бытии всех стремлений этого бытия, т. е. стремлений, прежде всего, к своим собственным абсолютным целям. Расчлененная координированность мира требует для того, чтобы быть возможной, такого неиноного, которое объяснило бы не только факт существования мира, но и целесообразную направленность его жизни. А это есть уже триединое неиное, или творческая воля Бога. Так рисуется неиное в гл<аве> IX.

с) Что это учение является учением богословским, т. е. мифологическим, это ясно само собой. Однако, было бы верхом непонимания Николая Кузанского, если бы мы не учли всю *философскую* тенденцию этих концепций. Философская же сторона сводится здесь к тому, чтобы дать логическое объяснение реально существующему миру и логически учесть все происходящие в нем процессы. Как это делается у Николая Кузанского?

Прежде всего, всякая вещь есть именно она сама. Это едва ли можно отрицать. Но поскольку именно *всякая* вещь есть она сама, постольку можно пренебречь индивидуальными свойствами каждой вещи и можно говорить об ее самоопределяемости вообще. Получается принцип неиноного вообще. Но ведь вещь не только *есть*, существует. Она еще и *как-то* существует, т. е. она как-то устроена или

неустроен<н>а, как-то стремится и движется или никуда не стремится и покоится; и т. д. и т. д. И как мы нашли принцип («условие возможности») для бытия вещи, так же мы должны найти принцип и для *того или иного* бытия вещи, для ее реальной жизни и стремления. Естественно, что найденный нами принцип самоопределяемости вещи должен получить*^[19]* значительное расширение; он должен включить в себя и самоопределяемость *становления* вещей. Но когда шла речь просто о *бытии* вещи, достаточно было только отличать ее от прочих вещей, т. е. достаточно было фиксировать, что она не то, не то и не это, а вот — что. Это — принцип неиноного. Когда же идет речь о *становлении* вещи, то необходимо конструировать для этого такой принцип, который бы в самом себе содержал становление, т. е. который бы давал возможность не только отличать*^[20]* одну вещь от другой, но и наблюдать, как данная вещь, уже отличенная от всякой другой вещи, самостоятельно живет и развивается. Это и приводит к толкованию неиноного как *мощи*. Но ведь всех вещей — много; их бесконечное количество. Следовательно, и мощь неиноного должна быть бесконечной. А так как эта бесконечность должна быть действительной бесконечностью, не той, которая сама только еще становится, но той, которая, будучи собранной и нерассеянной в себе, сама определяет собою всякое становление, то полученная нами мощь является «*актуально-бесконечной мощью*». Наконец, мало и этого. Вещь становится и движется, прежде всего, *как она сама*. Ведь мы сначала говорили о вещи как вещи, т. е. о вещи, как о ней самой. Теперь мы говорим об ее становлении. Но это становление есть становление ее же самой как самой, становление не чего-нибудь другого, а именно этой же самой вещи как именно ее самой. Следовательно, стремление вещи есть стремление ее *к себе же самой*, стремление выявить себя же саму; вещь оказывается *целью* для себя самой. Даже если нет никакой*^[21]* цели вообще для стремления вещи, то уже одно то, что данная вещь есть именно она сама и в своих стремлениях она является как именно она, уже это одно направляет все ее стремления к одной определенной цели, осмысливает эти стремления и делает их «разумными». Но тогда принцип, который бы объяснил и сделал возможным движение и стремление вещей, есть принцип целесообразности, порядка, строя; и само стремление вещей оказывается если и слепым для них самих, то во всяком случае вполне осмысленным и разумным вообще. А разумное стремление есть творческая*^[22]* воля. Следовательно, «*актуально-бесконечная мощь*», в виде которой предстало нам наше неиноное, есть, в последнем счете, «творческая воля». А так как Бог есть принцип единства и цельности мира вообще, то неиноное и есть творческая воля Бога.

Таков логический ход мыслей у Николая Кузанского в его учении о неиноном.

[19] В машинописи: помнить. — Е. Т.-Г.].

[20] В машинописи: отличить. — Е. Т.-Г.].

[21] В машинописи: такой. — Е. Т.-Г.].

[22] В машинописи: творчество. — Е. Т.-Г.].

d) Заметим, что<, > несмотря на явно богословские намерения автора, этот ход мыслей, если его взять в его логическом остове, ровно ничего богословского в себе не содержит. Я напомним ту систему мыслей, которую мы находим в «Критике силы суждения» у Канта. Там тоже философ ставит перед собой задачу найти априорное обоснование не просто бытия (это было задачей «Критики чистого разума»), но именно бытия со всей его «эмпирической», «опытной» стороной, учитывая всё «частное», что есть в опыте, а не только «общее». И Кант тоже приходит к трансцендентальному принципу целесообразности, который, при последовательно проводимой телеологии, тоже*^[23]* приводит к понятию Бога и Божией воли. Но у Канта эти принципы остаются только принципами, о реальности которых он ничего не хочет знать, удовлетворяясь только требованием необходимости их мыслить. У Николая Кузанского, наоборот, это есть принципы самого бытия со всем его становлением (а значит, и принципы мыслимости этого бытия и этого стремления). Но за исключением этого основного расхождения Канта и Николая Кузанского, обще-логический ход мыслей у того и у другого в вопросе о божественной творческой воле — совершенно одинаковый. Так нужно оценивать заявления Николая Кузанского, с виду имеющие вполне кантианский смысл, как<, > например, следующее: «Надлежит созерцающему умом делать так, как делает тот, кто смотрит на снег через красное стекло: он видит снег и красный цвет его относит не к снегу, но к стеклу. Так делает ум, видящий то, что оформлено через форму (ita facit mens per formam videns informatum)».

б. Последние главы трактата (XXI—XXIV) можно объединить в особую часть трактата, обладающую тем общим свойством, что здесь на основе развитого в гл<авах> I—XIII основного учения рассматривается ряд деталей, очень важных в том или другом отношении.

а) Важен уже конец XX главы, где на ряду с обычным учением о непостижимости неиноного выставляется очень любопытная антиномия: Неинное выше всякого человеческого и вообще отдельного познания, или, точнее, концепта (conceptus), поскольку концепт есть не что иное, как концепт, т. е. поскольку уже предполагает неинное. Но Николай Кузанский находит возможным именовать его «абсолютным понятием» (conceptus absolutus), которое *усматривается* (videtur) умом, но не *конципируется* (concipitur) им. Хотя, рассуждая формально, в этом и нет ничего для нас нового, но самая эта терминология весьма показательна, являясь туманным предвестием философии Понятия в немецком идеализме. Николай Кузанский намекает и на возможную здесь эволюцию этого понятия. «Неинное, которое не является иным в отношении чего-либо, не есть всё во всем, — разве оно во всяком понятии не есть всё?» Это значит: 1) всё есть понятие, и потому понятие — выше всего; 2) всё есть развитие понятия, потому что всё как раз и содержится в понятии; 3) всё есть возвращение понятия к самому себе, потому что неинное, или абсолютное понятие, есть всё во всем, и в каждом отдельном понятии оно целиком

[²³ В машинописи: уже. — Е. Т.-Г.].

(хотя и по-разному) содержится. Ясно, что здесь мы у истоков немецкой классической философии.

б) Какое имеет значение момент «как» в общем принципе неинного, которое всегда есть «не иное, как...»? Николай Кузанский в ХХI гл<аве> дает важное разъяснение, что это «как» только «направляет видение» на предмет, но не дает самого предмета. Сам предмет дается неинным, т. е. определяется через то, что он именно «не иное». И истинное и ложное одинаково требует для своего определения «не иного, как». Поэтому само «как» не играет здесь основной роли. Зато «не иное» определяет самую сущность вещи.

с) В гл<аве> ХХII подчеркивается условность обозначения перво-принципа через «неинное». Поскольку неинное выше всякого понимания и именованя, постольку^[24]*, строго говоря, термин «неинное» должен быть отброшен вместе со всяким иным термином. «Но посредством неинного я открываю тебе об этом первом имя, принадлежащее моему понятию (conceptus); и^[25]* мне не попадает более точно выражающего мое понятие имени о неименуемом, которое воистину ни от чего не является отличным». Это заставляет вспоминать учение Николая Кузанского о «конъектурах».

д) В той же главе постулируется невозможность *видения*, или точного фиксирования, неинного. Бог, таким образом, вовсе не есть объект, который можно было бы так или иначе «видеть». Бог есть «*актуальная бесконечность*», превосходящая всякое видение, «существо всех существ». «Бог, который не может быть иным в отношении чего-либо, исключает всякий объект», т. е. не может быть никаким объектом.

е) В ХХIII гл<аве> проводится мысль о возвышении Бога над всем оформленным — в отношении *видения*. Будучи видением всех видений, Он обнимает их в одной неразличимой точке, имея в то же время и видение самого себя, так что сразу, в одно мгновение, есть и всё видящее, и всё видимое, и самый процесс видения. Одним неразличимым актом Он видит и себя<,> и всё иное. Отдельно же иное Он не видит, так как иначе Он имел бы перед собою нечто иное, внешнее себе^[26]*, а Он есть всё во всем, и Ему ничего не противостоит. Кроме того, видение это и есть *первое установление видимого*. Бог не преднаходит нечто в себе или вне себя и *потом* видит это, но это само впервые только устанавливается его видением. Это видение, таким образом, есть определение. То определение, которое мы выше нашли как неинное, есть видение, исходящее от этого неинного — и к себе самому<,> и ко всему прочему.

Здесь также нельзя не ощущать туманного предчувствия Кантовского учения о трансцендентальной апперцепции, хотя и ясно видится вся несоизмеримость Николая Кузанского с Кантом.

[²⁴ В машинописи: постольку. — Е. Т.-Г.].

[²⁵ В машинописи: а. — Е. Т.-Г.].

[²⁶ В машинописи: себя. — Е. Т.-Г.].

г) Наконец, в духе основного учения о неином интерпретируются и другие утверждения Свящ<енного> Писания, — о том, что Бог есть *добро* (та же глава), и о том, что он — «*дух духов*».

7. Переходим к средней части трактата*^[27]*, посвященной *интерпретации антично-средневековых философов* с точки зрения учения о неином и продумыванию, в связи с этим, новых его деталей. Философы эти — Дионисий Ареопагит (гл. XIV—XVII), Аристотель (XVIII—XIX) и Прокл (XX).

а) Николай Кузанский хорошо сделал, что указал свой главный источник в *Ареопагитиках*. В средневековой философии едва ли можно указать другой более близкий к нему материал. Дионисий Ареопагит чрезвычайно напряженно чувствует перво-принцип в смысле превосходства над всем оформленным. Ему принадлежат многочисленные страницы, где мы находим только перечисление того, что не есть этот принцип. Это — так называемое «отрицательное», или апофатическое<, > богословие. Сходство апофатизма у Николая Кузанского и у Дионисия Ареопагита — несомненное; оно резко бросается в глаза.

Однако, историк философии, которому дороги индивидуальные черты каждой эпохи и каждого философа, должен указать и на то несходство, которое, вероятно, ускользало от самого Николая Кузанского, но которое в настоящее время никак нельзя не чувствовать. А именно, апофатизм Дионисия Ареопагита — абсолютнее, чем у Николая Кузанского, или, конкретнее говоря, он тут — гораздо более *мифологичен*. Как учит сам Николай Кузанский, всякая вещь, будучи в себе совершенно неопределимой через свои признаки, может, с другой стороны, быть предметом самых разнообразных подходов, и тем самым она может быть захватываема бесчисленным количеством разных конъектур. У Дионисия Ареопагита перво-принцип дан так, что меньше всего чувствуется какой-нибудь один специфический подход. Тут мы находим и черты философского подхода и, в частности, диалектического; тут мы находим и очень изощренную риторику; тут изложение переходит иной раз также в молитву; и т. д. и т. д. В противоположность этому неиное у Николая Кузанского есть почти исключительно *логическая*, даже *диалектическая* концепция. И хотя само неиное непознаваемо, но ведь и непознаваемость есть нечто, есть некий предмет, о котором может быть дано вполне познаваемое и даже логически-четкое учение. Так вот, неиное Николая Кузанского тем и отличается от Ареопагитского перво-принципа, что оно дано как *логическая* конструкция, а последний — как *мифологическая**^[28]* цельность.

б) Это дает возможность Николаю Кузанскому извлечь из полу-мифологических*^[29]*, полуфилософских концепций Дионисия Ареопагита ряд весьма ценных идей.

^[27] В машинописи: трактатов. — Е. Т.-Г.].

^[28] В рукописи обычное подчеркивание, в машинописи особо выделено. — Е. Т.-Г.].

^[29] В машинописи: полу-мифических. — Е. Т.-Г.].

Так, неинное трактуется выше самого единства. Уже само Единое можно толковать так, что оно покрывает всякую множественность, поскольку самотождественно содержится в каждом малейшем моменте бытия. Но неинное выше даже самого Единого, потому что единство все же есть *не что иное, как* именно единство. Точно так же неинное не просто прежде всего иного, но оно *прежде самого «прежде»*^{[30]*}. Это, однако, есть не уничтожение, но, наоборот, утверждение диалектики вечности и времени.

Именно, рассматривая Бога как *чистое неинное*, мы и всё прочее, а в том числе и вечность, видим как самого Бога, поскольку неинное ни от чего не отлично. Это значит рассматривать Бога «антериорно», в первичном смысле. Но если рассматривать Бога *в ином*, тогда я все вижу как отличное от Бога, но зато получается, что «во всем он есть всё». Это значит рассматривать Бога «постериорно», во вторичном смысле. В одном случае я рассматриваю вечность с точки зрения ее первичного «принципа и смысла» (или — «начала и основания», *principio seu ratione*), во втором же случае я рассматриваю самого Бога как вечность. Сначала — вечность как Бог, потом — Бог как вечность. Таким образом, апофатизм вовсе не есть агностицизм, т. е. учение о начисто непознаваемом. Это есть учение о разных типах восхождения, из которых последний и наивысший — тот, где созерцается^{[31]*} «принцип и смысл» бытия еще до всяких внутренних подразделений (гл. XV).

Но, пользуясь материалами Дионисия Ареопагита, Николай Кузанский дает и в прямом смысле *диалектику времени и вечности*. Исходным пунктом является тут утверждение: «Во времени всё временное движется временным образом, *само же время остается всегда неизменным*». Если взять это время с точки зрения неинного (поскольку неинное определяет также и его), то получится то, что мы говорили выше: «В часе оно [время] есть час, во дне — день, в месяце — месяц и в годе — год; и поскольку оно рассматривается раньше всего этого, в нем они суть оно, как и оно во всем есть всё». Диалектика времени есть, таким образом, только результат применения диалектики неинного. Но Николай Кузанский рассуждает тут и более конкретно. Наиболее первичным и неделимым во времени является *мгновение*, которое есть «субстанция времени». В этом пункте время вполне совпадает с неинным, которое тоже есть, в сущности, только одно мгновение. Однако, эту субстанциальность времени надо понимать не только как мгновение, но и как *длительность*. Мгновение и длительность абсолютно неразличимы в вечности, которая и есть не что иное, как тождество того и другого. Отсюда, вечность есть некое *настоящее*, или «теперь». «Теперь», мгновение и настоящее — одно и то же, так что «настоящее есть принцип познания и бытия для всех временных различий и разнообразий». Следовательно, неинное, содержась в каждом мгновении настоящего, есть *настоящее самого настоящего*, подобно тому как выше мы называли^{[32]*} его субстанци-

^[30] В рукописи откурсивлено: *прежде самого*; в машинописи: «*прежде*». — Е. Т.-Г.].

^[31] В машинописи: *сочетается*. — Е. Т.-Г.].

^[32] В машинописи: *называем*. — Е. Т.-Г.].

ей субстанции*^[33]*. «Если уничтожить настоящее, не останется и времен<и>, но с уничтожением А [неиного] невозможно оставаться ни настоящему, ни времени, ни чему-либо иному» (гл. XVI).

Наконец, тот же Дионисий Ареопагит дает повод Николаю Кузанскому еще раз коснуться своего учения о том, что Бог не есть нечто, развитого в гл<аве XVII>*^[34]*. Николай Кузанский рассуждает здесь с замечательной четкостью. Если Бог есть нечто, Он противостоит всему другому, т. е. Он есть иное. Но в качестве иного для всего прочего иного — Он не мог бы быть осмысливающим принципом для этого иного, так как смысл иного в ином и есть это самое иное, т. е. смысл нигде и ни в чем не отличается ни от самого себя, ни от иного. Следовательно, Бог не может быть иным, и Он вообще не может ни с чем находиться в противоположении. Следовательно, Бог есть неиное (гл. XVII).

с) Что касается *Аристотеля*, то выдвигание его Николаем Кузанским в качестве одного из своих источников вполне отвечает синтетическому духу неоплатонизма. Как известно, неоплатоники, начиная с своего первого руководителя, всегда ставили себе очень определенную задачу объединить Платона и Аристотеля. Десятки и сотни страниц посвящены у неоплатоников специально этому вопросу. Не входя в систематическое освещение этого вопроса, заметим, что ряд Аристотелевских идей, несомненно, вошел в неоплатонизм и сыграл там огромную роль. Таково, например, учение о Мировом Уме и об его энергиях, получившее здесь форму учения об эманациях; таково учение об эйдосе; и прочее. Правда, в этом синтезе ряд других Аристотелевских идей естественным образом оттеснился на второй план и даже подвергался*^[35]* интерпретации в противоположном смысле. Как раз в учении о перво-принципе у Аристотеля было максимальное расхождение с Платоном. Платон выдвигал Единое как совершенно особую и ни на что не сводимую «субстанцию», Аристотель же принимал его только в виде несамостоятельной абстракции из бытия. Чувствуя во многом свое родство с Аристотелем, Николай Кузанский должен был как-то интерпретировать его учение о перво-принципе, и об этом мы читаем в <главе> XVIII.

Здесь Николай Кузанский напирает на слова Аристотеля о том, что вопрос о сущем есть наиболее трудный и многосмысленный вопрос. Хотя сам Аристотель решает этот вопрос вполне определенно и решает его в смысле отрицания каких бы то ни было сущностей сверх самого бытия, Николай Кузанский полагает, что в этих словах о трудности и многосмысленности Аристотель прикровенно выразил именно учение о неином. Раз Аристотель считал, что сущее не есть ни дружба (по Эмпедоклу), ни огонь, ни вода, ни прочее, то, думает Николай Кузанский, этим уже достаточно указывается на несводимость сущего на отдельные проявления и, следовательно, на его «неиноность». Эта интерпретация Аристотеля, с нашей точки

^[33] В машинописи: субстанций. — Е. Т.-Г.].

^[34] Пропуск номера главы. — Е. Т.-Г.].

^[35] В машинописи: подвергся ее. — Е. Т.-Г.].

зрения, конечно, кажется преувеличенной, тем более что Аристотель всегда является как раз главным орудием против всяких «сверх-сущих» принципов.

Впрочем, однако, и сам Николай Кузанский отдает себе вполне ясный отчет о существе Аристотелевой философии, а также и о своем коренном с ним расхождении. Именно, в гл<аве> XIX он выставляет две такие особенности Аристотеля. Во-первых, Аристотель не понимает того, что *утверждение и отрицание есть одно и то же*, т. е. не понимает самого существа диалектического метода. Во-вторых же, он не понимает, что такое *субстанция субстанции*, или *принцип принципа*. Нельзя думать, что существует только то, что обусловлено*^[36]* принципом, или только осуществление субстанции, а самого принципа или самой субстанции не существует. Если, например, существуют вещи, одна другой противоречащие, то это значит, что существует противоречие само по себе. Значит, необходимо говорить о противоречии, которое предшествует тем вещам, которые противоречат. И, значит, существует такой принцип, *чистый принцип*, который не есть просто бытие, осмысленное через принцип, но — принцип самого функционирования принципа. Аристотель этого не понимает, по мнению Николая Кузанского, и потому сам создает себе огромные трудности в философии, которые он не в состоянии преодолеть. Во всем прочем, и прежде всего в логике и этике, Николай Кузанский исполнен всяческого преклонения перед Аристотелем.

d) Наконец, в XX гл<аве> Николай Кузанский связывает свое учение о неинном с *Проклом*, за которым в этом вопросе стоит, конечно, Платоновский «Парменид». Здесь источник Николая Кузанского, может быть, яснее всего, поскольку концепция Единого, диалектически совмещающего в себе все возможные противоположности, является исконной концепцией еще античного платонизма. Общим там и здесь, несомненно, является то, что всему различному предшествует не-различное, что всяким «двум» соответствует такое «одно», которое абсолютно самотождественно содержится в каждом из этих двух. Если брать «всё», то и во «всем» содержится то, что абсолютно тождественно самому себе и что воссоединяет это всё в одну неразличимую точку. Однако, чувство историко-философского стиля тут же подсказывает нам, что Николай Кузанский резко отличается от Прокла своим напряженным логизмом, принимающим (или готовым принять) уже чисто гуманистические формы. Именно, самый смысл учения о неинном заключается в фиксации того, что в логике называется *определением* и что таким же словом называет и сам Николай Кузанский. У Прокла (и вообще в античном платонизме) ставится вопрос просто о самом бытии, об установлении в нем тех различий и тождеств, которые потом поведут, между прочим, и к определению. У Николая Кузанского, наоборот, *с самого начала ставится логическая проблема определения*, и уже потом оказывается, что это-то и есть основная проблема всей онтологии. Можно даже сказать, что учение о неинном есть, в сущности, учение о *суждении*, поскольку самое неинное привлекается для обоснования того, что А есть А. Неинное, это — логиче-

[³⁶ В машинописи: обосновано. — Е. Т.-Г.].

ский корень определения и суждения; и если говорится, что неиное есть Бог, то это значит только то, что ищется универсальное определение для бытия вообще и для мира и что сам Бог трактуется как понятие и суждение, как эволюция понятия (хотя еще и не чисто человеческого, но зато уже и не просто над-человеческого, как это мы находим в антично-средневековых учениях о Логосе).

8. В заключение — еще несколько замечаний, которые должны помочь быстрее понять Николая Кузанского и овладеть его отнюдь не такой простой концепцией неиного.

а) Прежде всего, что не есть неиное? Николай Кузанский часто называет его Богом. Если схватиться только за это и пройти мимо того логического аппарата, который тут затрачен Николаем Кузанским, то лучше совсем не читать трактата. Со словом «Бог» настолько связаны у каждого разношерстные ассоциации, вкусы, навыки, симпатии и антипатии, что пытаться вынести что-нибудь ясное из простого словесного оперирования — бессмысленное занятие. Поэтому лучше будет, если новичок в Николае Кузанском на первых порах просто не будет обращать внимания на эти «божественные» места. Что такое Бог у Николая Кузанского, знание и понимание этого не может прийти сразу; это потребует очень большой усидчивости и притом — отнюдь не только над этим трактатом. И начинать прямо с этого — не следует. Точно также нисколько не помогут такие квалификации Николая Кузанского, как «богослов», «мистик», «схоластик», «идеалист»^[37] и прочее. Эти слова давно потеряли всякий ясный смысл и указывают только на общую тенденцию философа. Общих же тенденций тут очень мало. С ними невозможно разобраться в таком тонком философствовании, как у Николая Кузанского.

б) Далее, учение о неином есть известного рода логическое и, в частности, диалектическое построение. Это, однако, отнюдь не должно мешать нам видеть здесь моменты *совсем не логического характера*. Это^[38] есть логическое учение о *сверхлогическом*. Поэтому и характеристика данного построения как логического дает весьма мало. Надо помнить, что Николай Кузанский как раз и хочет смягчить и оживить абстрактную логику, построенную на четких различениях. Николай Кузанский доказывает, что как бы мы ни различали, как бы мы ни расчленили и, вообще, как бы мы ни употребляли свой рассудок, *одного этого рассудка совершенно недостаточно для понимания жизни и мира*. Пусть я отличил А от В. Это значит, что А есть именно не В, и В есть именно не А. Но такое положение дела возможно только тогда, когда А есть именно А, а не В и не что-нибудь другое, и В есть именно В, а не А и не что-нибудь другое. А отсюда вытекает, что и существование А как А и существование В как В возможно *в силу некоего смыслового процесса, совершенно одинакового и для А и для В*. Есть нечто, *абсолютно самотождественное* и в А и в В, что делает А именно им самим, этим А, и что делает В тоже им самим, этим В. Такой

^[37] В рукописи ошибочно: «идеализм». — Е. Т.-Г.].

^[38] В машинописи: То. — Е. Т.-Г.].

абсолютно самотождественный момент во всем и есть «*неинойность*», ни на что иное не сводимая *форма абсолютной индивидуальности*. Значит, различить А от В можно было только потому, что мы эти А и В в то же время и *отождествили*. А и В есть абсолютно различные «два» и в то же <время —> абсолютно неразличимое «одно». Таким образом, здесь вполне преодолевается рационализм, построенный исключительно на одних различениях; и «логическое» учение Николая Кузанского оказывается уже не просто логическим.

С другой стороны, считать неиное чем-то исключительно *алогическим* и *всю философию Николая Кузанского принимать за чистый иррационализм* было бы образцом исторического верхоглядства и несправедливости к великому мыслителю. Правда, неиное есть то, в чем тождественно все существует, в чем совпадает все существующее в одну неразличимую точку. Однако, этот принцип — всецело диалектический. Все вещи различаются потому, что они тождественны; и все вещи тождественны потому, что они различаются. Одно отлично от иного, но иное тоже есть некое одно; следовательно, одно отличается от одного, т. е. от самого себя, или, что то же, одно тождественно с иным, которое есть тоже одно, т. е. одно тождественно с иным. И т. д. и т. д. Этих тезисов можно было бы формулировать сколько угодно. Всё дело, однако, сводится к тому, что всякое утверждение есть в то же время отрицание, и всякое отрицание есть в то же время утверждение. Поэтому принцип «совпадения противоположностей», т. е. принцип всеобщей неразличимости, есть в то же время и принцип всеобщей различимости. И значит, философия неиноу у Николая Кузанского есть *совершенно в одинаковой степени и иррационализм и рационализм*.

Этим свойством вообще характеризуется философия Николая Кузанского, почти во всех его произведениях. Но, кажется, на неином это видно больше всего. В самом деле, мы хотим определить вещь как таковую. Пусть, например, мы задаем себе вопрос: что такое вот эта кошка, которая сейчас лежит и дремлет у меня на столе рядом с сочинениями Кузанского? Она не есть ни кожа, ни кости, ни мясо, ни кровь, ни шерсть, хотя все это как-то входит в нее. Но если ни кожа, сама по себе взятая, не есть кошка, ни кости не есть кошка, то и все эти вещи, из которых состоит моя кошка, не есть сама кошка. Я могу взять руководство по зоологии и вычитать научное определение того, что такое кошка. Но, очевидно, и это не будет самой кошкой. Сама кошка — лежит, дремлет, храпит, она — теплая, пушистая и т. д., а научное понятие кошки не лежит, не дремлет, не храпит, не теплое и не пушистое. Я могу нарисовать кошку на бумаге. Я могу закрыть глаза и ясно ее себе представить. Я могу ее любить. И все же, ни рисунок, ни образ кошки, ни то или иное отношение к ней не будет самой кошкой, а будет только той или другой данностью кошки в окружающем ее инобытии. Можно с бесконечных сторон подходить к вещи и бесконечными способами ее воспроизводить — в сознании, в понятии, в науке, на бумаге, в дереве, в слове, в воображении и т. д. и т. д.; и все это будет только данностью ее в инобытии, *в ином, а не в себе самой*. Что же такое сама-то вещь, сама-то эта кошка?

Вот Николай Кузанский и утверждает, что *никакая вещь не определима ни через какие свои признаки*, ибо всякий признак есть нечто иное в сравнении с самой вещью. Следовательно, если мы определяем вещь, как именно данную индивидуальную вещь, т. е. определяем ее через нее же саму (а ведь это и есть настоящее определение), то оказывается, что эта вещь *не определима никак*. Абсолютная определенность и определимость вещи есть ее абсолютная неопределенность и даже неопределимость. Из этой диалектики никуда выйти нельзя. Таким образом, неиное Николая Кузанского не есть ни что-нибудь логическое, ни что-нибудь алогическое. Это — принцип всякого принципа вообще, и логического, и алогического.

Отсюда ясно, какой смысл надо придавать учению Николая Кузанского о *непознаваемости* его перво-принципа. Лица, малоопытные в антично-средневековой философии, всегда готовы под всякой «непознаваемостью» видеть или беспомощный жест ограниченного человека, не верящего в силу человеческого ума, или просто какую-то старушечью мистику. Что касается Николая Кузанского, то, я думаю, уже на основании одного трактата «О неином» (не говоря уже о других его сочинениях) можно с полной очевидностью утверждать, что мысль у Николая Кузанского — очень мужественная, крепкая и гордая мысль и что вовсе не соображения близорукого и слабого мещанина заставляли его учить о непознаваемости. Последняя вытекала у него сама собой из тенденции фиксировать вещи так, как они существуют, во всей их абсолютной индивидуальности и во всей их индивидуальной судьбе. Непознаваемость была у него диалектически необходима для целей именно *познаваемости*. А это уже нечто совсем другое; и тут нечего кивать на мистику. Чтобы понять это, достаточно быть просто диалектиком.

с) Наконец, я бы обратил особое внимание на учение Николая Кузанского о *бесконечной мощи*, о смысловой мощи, данной как актуальная бесконечность. Разумеется, широкая публика может связывать с этим какие угодно ассоциации, какие угодно симпатии и антипатии. Однако сейчас речь идет только о Николае Кузанском и только о том, как его понимать. Никакие «божественные», «метафизические», «идеалистические» и «мистические» слова и клички тут не помогут, если не вникнуть в существо выставленных у Николая Кузанского тезисов. А тезисы эти, с такой (в конце концов) простотой и ясностью продемонстрированные в его трактате «О неином», гласят о примитивнейшем и простейшем построении. В самом деле, как же иначе можно было бы представить себе мир, если он взаправду держится этим самым неиным? Ведь это неиное — везде одно и то же. Вещей же бесконечное количество; и их свойств, их движений, их судеб — бесконечное количество. Как же в таком случае понимать это самое неиное? Кроме того, мир, как бы бесконечен и разнообразен он ни был, есть *нечто*, т. е. нечто определенное. Мир есть *не что иное, как именно мир*. Значит, он есть и бесконечность, он есть и подвижная, силовая, наступающая бесконечность (ибо он вечно движется), он есть и определенность, индивидуальность, имеющая свою неповторимую судьбу. Но тогда ясно, почему Николай Кузанский свое неиное охарактеризовал как *бесконечно-актуальную мощь*. Надо только помнить, что

поскольку речь идет именно о *не-ином*, т. е. об отрицаниях, о различениях, т. е. о процессах логических, а вернее, о процессах *смысловых* (так как понятие смысла включает в себя и логический и алогический смысл), то бесконечно-актуальная мощь Николая Кузанского есть мощь именно *смысловая* или, как он сам проговорился в главе XX*^[39]*<, > его *неиное* есть «абсолютный *концепт*», т. е. абсолютное *понятие*. Этим Николай Кузанский, несомненно, открывает перспективу на весь будущий немецкий идеализм.

Но и немецкий идеализм не есть единственно возможная эволюция философии Николая Кузанского. Такой же перво-принцип оплодотворил собою античную неоплатоническую философию, равно как и ряд средневековых учений (в роде арабско-еврейской теософии или так называемой «немецкой мистики» XIII—XIV вв.) или византийских паламитов XIV в. В учении об актуально-бесконечной мощи, всё из себя порождающей, есть, несомненно, многое такое, что может быть перенесено в современность. При интерпретации этого живого лона единства противоположностей как *материи* данное учение не может быть вполне чуждым и диалектическому материализму. Конечно, использовать философию Николая Кузанского в этом направлении можно будет только после освоения всего огромного наследия Николая Кузанского, включая и его математические труды, что сделать пока трудновато, поскольку наш перевод и комментарий является пока первым к этому шагам.

[³⁹ Пропуск номера главы. — Е. Т.-Г.].

ТЕТРАЛОГ О НЕИНОМ ^{<1>}

[перевод трактата]

І. Вступление. Определение есть определение себя самого или определенного. Неиное не определяется иным, но определяет себя и все иное.

Аббат. Ты знаешь, что мы втроем, допускаемые к беседе с тобою, отдаваясь науке, занимаемся изучением высоких предметов: я — «Парменидом» и комментарием Прокла, Петр — «Богословием Платона» того же Прокла, которое он перевел с греческого на латинский, а Фердинанд тщательно продумывает гениальное учение Аристотеля. Ты же в свободное время погружаешься в изучение богословия Дионисия Ареопагита. Мы были бы рады услышать, не представился ли тебе более сжатый и ясный²⁾ способ понимания того, что уже трактовалось выше упомянутыми [философами].

Николай. Со всех сторон мы окружены глубокими тайнами, и никто, думаю, не сказал бы о них короче и доступнее тех, кого мы часто читаем, хотя и кажется мне иной раз, что нами часто упускается то, что ближе всего вело бы нас к искомому.

Петр. Мы очень просим открыть нам это.

Фердинанд. Да, мы все подвергаемся действию истины, потому что, зная, что ее можно найти повсюду, мы и хотим иметь того учителя, который поставил бы ее пред очами нашего ума. Ты же проявляешь себя неутомимым в этом даже и на скло-не дней твоих и, когда ты, в возбуждении, начинаешь о ней говорить, — ты кажешься помолодевшим. Поэтому выскажи то, о чем ты сам размышлял прежде нас.

Николай. Я буду говорить, и с тобою, Фердинанд, у меня будет беседа при том условии, чтобы ты отбросил, как легкомысленное<,> все, что от меня услышишь, если не будешь принужден [к этому] рассудком.

Фердинанд. Так учили поступать философы, мои наставники.

Николай. Итак, прежде всего, я спрашиваю тебя: *что есть то, что прежде всего делает нас знающими?*

Фердинанд. Определение (definitio).

Николай. Правильно отвечаешь. Ведь речь или рассуждение (ratio) есть определение. Но откуда определение носит такое название?

Фердинанд. На основании определяющего действия, потому что оно определяет все.

Николай. Совершенно правильно. Значит, если определение определяет все, то, следовательно, оно определяет и *самого себя*.

Фердинанд. Непременно, раз оно не исключает ничего.

Николай. Ты видишь, следовательно, что *определение, которое *определяет все, есть не что иное, как определенное**^[1] (definitum).

Фердинанд. Вижу, раз определение относится к самому себе. Но я не вижу, *каково оно*.

Николай. Я его показал тебе самым ясным образом. Это и есть то, что мы, сказал я, пренебрегаем, в пылу исканий не радея об искомом.

Фердинанд. Когда показал?

Николай. Я показал уже в тот миг, когда сказал, что определение, которое все определяет, есть *не иное* что, как определенное.

Фердинанд. Я тебя еще не понимаю.

Николай. То небольшое, сказанное мною, где ты находишь «*Неиное*», разъясняется легко. А именно, если ты со всем тщанием обратишь острие ума на Неиное, ты вместе со мною увидишь *самое определение, которое определяет себя и все*.

Фердинанд. Научи нас, как это происходит, ибо велико то, что ты утверждаешь, и еще неубедительно.

Николай. Тогда отвечай мне: *что такое Неиное?* Есть ли оно иное, чем Неиное?

Фердинанд. Никоим образом не есть иное.

Николай. Следовательно, оно есть Неиное?

Фердинанд. Да, это так.

Николай. Определи же *Неиное*.

Фердинанд. Я вполне хорошо вижу, каким образом Неиное не есть иное, чем Неиное. И этого никто не станет отрицать.

Николай. Правильно говоришь. Но неужели ты и теперь не видишь с совершенной достоверностью, что *Неиное определяет себя самого*, раз оно не может быть определено через иное?

Фердинанд. Конечно, я вижу это. Но не известно еще, что оно определяет *все*.

Николай. Нет ничего легче узнать это. Действительно, что бы ты ответил, если бы кто-нибудь спросил тебя: что такое иное? Не скажешь ли ты, что оно *не что иное*<,> как [именно] иное? Например, если вопрос о небе, то не ответишь ли, что оно есть не что иное, как небо?

Фердинанд. Конечно, я мог бы ответить так на все, о чем потребуется от меня определение.

Николай. Тогда, раз не остается никакого сомнения в том, что этот способ определения, которым Неиное определяет себя и все, является самым точным и самым

[¹ Курсив восстановлен по экземпляру перевода 1920-х годов. — Е. Т.-Г.].

истинным, то следует только внимательно остановиться на нем и найти то, что тут может познать человек.

Фердинанд. Ты говоришь и обещаешь удивительное. Однако я желал бы, прежде всего, услышать, не выразил ли этого явно кто-нибудь из созерцателей [философов]?

Николай. Хотя я никого не читал, но, по-видимому, раньше других подошел к этому ближе Дионисий. Именно, во всем, что он столь разнообразно выражает, он освещает [именно] Неиное. Когда же он подходит к концу «Таинственного Богословия», он утверждает, что Творец не есть ни что-либо именуемое, ни что-либо *иное*. Он, однако, говорит это так, что не кажется, будто он провозглашает в этом случае нечто великое, хотя для внимательного [читателя] он и выразил [здесь] скрытое Неиное всесторонне разъясненное им самим при помощи других приемов³⁾.

II. «Неиное» наилучше выражает всякие вещи, прежде всего, оно — наилучшее выражение невыразимого имени Божия.

Фердинанд. Так как все называют *первое начало* (*primum principium*) Богом, то ты, по-видимому, хочешь обозначить его через Неиное. В самом деле, надлежит показать это Первое, которое определяет и себя самого, и всё. Ибо, поскольку ничего не существует раньше Первого и оно отрешено от всего последующего, постольку само оно определяется во всяком случае *только через самого себя*. А так как то, что определено началом (*principatum*), ничего не имеет от себя, но всё, что есть, имеет от начала, то, конечно, начало есть смысл (*ratio*) или определение его бытия.

Николай. Хорошо понимаешь меня, Фердинанд. Действительно, хотя первому началу и приписываются многие имена, из которых ни одно не может быть приравнено к нему, — поскольку оно есть начало всех имен (как и вещей), и ничто из определенного началом не предшествует всему, — однако, при остроте ума оно усматривается путем одного способа обозначения точнее, чем посредством другого. До сих пор я, по крайней мере, не узнал никакого такого обозначения, которое бы лучше [чем указанное обозначение Первого] направляло человеческое видение на Первое. В самом деле, все обозначенное либо определяется в отношении *чего-либо* иного, либо в отношении *самого* иного. Поэтому *все* иное, существующее относительно Неиного, во всяком случае не направляет к началу.

Фердинанд. Я вижу, что то, о чем ты говоришь, обстоит действительно так, потому что иное не может быть границей видения и принципом для видящего. Ведь *иное*, поскольку оно есть *не* что иное, как *иное*, во всяком случае *предполагает Неиное, без которого оно не было бы иным*. Поэтому, всякое иное, если оно обозначено, получает границу через обозначение самого Неиного, [при этом] в иной области в сравнении с [самим] принципом. Это я усматриваю с полной достоверностью.

Николай. Прекрасно, поскольку, однако, свое видение мы не можем показать друг другу иначе как только путем словесного обозначения, постольку, во всяком случае, не представляется более точного обозначения, чем «Неиное», хотя оно и

не есть Имя Божие, которое именуемо прежде всякого имени на небесах или на земле, подобно тому, как дорога, указывающая путнику направление в страну, не есть название самой страны.

Фердинанд. Это так, как ты утверждаешь, и я это ясно усматриваю, когда вижу, что Бог есть *не иное* что, как Бог, и нечто *не иное* что, как нечто; и ничто — *не иное* что, как ничто; и не-сущее — *не иное* что, как не-сущее. И это относится ко всему, что может быть каким-либо образом высказано. Я вижу поэтому, что Неиное предшествует всему такому, так как [именно] оно его определяет, а само иное существует потому, что ему предшествует Неиное.

Николай. Нравится мне быстрота и живость твоего ума, ибо хорошо и быстро схватываешь ты то, что мне хочется. Итак, ты ясно видишь отсюда, что знак Неиного существует не для того только, чтобы служить нам путем к Началу, но что оно *ближе изображает* невыразимое Имя Божие, чтобы в нем, как бы в более драгоценном и таинственном образе (aenigmate), оно [Имя Божие] сияло для тех<, > кто его ищет.

III. Свет Неиного постижим только на ином.

Фердинанд. Хотя и ясно, что посредством «неиного» ты усматриваешь принцип бытия и знания, — однако, если ты не покажешь мне *его самого* яснее, я этого не уразумею.

Николай. Богословы говорят, что Бог более ясно является нам в образе (aenigmate) *света*, потому что к умопостигаемому мы восходим через чувственное. Конечно, тот самый свет, который есть Бог, существует до всякого другого света, именуемого тем или другим образом и до *иного* просто. А то, что усматривается до иного, не есть иное. Следовательно, этот свет, поскольку он есть само Неиное и не есть свет именуемый, светит в чувственном свете. Но чувственный свет некоторым образом воспринимается в таком виде в сравнении с чувственным образом так, как свет, который есть Неиное, — в сравнении со всем тем, что видится умом. Мы же по опыту знаем, что чувственное зрение ничего не видит без чувственного света, и чувственный цвет, как показывает радуга, есть только ограничение или определение чувственного света. И, таким образом, *чувственный свет есть принцип бытия и познания чувственно-видимого*. Так же заключаем мы и о существовании *принципа бытия и принципа познания* [вообще] (principium essendi... et principium cognoscendi).

Фердинанд. Ясное доказательство и удобно. Ибо так же точно обстоит дело и с чувственным слышанием. В самом деле, звук есть принцип бытия слышимого и его познания. Следовательно, Бог, если Его обозначить через Неиное, есть для всего принцип бытия и познания. Если кто-либо устраняет его, ничего не остается ни в вещи, ни в познании. Как с устранением света радуга или [вообще] видимое перестает и существовать, и видеться и с удалением звука не существует ни слышимого, ни слышания, — точно так и с удалением Неиного ничто не суще-

ствуется, ни познается. Что это для меня так обстоит, я утверждаю с полнейшей достоверностью.

Николай. Несомненно, хорошо утверждаешь. Прошу тебя, однако, обратить внимание на следующее. Ты видишь нечто, — пусть это будет какой-нибудь камень, — только посредством света, хотя ты и не отдаешь себе в этом отчета; и также, когда ты что-нибудь слышишь, ты слышишь его только посредством звука, хотя бы ты и не замечал [этого]. Итак, прежде всего (*prioriter*)⁴⁾ предстает пред тобой принцип бытия и познания, так что без него тщетно стремился бы ты к видению и к слышанию. Впрочем, стремясь к иному, что ты хочешь увидеть или услышать, ты не устремляешься мыслью [только] на самый принцип, хотя он-то и есть начало, середина и конец искомого. Таким же точно образом посмотри и на Неиное. В самом деле, поскольку все существующее есть не что иное, как оно само, постольку оно во всяком случае не получает этого со стороны. Оно получает, следовательно, от того, что не есть иное. Итак, то, что существует, не существует и не познается в своем существовании иначе, как при помощи Неиного, которое, разумеется, есть его причина, то есть адекватнейшее основание или определение. Оно предстает прежде всего (*prioriter*), так как оно есть начало, середина и конец искомого умом, но оно совершенно не рассматривается одинаковым образом, поскольку все, что ищется, ищется в качестве *иного*. Ведь <, > собственно, [тут] не ищется принцип, который всегда *предшествует* искомому и без которого искомое меньше всего может искаться. Всякий же ищущий старается прикоснуться к принципу, *если бы это, как говорит Павел, было возможно*^[2]*. А так как этого не может произойти (подобно тому, как и ищущий его пребывает в себе, раньше иного, сам будучи иным), то, без сомнения, он ищет его в *ином*, как невидимый в себе свет, для человеческого взора (поскольку выражается он [только] в чистоте солнечного света) — он стремится увидеть в видимом. Не надо, на самом деле, домогаться света, который постигает самого себя и непостижим другой стороной. Но надлежало бы света искать светом. Следовательно, свет улавливается в видимом, где он и постигается, чтобы только таким образом являться [вообще] ошутительно⁵⁾.

IV. Неиное предшествует единому, сущему и благому и даже всякому утверждению и отрицанию.

Фердинанд. Ты убедил остановиться на Неином надолго. Поэтому я совсем не буду спешить уходить от твоих больших обещаний. Скажи же: **ЧТО ТЫ ПОНИМАЕШЬ ПОД НЕИНЫМ?**

Николай. То, что я разумею о нем, не может быть выражено при помощи иного, [т. е.] иными словами, потому что всякое иное изложение было бы после него и, конечно, меньше его. Каким образом, в самом деле, может быть иначе выражено

^[2] Восстанавливаем текст по переводу 1920-х годов, в машинописи 1930-х было: не возможно ли это, как говорит Павел. — *Е. Т.-Г.*].

то, что ум пытается увидеть посредством него, раз оно предшествует всему, что может быть высказано или помыслено? Все богословы видели, что Бог превыше всего, что может быть постигнуто; и поэтому они утверждали о Нем, что Он сверхсубстанциален, выше всякого имени и прочее. И они не выражали нам в Боге одно через «сверх», другое через «без», и третье через «внутри», или через «нет» и через «прежде». Ибо одно и то же: Он субстанция сверх-субстанциальная, субстанция без субстанции, субстанция внутри-субстанциальная, субстанция несубстанциальная, и субстанция до субстанции. Но как бы ты ни называл, раз то самое, что ты называешь, есть не что иное, как оно же самое, то, следовательно, *Неиное есть бытие более простое и более первое и средствами иного несказуемое и невыразимое.*

Фердинанд. Не хочешь ли ты сказать, что Неиное есть утверждение или отрицание или что-нибудь в этом роде?

Николай. Совсем нет, но оно прежде всего такого, и это его я нашел после многих лет при помощи совпадения противоположностей, как показывают это многие книги, написанные мною об этом созерцании⁶).

Фердинанд. Но полагает ли Неиное [вообще] что-нибудь или оно отрицает что-нибудь?

Николай. Оно усматривает*^[3]* прежде всякого положения и отрицания.

Фердинанд. Оно, следовательно, не есть ни субстанция, ни сущее, ни единое, ни что-либо другое.

Николай. Я, по крайней мере, усматриваю так.

Фердинанд. Следовательно, ни не-сущее, ни ничто.

Николай. Во всяком случае, и это так мне представляется.

Фердинанд. Я следую за тобой, Отец, насколько могу. И наиболее достоверным кажется мне, что Неиное не постигается ни утверждением, ни отрицанием, ни другим каким-либо образом; но, кажется, оно необыкновенным образом приближается к самому вечному.

Николай. Устойчивое, прочное, вечное кажутся весьма причастными Неинному, тогда как инаковость (*alteritas*) или изменение совершенно не могли бы быть восприняты им. Однако, поскольку вечное есть *не* что иное, как вечное, то оно, конечно, будет иным в отношении к Неинному. И поэтому я усматриваю, что оно прежде вечного и прежде веков существует превыше всякого постижения.

Фердинанд. Так необходимо, без сомнения, говорить всякому, усматривающему это с тобою, раз оно, предшествуя [всему], простирается на все, что может быть высказано. С своей стороны, я поистине удивляюсь, каким образом единое, и сущее, и истинное, и благое существуют *после* него.

Николай. [А таким образом, что] хотя *единое* и кажется весьма близким к Неинному (так как все высказывается либо как единое, либо как иное, так что единое является как бы не-иным), тем не менее, однако, единое, поскольку оно есть не что иное, как единое, есть иное в отношении к самому Неинному. Следовательно,

[³ В переводе 1920-х годов: *усматривается*. — Е. Т.-Г.].

Неиное проще единого, потому что оно от Неиного имеет то, что оно единое, а не наоборот. В самом деле, и те из богословов, которые принимали вместо Неино-го единое, рассматривали само единое *прежде противоположения*, как это читается в «Пармениде» Платона и у Дионисия Ареопагита⁷. Однако, поскольку единое отлично от не-единого, оно совершенно не приводит к первому началу всего, которое не может быть иным ни по отношению к другому, ни по отношению к ничто. Оно, равным образом, ничему не противоположно, как ты увидишь ниже. Точно так же рассуждай и о *сущем*. Ведь, хотя и кажется ясным, что в нем просвечивает Неиное (так как оно меньше всего усматривается как отличное от чего-нибудь существующего), однако Неиное предшествует ему. Также [нужно сказать] и об *истинном*, которое, конечно, подобным же образом не отрицается ни о каком сущем, и о *благом*, хотя нет ничего, что не было бы причастно благу. Ввиду этого, все это берется как откровенные Имена Божии, хотя они и не достигают точности. Однако, собственно, не утверждается, что они существуют *после* Неиного, — потому что, если бы они были *после* Неиного, каким образом что-нибудь из этого было бы не чем иным, как [именно] тем, что оно есть? Таким образом, Неиное оказывается прежде этого и другого, что существует не *после* него, но *через* него. Следовательно, ты правильно удивился тому, чему предшествует Неиное, если оно существует после него, и тому также, каким образом это [вообще] возможно.

Фердинанд. Если я тебя правильно понимаю, то Неиное усматривается, таким образом, раньше всего, потому что оно не может не присутствовать во всем том, что оказывается после него, хотя бы это последнее было даже противоречиво.

Николай. Во всяком случае, поистине, я понимаю таким образом⁸.

V. Неиное, определяя все, дает ему бытие, а определяя себя, дает триединство.

Фердинанд. Прошу тебя, Отец, позволь мне говорить о том, что я, действительно, усматриваю, будучи приведен таким образом к Неиному, чтобы ты, если почувствуешь, что я заблуждаюсь, исправил меня в твоём духе.

Николай. Говори, Фердинанд.

Фердинанд. Усматривая Неиное отдельно до всякого иного, я вижу его так, что вместе с тем усматриваю *возможность видения в нем любого*, потому что вне его ничто не может ни быть, ни познаваться, и самое иное не может избежать его ни в бытии, ни в познании. Ведь я не могу даже представить себе, что вне Неиного та или иная вещь могла быть или пониматься. И это — до того так, что если бы даже самое ничто и свое незнание я попытался увидеть без Неиного, я тщетно и бесполезно пытался бы это увидеть. В самом деле каким образом ничто усматривается как ничто, если не через Неиное, раз ничто есть [опять-таки] *не что иное*, как ничто? Равным образом — о незнании и обо всем прочем: все, что есть, постольку есть, поскольку есть Неиное; и все, что мыслится, мыслится постольку, поскольку оно мыслится как Неиное; и все, что видится как истинное, до тех пор видится как

истинное, пока познается Неиное. И вообще все, что видится как иное, видится постольку как иное, поскольку видится Неиное. Как ничто не пребывает и ничто не познается, если будет отброшено Неиное, так в нем все и существует, и познается, и созерцается. Действительно, само Неиное есть адекватнейшее основание, различие и мера всего, что существует, как оно существует, и всего, что не существует, как оно не существует, и всего возможного как возможного; и всего так-то существующего, как так-то существующего, и всего движущегося — как оно движется, и всего покоящегося — как покоящегося, и всего живущего — как живущего; и всего мыслящего — как мыслящего; и т. д. В нем усматриваю я необходимость бытия, потому что я вижу, что Неиное определяет самого себя и по той же причине [определяет] все, что может быть наименовано.

Николай. Ты по истинному пути направил свое рассуждение о Боге, наименовании Его через Неиное, чтобы в Нем как в принципе, причине или основании, которое не есть ни иное, ни различное, рассмотреть человечески все видимое, насколько, конечно, это теперь тебе доступно. Доступно же оно постольку, поскольку само Неиное, то есть смысл (ratio) вещей, открывает себя твоему смыслу или уму, или является видимым. Но теперь этим самым при помощи Неиного, поскольку последнее себя определяет, оно раскрывает [себя] яснее, чем прежде. При каких условиях оно пребыло бы для меня видимым, ты смог прочитать во многих книгах. Теперь же [оно явилось] в этом загадочном наименовании Неиного, преимущественно в том смысле, что оно определяет себя самого [и явилось] гораздо плодотворнее и яснее, так что могу надеяться, что Бог некогда откроет нам Самого Себя вне [всяких] загадок.

Фердинанд. Пусть все, что мы можем увидеть, заключается в допущенных тобою предположениях. Однако, для того чтобы побудить себя к более четкому рассуждению, коснемся некоторых сомнительных вопросов, чтобы путем их исключения искусство видения сделалось более успешным.

Николай. Хорошо, пусть будет так.

Фердинанд. Во-первых, жаждущий знания спрашивает, откуда следует брать основание для того, что Бог, *выраженный при помощи Неиного, троичен и един*, тогда как Неиное предшествует всякому числу.

Николай. Из сказанного ясно, что все, оказывается, существует на одном основании, бытие чего ты усмотрел, так как принцип, обозначенный через Неиное, определяет самого себя. Следовательно, будем всматриваться в его развернутое определение, т. е. что Неиное есть не что иное, как Неиное. Если определение первого есть, как видишь, трижды повторенное, то же самое, то оно действительно триедино и на не ином основании, как [только] на том, что оно определяет себя самого. В самом деле, если бы оно меньше всего определяло самого себя, оно не было бы и первым. Если же оно определяет себя самого, оно являет себя троичным. Итак, ты видишь, что троичность проявляется из совершенства; однако, поскольку ты видишь ее прежде иного, ты не можешь ни исчислить [ее], ни утверждать, что она есть число. Это — потому, что эта троичность не есть иное [что], чем единство;

и единство не есть иное, чем троичность, потому что как единство, так и троичность суть не что иное, как простой принцип, выраженный при помощи Неиного.

Фердинанд. Я прекрасно вижу, что необходимость совершенства первого требуется, — поскольку последнее определяет самого себя, — чтобы оно было триедино, — однако, прежде иного и числа, — потому что то, что предполагает его как первое, ничего не прибавляет к его совершенству. Но так как ты был склонен в другое время и часто выражать при помощи других терминов эту божественную полноту, тем или иным способом, в особенности, конечно, в «Ученом неведении», то сейчас будет достаточно, если ты прибавишь к этому [только] немногое.

Николай. Тайна Божественной троичности, воспринятая несомненно, лишь даром веры, — хотя она и далеко превосходит и опережает всякое чувство, при том посредстве, чрез которое мы в настоящее время стремимся постичь Бога, — не может быть объяснена ни иначе, ни более точным образом, чем то, что ты слышал только что. Но те, кто именует Троицу Отцом, Сыном и Св. Духом, приближаются [к ней] *менее точно*. Они, однако, надлежащим образом пользуются этими именами ради согласованности с Писанием. Те же, кто провозглашает Троицу единством, равенством и связью^{9)*}[⁴]*, подошли бы ближе [к истине], если бы эти термины оказались включенными в священные книги. Ибо это — те [термины], в которых ясно просвечивает Неиное, потому что в единстве, которое утверждает неотличение от самого себя и отличие от иного, конечно, узнается Неиное. Оно обнаруживает себя также [всякому] размышляющему и в «равенстве», и в «связи». Еще проще термины: «это», «то» и «то же самое», и они более ясным и точным образом выражают Неиное, но они менее употребительны. Поэтому яснее всего триединый принцип раскрывается в [словах] Неиное, Неиное и Неиное, хотя это и менее всего употребительно, однако выше всякого нашего постижения и способности вмещать. В самом деле, поскольку первый принцип, знаком которого является Неиное, определяет самого себя, постольку в этом определяющем движении из Неиного рождается Неиное, а из Неиного и рожденного Неиного в [новом] Неиное заканчивается [полное] определение, — в созерцании это можно увидеть яснее, чем на словах.

VI. Неиное определяет все иное в силу того, что последнее содержится в нем (как в Неином) и есть оно само.

Фердинанд. Об этом достаточно сказанного. Теперь продолжай дальше, чтобы показать *Неиное в ином*.

Николай. Неиное не есть ни иное [вообще], ни иное в отношении иного, ни иное в ином в каком-либо другом смысле, чем в том, что Неиное никак не может быть иным (как если бы ему не хватало чего-нибудь, как у иного [в подлинном смысле]). В самом деле иное, поскольку оно есть иное по отношению к чему-нибудь, лишено

[⁴ Ошибочно поставленный номер примечания или сбой нумерации (далее снова следует примечание 9); примечание к этому слову отсутствует. — *Е. Т.-Г.*]

того, в отношении чего оно — иное. Неиное же, так как оно не есть иное в отношении чего-нибудь, ничего не лишено, и вне его не может быть чего-нибудь. Отсюда, раз ничто не может быть без него ни высказано, ни помыслено, потому что ничто не высказывалось бы и не мыслилось бы посредством того, без чего не возможно ни бытие, ни различие чего-либо, поскольку оно предшествует всему подобному, то при этих условиях оно усматривается в себе прежде (*antecedenter*) и абсолютно (*absolute*) не иным, как им же самим и в ином видится не иным, как самим же иным⁹). Это все равно, как если бы я сказал, что Бог не есть что-либо из видимого, на том основании, что Он есть его причина и творец, и сказал бы [далее], что в небе Он есть не что иное, как небо. В самом деле, каким образом небо было бы не чем иным, как небом, если [само] Неиное было бы в нем иным, чем небо? Небо же, раз оно отлично от не-неба, по этой причине является иным. А Бог, как Неиное, не есть небо, которое является иным, хотя бы Он и не был ни в нем иным<—> ни в нем самом, ни в сравнении с ним. Подобно этому свет не есть цвет, хотя он [свет] не есть иное ни в нем [цвете], ни в сравнении с ним. Тебе следует обратить внимание на то, каким образом все, что может быть высказано или помыслено, по той причине не может быть тем первым, обозначенным через Неиное, что все оно существует как иное в отношении своих противоположностей. Бог же, Который не есть иное в отношении к иному, [вообще] не есть иное, хотя Неиное и иное и оказываются противоположностями. Но иное не противопоставляется Ему, от Которого оно имеет то, что оно есть [именно] иное, как мы сказали раньше. Теперь ты видишь, почему правильно говорят богословы, что Бог есть все во всем и в то же время ничто из всего.

Фердинанд. Нет никого из усердно занимающихся, кто не видел бы этого вместе с тобой. Отсюда всякому становится ясным, каким образом неименуемый Бог все именует, безграничный — все ограничивает, беспредельный — все заключает в пределы и так же — во всем.

Николай. Правильно. Ведь с прекращением Неиного необходимо прекратится все, что существует и что не существует. Отсюда ясно усматривается, каким образом все в нем в предваряющем смысле (*anterioriter*) есть оно само, и оно само во всем есть все. Если, следовательно, в ином я созерцаю Неиное, а иное в нем изначально (*prioriter*) есть оно само, то в этом я усматриваю также, каким образом через него все есть так, как оно есть, без посредства чего-либо иного. Ведь оно творит небо не из иного, но через посредство того неба, которое в нем есть оно само. Это — так, как если бы мы назвали его умным духом или светом и в самом интеллекте сообразили бы, что оно есть основание всего, так как тогда основание для того, почему небо является небом, а не чем-либо другим, прежде всего лежит в нем, через каковое основание установлено небо или каковое в небе является небом. Следовательно, чувственное небо есть то, что оно есть не в зависимости от другого, или что-нибудь другое — находится не в зависимости от неба, но от того некоего Неиного, которое ты усматриваешь прежде имени, так как оно — все во всех именах, и [в то же время] не есть какое-либо имя. Именно на том же основании, на каком я мог бы называть это основание небом, я мог бы называть его землей, водой

и прочим подобным образом. И если я не вижу, что основание неба нужно называть небом, поскольку причина не имеет имени, находящегося под причиной, то по тому же основанию я не вижу возможности назвать его каким-нибудь именем. Стало быть, я усматриваю, что оно не именуемо не в том смысле, как будто бы оно было лишено имени, но так, что оно — *прежде* имени.

VII. Без Неиного невозможно было и самое ничто. Актуальная бесконечность Неиного вмещает в себя все иное, которое в нем есть оно само.

Фердинанд. Понимаю, и даже поистине четко вижу это. Именно, если бы прекратилась причина, то прекратилось бы и действие; и поэтому с прекращением Неиного прекратилось бы все иное и все именуемое<, > и даже самое ничто, так как и ничто имеет имя. Прошу тебя, покажи мне *это*, чтобы я увидел его ясно.

Николай. Известно, что с прекращением холода лед растаял бы, как это уже многократно наблюдается в Риме. Но из-за этого не перестала бы существовать вода, поскольку она раньше льда. С уничтожением же самого [фактического] существования (ente) перестанут быть и лед, и вода, и так именно, что перестанут *актуально* (actu) и, однако, у воды [еще пока] не исчезнет самая материя, или *возможность* существования воды. Что же касается до возможности существования воды, то ее можно назвать *единой* возможностью [возможность в едином]. С прекращением этого единого во льде и в воде у воды прекратится и возможность существования. Однако не перестает существовать всякое умопостигаемое, которое может быть принуждено всемогуществом к возможности существования воды. Можно сказать, что не уничтожило бы и само умопостигаемое <<ничто<>>, т. е. хаос (конечно, более далекий от воды, чем возможность ее существования, которая, сколь бы чуждой и беспорядочной она ни была, вынуждается, тем не менее, к повиновению перед всемогуществом). Жизненная же сила (vigor) всемогущества не прекратится в нем с уничтожением [и] единого. С прекращением же самого Неиного тотчас же прекратится все, чему Неиное предшествует. И прекратится не только действительность (actus) существующего и его возможность (potentia), но и несущее, и [само] «ничто» из сущего, потому что ему также предшествует Неиное.

Фердинанд. Ты удовлетворительно разрешил [мое] сомнение. Теперь я вижу, что «ничто», которое есть не что иное, как ничто, имеет раньше себя Неиное, от которого еще отлично бытие как актуальность (actu esse), и бытие как потенция (esse potentia). Ведь умом усматривается максимально беспорядочный хаос, который может быть связан, по крайней мере, бесконечной мощью Неиного, чтобы быть заключенным в пределы.

Николай. Ты сказал, что *актуально бесконечная мощь* (virtutem actu infinitam) *есть Неиное*. Каким образом ты это усматриваешь?

Фердинанд. Я усматриваю мощь объединенную и не очень усматриваю другую, более сильную. Она, следовательно, является совершенно Неиным и будет бесконечной.

Николай. Ты прежде всего говоришь прекрасно и разумно. Разумно, говорю я, — потому, что как чувственное зрение, какой бы то ни было остроты, невозможно без всякого ощущения или чувственного движения, так и умное зрение невозможно без всякого рассудка или движения рассудка. И, хоть и вижу я, что ты пользуешься правильной интуицией (*intuitum*), все же мне хотелось бы знать, усматривается ли умом Неиное во всем, таким образом, что оно *не могло бы не усматриваться*.

Фердинанд. Я снова возвращаюсь в целях определения к началу и ко всему, что может быть высказано; и — вижу, что видение есть не что иное, как видение, и вижу также, что постигаю Неиное как через видение, так и через невидение. Если, следовательно, ум без Неиного не может ни видеть, ни невидеть, то, значит, он не может не видеть Неиного, как не может не знать, что он познает и посредством знания, и посредством незнания. В ином различается само Неиное, так как в созерцании иного созерцается и иное, и Неиное.

Николай. Говоришь хорошо. Но каким образом видишь ты иное, если ты либо не видишь его в ином, либо видишь в том, что не есть иное?

Фердинанд. Так как полагание самого Неиного есть полагание всего и отрицание его есть отрицание всего, то поэтому вне Неиного иное ни существует, ни усматривается.

Николай. [Но] если ты иное видишь в том, что не есть иное, ты, во всяком случае, усматриваешь его там не как бытие иного, но [опять-таки] как Неиное, потому что невозможно бытие иного в том, что не есть иное.

Фердинанд. Я потому и говорю, что иное я вижу в том, что не есть иное, так как вне его [вообще] не может быть видимым. Но если ты меня спросил бы, *чем же является иное в том, что не есть иное*, я сказал бы, что *оно есть Неиное*.

Николай. Правильно.

VIII. Сущности Неиного не свойственно количество. Хотя благодаря ему все познаваемо, само оно — не познаваемо. Величина, мыслимая в себе до всякого количества, и величина, образно представляемая вместе с количеством.

Фердинанд. Нам полезно несколько коснуться вопроса еще о сущности [*quidditate*]¹⁰.

Николай. Коснусь. Я думаю, ты не сомневаешься в том, что сущность Неиного есть само Неиное. Поэтому сущность Бога<, > или Неиного, не отлична от сущности чего-либо, но во всякой другой сущности само Неиное является этими неинными вещами. Следовательно, то, что является иными вещами в отношении сущности самого иного, потому подпадает под него [под иное], что оно — иное, так как без иного оно должно стать Неиным. Итак, эти вещи, являющиеся последовательно иными в отношении сущности самого иного, являются сиянием сущности [этого] иного, не исчезающими ни от какого затмения. Следовательно, сущность, которая есть *Неиное*, есть *сущность сущности самого иного*, являющейся, конечно,

отражением более первоначальной сущности. И существуют иные вещи, которые подпадают под эту [вторичную] сущность; в них просвечивает та сущность, под которую они подпадают. Сущность, которую я вижу умом до количества, в силу того, что она не может быть образно представлена (*imaginary*) без определенного количества, в образном представлении принимает различные образы, которые не могут быть без того или иного количества. И хотя не существует количества относительно сущности (*de quidditatis essentia*), созерцаемого умом выше образного представления (несмотря на то, что сущность, созерцаемая умом, не отлична от сущности, представляем<ой> в образном представлении¹¹⁾), — однако, количество имеет такое последовательное отношение к сущности образа, что без него не может быть и самого образа. Так я говорю о величине, которая выше образного представления усматривается умом до всякого образно-представленного количества; количество же [о котором идет речь], созерцается в образном представлении. Чем представление о ней отрешеннее от тяжелого и темного количества, а также тоньше и проще, тем проще, достовернее просвечивает в нем сущность величины и тем истиннее просвечивает [образно представленная величина]. В самом деле, для сущности величины количество не есть нечто необходимое, как будто бы она из него создавалась; ведь величайшая простота или великая неделимость существует без количества. Но если нужно, чтобы величина образно представлялась или чтобы она образно являлась, тотчас же необходимо *количество*, так как без него это невозможно. Следовательно, количество есть образно данное (*imaginabiliter*) отражение величины в ее образе; в разумном же постижении (*intellectia*) оно отражается более достоверно. Именно, мы говорим о великом интеллекте и о великом знании. Там же величина светит умно, т. е. она усматривается до телесного количества, отдельно и отрешенно, но истиннейшим образом, превыше всякого интеллекта, т. е. выше и до всякого способа познания. Она постигается, таким образом, непостижимо и познается непознаваемо, как бы видится невидимо, так как это познание превышает всякое человеческое познание; и в том, что познано человеческим образом<, > оно не нащупывается иначе как только отрицательно. Ведь мы не сомневаемся, что образно-представляемая величина есть не что иное, как образно-представляемая, и также что умопостигаемая — не что иное, как умопостигаемая. И мы<, >следовательно, усматриваем в образном представлении ту величину, которая образно представима и в умопостигаемом — умопостигаемую, [а] не ту, которая есть само Неиное и до иного, и при несуществовании которой не могла бы существовать и умопостигаемая. Ведь образно-представимая величина предполагает ту, которая существует раньше образно-представимого стяжения (*contractionem*^{12)*}[⁵]*), и умопостигаемая предполагает ту, которая — раньше умопостигаемого стяжения. Она отражается так или иначе в зеркале и гадании, чтобы познавалось то, что до иного, до [того или другого] способа и всего выражаемого

⁵ Ошибочно поставленный номер примечания или сбой нумерации (далее снова следует примечание 12); примечание к этому слову отсутствует. — Е. Т.-Г.].

и познаваемого. Такова та величина Бога, Которому нет никакого конца, величина, которая не может быть заключена в границы познания. Эта универсальная сущность, которая есть само Неиное, определяет себя и все сущности вещей, как это было сказано о сущности величины. Следовательно, как неумножаемо Неиное (раз оно прежде числа), таким же образом неумножаема и сущность, являющаяся Неиным, хотя бы она и находилась в иных вещах и была бы иной разными способами.

Фердинанд. Ты раскрыл мне глаза, и я начинаю видеть, каким образом существует истина сущности. И ты на загадочном образе величины привел меня во всяком случае к благодарнейшему созерцанию.

Николай. Хорошо и ясно видишь ты теперь умом, что Неиное предполагается и познается во всяком познании, и что все, что познается, не отличается от него, само же оно остается непознанным и познано просвечивает в познанном, и подобно тому, как чувственно невидимый свет солнца отражается видимым образом в видимых цветах радуги, различным образом на разнообразных тучах.

IX. Красота и порядок в мире есть результат Неиного, которое есть не что иное, как творческая воля Бога.

Фердинанд. Прошу тебя, скажи что-нибудь о *мире*, чтобы я, следуя за тобою, лучше подошел к созерцанию Бога.

Николай. Скажу. Созерцая телесными очами небо и землю и все, что на них, и собирая все, что увидел, чтобы представить мир, я в то же время умным взором вижу все в мире на своем месте и созерцаю прекрасный мир в согласном порядке и строе и все [в нем] разумно сотворенным. Во всем узнаю я отражение этого разума, как в том, что только существует, так и в том, что и существует, и одновременно живет, равным образом и в том, что в одинаковой мере существует, живет и мыслит, темнее — в одних, живее и яснее — в других, всего яснее — в третьих, и в разнообразных вещах на свой манер разнообразно. Я обращаюсь, наконец, к самому Разуму вещей, который предшествует миру и посредством которого, вижу, устроился мир, и нахожу его непостижимым. В самом деле, я не колеблюсь предпослать этот Разум мира, посредством которого все сотворено разумно, всякому познанию, и свет его увидеть во всем сотворенном, так как ничего не создается без разума. Его самого, однако, я постигаю меньше всего. Ведь если бы я его постигал, я знал бы, конечно, почему мир создан так, а не иначе, почему солнце — солнце, луна — луна, земля — земля, и вообще все именно то, что оно есть, а не иное, ни больше, ни меньше. Если бы я это сразу узнал, я не был бы тварью и частью мира, так как мой разум был бы творческим искусством мира и творцом самого себя. Поэтому я постигаю Неиное тогда, когда усматриваю непостижимость мирового разума, так как он предшествует всему постижимому. Следовательно, я усматриваю самый непостижимый [разум] потому, что он постижимым образом отражается в постижимом.

Фердинанд. Не легко постигается то, что предшествует [самому] бытию.

Николай. Бытие и знание дается формой (*forma*). Поэтому то, что не оформлено, — потому ли, что оно предшествует, либо потому, что находится после [формы], — не постигается [как<, > например, Бог, материя, ничто и под<обное>]. Когда мы касаемся этого умным зрением, мы касаемся его выше или по сю сторону постижения. Но, не будучи в состоянии помимо слов сообщить другим свое видение, мы без упоминания о бытии не можем выразить несуществующего, потому что иначе слушающие не поняли бы [нас]. Отсюда, эти видения ума, как стоящие выше постижения, находятся даже выше выражения; и речения о них, будучи лишены точности, являются несобственными, как<, > например, когда мы говорим, что материя есть материя, «хюле» есть «хюле»¹²⁾, ничто — ничто и под<обное>. Следовательно, надлежит созерцающему умом делать так, как делает тот, кто смотрит на снег через красное стекло: он видит снег и красный цвет его относит не к снегу, но к стеклу. Так делает ум, видящий то, что оформлено через форму.

Фердинанд. При каких условиях увижу я то, что<, > по словам богословов<, > всё создано волей Божией?*[⁶]*

Николай. Воля Божия есть Неинное, так как оно определяет [даже само] воление. А чем воля совершеннее, тем она разумнее и упорядоченнее. Следовательно, воля, которая прежде иного усматривается как Неинное, не отлична ни от разума, ни от мудрости, ни от всего другого именуемого. Поэтому, если ты видишь, что воля есть Неинное, ты видишь также, что она есть разум, мудрость, порядок, от которых она не отлична. И ты видишь, таким образом, что все этой волей определяется, причиняется, упорядочивается, укрепляется, делается устойчивым и сохраняется. И ты увидишь в мире отблеск воли, в которой мудрость и мощь, подобно тому, как в колонне Траяна [ты увидишь отражение воли последнего]. Ведь когда Траян захотел показать потомству свою славу, которая могла быть показана [существам] чувственным только в чувственном символе (*aenigmate*) (так как невозможно было показать им [самое] наличие его славы), то он сделал это в колонне, которую назвал своей, поскольку по его воле колонна есть то, что она есть, и не отлична она от его воли. Хотя колонна никоим образом не есть сама эта воля, но чем бы ни была колонна, она имеет это от самой воли, которая ее ограничивает и определяет. Но в воле созерцаются мудрость и порядок, отражающиеся в изображениях военных дел, счастливо выполненных. Также в великолепии создания, которое не могло бы быть создано бессильным [существом], отражается могущество Траяна. Этим образом ты облегчишь себе созерцание того, что Царь Царей, обозначаемый через Неинное, ради явления славы своей сотворил мир и каждую часть его своею волею, в которой и мудрость и мощь и которая именно тройственным образом отражается во всем, т. е. сущностно, умно и восжелательно (*essentialiter, intelligibiliter et desiderabiliter*), как ощущаем в нашей душе. Ведь она отражается там: 1. как принцип существования (*principium essendi*), от которого душа имеет *бытие*; 2. как

[⁶ В переводе 1920-х годов этот вопрос сформулирован так: «При каких условиях увижу я то, что богословы называют *творческой волей Бога*». — Е. Т.-Г.].

начало познания (*cognoscendi*), от которого она имеет *знание*, и 3. как принцип желая, от которого она имеет *волю*; и созерцая в этом свой триединый принцип, она воспламеняется желанием ее [воли Божией] славы.

Фердинанд. Я прекрасно узреваю, что все это так и есть; и вижу, что воля, которая есть Неиное, желается и именуется всеми как творческая благодать. Ибо чего желает все существующее? Ничего, конечно, иного, кроме бытия. Чего желает все живущее? Ничего иного, кроме жизни. И чего желает все мыслящее? Ничего иного, кроме мысли. Следовательно, всякая вещь желает того, что не есть иное, чем она сама. Неиное же, так как оно не есть иное в отношении чего-нибудь, в особенности желается всеми, потому что оно есть начало существования (*essendi*)<,> середина сохранения и конец упокоения.

Николай. Правильно устремляешь ты [свой взор] на Неиное, в котором все воссиявает.

Х. Вещи существуют через причастие Неиному. Потому сущности их неразрушимы. Неиное же выше самих сущностей и есть сущность всех сущностей и форма форм (Аристотель).

Фердинанд. Некоторые из богословов говорили, что творение есть не что иное, как *причастность* Богу. Я очень желал бы услышать от тебя об этом.

Николай. Ты видишь, прежде всего, что само Неиное неименуемо, потому что его, поскольку оно предшествует всему, не достигает ни одно имя. Однако, всякое имя есть то, что оно есть по причастию к нему самому. Следовательно, именуется то, что меньше всего именуемо, и таким образом испытывает участие в себе со стороны всех вещей то, в чем не может быть участия. Без сомнения, существует то, что является причастным Неиному затемненно, ибо причастно оно ему смертно и обще. Существует и то, что причастно ему более специфическим [видовым] образом. Существует также и то, что причастно ему наиболее специфически. Например, некоторые члены тела причастны жизни души прикровенно, другие яснее, третьи же причастны самым специфическим образом. Также одни способности души причастны разуму яснее, другие более прикровенным образом. Также и твари, которые в меньшей степени отличаются между собою — подобно чистым умам<,> — более причастны Неиному. Но те, которые в большей степени отличаются между собою, как<,> например, телесные [создания], не могущие занимать одного места, в меньшей степени причастны природе того, что по отношению к чему-либо есть Неиное.

Фердинанд. Вижу, что это так, как ты сказал. Прошу тебя, однако, не поленись прибавить к этому, как можно увидеть истину того, что *сущности (essentia) вещей неразрушимы?*

Николай. Прежде всего, не сомневайся в том, что неразруσιμο Неиное. В самом деле, если бы оно разрушалось, оно разрушалось бы в иное. С полаганием же иного полагается и Неиное; следовательно, оно не разруσιμο. Далее, известно, что Неи-

ное определяет самого себя и все. Следовательно, все сущности вещей не существуют иначе как по принадлежности к Неиному. Отсюда, следовательно, Неиное есть в них эти сущности, каким же образом разрушились бы они, если Неиное продолжалось? Подобно тому, как Неиное предшествует сущностям и всему именуемому, так и сущности предшествуют изменчивости и текучести, корень которых — в инобытийной (*alterabili*) материи. Что касается до Неиного, то оно не есть, конечно, сущность, но, как сущность в сущностях, оно называется *сущность сущностей* (*essential essentiarum*). Апостол сказал: видимое временно; невидимое вечно*^[7]*. Действительно, то, что ощущается каким-либо чувством и что, согласно природе материи, оказывается текучим и неустойчивым, то является материальным. А что не видится чувственно и тем не менее существует, оказывается существующим не временно, но поистине вечно. Усматривая сущность в ином, как, например, саму человечность в Сократе, ты видишь в ином иную [сущность] и поэтому в разрушимом Сократе ее разрушимость ты видишь акцидентально. Если же ты видишь ее отделенной от иного и сущю в том, что не есть иное (конечно, согласно природе того, в чем ее видишь), то ты видишь ее неразрушимую.

Фердинанд. Очевидно, ты называешь *идеями* или *видом* (*speciem*) ту сущность, которой предшествует Неиное и за которой следует иное.

Николай. [Да!] Так Платон видит прообразы вещей прежде вещей и после Бога, потому что смысл [основание, *ratio*] вещей предшествует [самой] вещи, поскольку она через него возникает. Различие же вещей говорит о различных основаниях, которым надлежит быть после источника, из которого они, по его воззрению, истекают. Но так как Неиное, которое есть адекватнейшая причина того, почему всякая вещь есть то, что она есть, существует прежде вещей, и оно не умножаемо, то поэтому *основание вещей*, предшествующее иному, *предшествует* и числу, и множественности и неисчислимо исчисляется в соответствии с участвующими в нем вещами¹³.

Фердинанд. Ты, по-видимому, говоришь, что сущностей вещей нет, утверждаешь же существование одной, которую называешь основанием.

Николай. [Не совсем так.] Ты, конечно, знаешь, что единое, сущность, идея, форма, прообраз или вид не достигают этого Неиного. Следовательно, когда я вглядываюсь в вещи, усматривая их сущности (так как вещи существуют через них), я, созерцая их сначала при помощи интеллекта, утверждаю, что они являются отличными друг от друга. Когда же я усматриваю превыше интеллекта, до иного, я усматриваю не отличные друг от друга сущности, но не что иное, как простой смысл [основание (*ratio*)] сущностей (*essentiarum*), которые я созерцал в вещах. И его я называю *Неиным* или сущностью сущностей, потому что он есть то, что четко видится во *всех* сущностях.

^[7] <2 Кор. 4: 18> (17—18: Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно.). — *Е. Т.-Г.*].

Фердинанд. Итак, ты говоришь, что существует сущность сущности, [но] этого потому и не допустил Аристотель, чтобы не создавался переход в бесконечность, чтобы не отсутствовала возможность возвращения в то или иное время к первому [исходному пункту] и чтобы [тем самым] не погибло бы всякое знание¹⁴⁾.

Николай. Правильно говорил Аристотель, что невозможен постоянный переход в бесконечность, так как количество постигается умом и потому исключает ее [бесконечность]. Но как существует она до количества и всего иного и является всем во всем, *таким* он не отрицал бесконечного, но все свел к нему, как к первому двигателю, которого он находит исполненным бесконечной мощи. Во всем он видит причастность этой мощи. Это бесконечное я и называю *Неиным*. Отсюда, Неиное есть форма форм, или форма формы и вид вида и предел предела и — так во всем, потому что *без него как раз скорее произошел бы переход в бесконечность* (раз нужно было бы уходить в бесконечность, чтобы определить все).

XI. Аналогия субстанциального света Неиного с рубином.

Фердинанд. Ты как будто хотел, дорогой Отец, привести меня к созерцанию сказанного при помощи некоторого образа, чтобы я лучше увидел то, чего ты хочешь.

Николай. Очень охотно. Видишь ли ты этот драгоценный камешек карбункул, который крестьяне называют рубином? В этот третий час ночи, в самое темное время и в самом темном месте не надо и свечи, так как в нем присутствует свет. Этот свет, желая обнаружить себя, делает это через посредство камешка, так как сам по себе он был бы чувственно не видим. Ведь он не поддавался бы чувству и таким образом остался бы совсем не ощутим, так как чувство познает только то, что попадаете ему навстречу. Следовательно, тот свет, что играет в камне, доносит до света в нашем глазу то, что является видимым в том камне. Я принимаю также в расчет и то, почему один из карбункулов сверкает больше, а другой меньше, что совершеннее является тот, у которого сильнее блеск, и что камень, больший по размерам, но меньший по блеску, является менее благородным. Следовательно, в интенсивности блеска я усматриваю меру его драгоценности, а не в массе тела, если только в соответствии с нею не становится сильнее напряжение блеска. Следовательно, вижу я сущность карбункула не в количестве массы, раз карбункулом является и малый камешек, равно как и большой. Значит, я вижу субстанцию [substantiam] карбункула *до* большого и малого тела. То же относится к цвету, фигуре и прочим его акциденциям. Поэтому все, что в карбункуле воспринимается зрением, осязанием, воображением, не является сущностью карбункула, но [является] тем прочим, что ему свойственно, в чем она сама проявляется, чтобы быть ощутимой, потому что без них она не может быть ощутимой. Итак, *та субстанция, которая предшествует акциденции, ничего не имеет от акциденций. Но акциденции имеют от нее все*, ибо они суть *ее* акциденции, или являются тенью или образом ее субстанциального света. Следовательно, этот субстанциальный свет карбункула яснее обнаруживает себя в сверкании более яркого блеска, как в более близком

подобии. Но цвет карбункула, т. е. рубина, — следовательно, цвет рубиновый, — есть только ограничение субстанциального света, не сама субстанция, а подобие субстанции, так как он находится вовне, или чувственен. Субстанциальный свет, следовательно, предшествующий цвету и всякой акциденции, которая может быть постигнута посредством чувства и воображения, внутреннее и глубже карбункула, и он не видим для самого ощущения, созерцается же при помощи разума, который выделяет его до [всего прочего (*anterioriter*)]. Он, без сомнения, видит, что субстанция карбункула есть не что иное, как субстанция карбункула<, > и поэтому видит ее также отличною от всякой субстанции не-карбункула. И это узнается по всем действиям, которые следуют за мощью субстанции карбункула<, > а не какой-либо другой вещи. Следовательно, если [кто-нибудь] усматривает таким образом, что один невидимый субстанциальный свет относится к карбункулу, другой невидимый субстанциальный свет есть субстанция магнита, третий — солнца, четвертый — льва, и — так относительно всего, то во всяком видимом он усматривает *все различный и различный субстанциальный свет и до всего чувственного он видит умопостигаемый* [свет], так как субстанция, оказывающаяся прежде акциденции, усматривается только интеллектом, который видит одно лишь умопостигаемое. Затем, кто всматривается более острым умом в самый мир и отдельные его части, тот усматривает, что подобно тому, как субстанция карбункула не отлична от своего количества по цвету, твердости и прочим [свойствам], поскольку они являются ее акциденциями, и она в них есть все, что они есть (хотя сама она не есть ни это количество, ни качество, ни другая из акциденций, но она в них есть то самое, что взаимно различествует, так как одна [тут] акциденция есть количество, другая качество и подобным образом — обо всем), — подобно этому усматриваю я необходимость того, что если существует отдельная субстанция карбункула, отдельная — магнита, человека, солнца, то во всех этих различных субстанциях должно предшествовать само Неиное, так как оно не будет иным в отношении ко всему, что есть, но для всего во всем оно явится всем, т. е. тем, что в каждом из них лежит в виде основания. Поэтому-то евангелист Иоанн называет Бога светом *до* иного, т. е. тьмы, так как присваивает Ему свет, в котором нет никакого мрака¹⁵). Следовательно, если ты назовешь светом то, что является самим *Неиным*, то темные творения будут *иным*. Так ум усматривает, что за умопостигаемым субстанциальным светом Неиное есть принцип света для отдельных [вещей], так как оно не есть иное в отношении отдельных субстанций.

ХII. Реальная вещь создается из общей субстанции и индивидуальной материи. Так же сами субстанции создаются из Неиного.

Фердинанд. Мне кажется, что я понял тебя. Однако скажи мне, чтобы я узнал, неужели ты не допускаешь, что этот маленький карбункул отличается от того большего?

Николай. Почему бы мне не допускать?

Фердинанд. Однако, если оба они — карбункулы, то во всяком случае субстанция одного из них, как видно, не отличается от субстанции другого. Следовательно, почему же они являются взаимно отличными?

Николай. Ты имеешь в виду *абсолютную* субстанцию, которая сама по себе, конечно, не может быть различной в различных субстанцифицированных вещах. Однако, она, чтобы стать чувственной субстанцией, нуждается в способной к ее восприятию материи, без которой она не может осуществиться как субстанция. В самом деле, каким образом могла бы она осуществиться как субстанция без возможности существования в чувственном смысле? Поэтому, если этот карбункул является отличным от того, то это по необходимости вытекает из *возможности существования*, различной в том и другом. Поэтому, как для чувственной субстанции необходима чувственная материя, так и субстанциальная материя присутствует в чувственных [субстанциях], откуда сообразно этой субстанциальной материи, различной в различных карбункулах, два карбункула в субстанциальном смысле отличаются друг от друга. Соответственно же умопостигаемой субстанции, под которой понимается форма существования для возможной чувственной субстанции, не существует двух, друг от друга отличных карбункулов.

Фердинанд. Следовательно, [т. е. рубинная] карбункульная субстанция не отлична ни от какой субстанции того или иного карбункула; ее акциденции, внешние по отношению к ней [так как она — чувственна и материальна] *следуют* за ней.

Николай. Ты понимаешь прекрасно. Ведь в различных карбункулах присутствует субстанция, не отличная ни от какой субстанции любого из них, хотя она и не есть субстанция ни одного карбункула, вследствие разнообразия их субстанциальной возможности и приводящих соответственно акциденций. Следовательно, первая субстанция, которую интеллект видит отдельно, есть субстанция или форма *специфическая* [видовая (specifica)]; другая же, называемая чувственной, *специфицирована* (specificata) через первую [субстанцию] и способную к спецификации (specificabilem¹⁶) материю.

Фердинанд. Это в высшей степени ясно. Но не видишь ли ты, что и само Неиное таким же образом относится к взаимно различным умопостигаемым субстанциям?

Николай. Конечно.

Фердинанд. Следовательно, не может существовать единого *мира* в том смысле, как существует один этот карбункул.

Николай. А почему это?

Фердинанд. Потому что [тогда] его субстанция не будет отличной от субстанции какой-либо его части; например, субстанция мира не будет отличной от субстанции карбункула или человека, подобно тому, как и субстанция человека не отлична от субстанции его руки, хотя сама она и не есть рука, являющаяся иной субстанцией.

Николай. Ну и что же?

Фердинанд. А то, что это, во всяком случае, нелепо. В самом деле<, > тогда Неиное будет субстанцией мира и, таким образом, станет самым миром, что, одна-

ко, представляется мне невозможным, поскольку я усматриваю его до мира и до иного. Мир же этот я, во всяком случае, вижу как иное.

Николай. Ты не ошибаешься и не уклоняешься в сторону, Фердинанд. Действительно, поскольку все приводится в порядок в отношении Бога или Неиного и никоим образом в отношении иного, [сущего] после него, поскольку мир не должен рассматриваться так, как если бы он был целью миров, потому что тогда мир был бы Богом. Но (потому что миры через порядок обнаруживают свое бытие от Бога), то они устроены, следовательно, согласно Ему как порядку порядка во всем. Ведь Он все приводит в порядок, чтобы в совершенстве приведенного относительно Него в порядок совершеннее отражалось Неиное, или порядок порядка.

ХIII. Как ум определяет чувственные вещи, так Неиное определяет самые субстанции ума.

Фердинанд. В результате объединения того, что я уже понял на многих карбункулах, интеллект начинает различать нечто такое, что делает их принадлежащими к одному и тому же виду. И хотя оно присутствует во всех них, как образующее вид, — оно усматривается, однако, в качестве такового, предшествующим образом (*anterioriter*) до этого множества карбункулов, как подобие самого Неиного, поскольку оно всякий карбункул делает карбункулом и для всякого карбункула является внутренним субстанциальным принципом, с уничтожением которого перестает быть и [самый] карбункул. Следовательно, этот специфический принцип специфицирует способную к спецификации возможность существования карбункула¹⁷⁾ и этой возможности дает актуальное бытие (*esse actuale*), так как возможность существования карбункула оно своим актом превращает в действительное (*actu*) бытие карбункула; и мы на опыте видим, как смутная возможность существования становится определенной и специфицированной при помощи специфического акта. И тогда то, что ты ранее интеллектуально видел как абсолютное, теперь ты видишь в отдельном карбункуле *как действительность* (*actum*) *возможности*, потому что карбункул существует *действительно* (*actu*), подобно тому, как если бы кто-нибудь при виде льда рассудил, что раньше это был текучий ручеек, который теперь он видит как застывший и твердый лед. Наблюдая причину этого, он находит, каким образом холод<, > интеллектуально усматриваемый как отдельный, есть некий вид бытия, сделавший материю всех ручейков замерзшей и скрепивший ее в застывшую и твердую массу льда, чтобы каждый ручеек в результате наличия этой действительной (*actualis*) своей причины был действительно льдом, пока сдерживается ею в своем течении. Поэтому, хотя и нельзя найти холода отдельно от холодных вещей, интеллект<, > однако, усматривает его как причину холодных вещей *до* [самих] холодных вещей; и он ясно видит, что могущее быть холодным действительно сделано холодным при помощи холода, откуда таким образом устанавливается или находится уже либо лед, либо иней, либо град, либо прочее этого рода в зависимости от различия в том, что способно к холоду. Но

так как способная к холоду материя способна также и к теплу, то поэтому холод в себе вообще неразрушим через материю (без которой он совсем не существует в действительности), в то время как сама она акциденциально подвергается разрушению посредством тепла, меняясь именно как способная к теплу. Так, мне кажется, ты сказал сам. Я также понимаю, каким образом акциденции соответственно относятся к специфическим (*specificas*) субстанциям. Существуют, например, одни, которые соответствуют субстанции как льду, другие же как снегу, инею, граду, кристаллу или какому-либо иному твердому состоянию. На основании этих произведений природы, ясных и открытых, я с достаточным основанием нахожу, что и более глубокие [предметы] обстоит именно так, как ты об этом кратко распространился, а именно, что видовые (*specificas*) и субстанциальные (*substantificas*) формы усматриваются интеллектом отдельно и достигаются*^[8]* в специфицированных и субстанцифицированных вещах так, как об этом говорилось выше. От чувственных же субстанций я по аналогии восхожу к умопостигаемым.

Николай. Вижу, что ты хорошо пояснил мое построение путем весьма подходящего примера из природы<, > и радуюсь, потому что, рассматривая таким образом, ты можешь постигнуть все. В самом деле, то обстоятельство, что кристалл не растворяется от малого количества тепла, как лед, вследствие победы ледящего холода над текучестью замерзшей воды, ясно доказывает, что, где сама форма актуально определяет собой всякую текучесть материи (как<, > например, в небе), разрушения того не появляется. Отсюда явствует невозможность для разумных вещей (*intelligentiis*) того разрушения, которое находится в чувственных вещах, поскольку они отделены от материи, приспособленной к изменению. Отсюда, так как теплота, в целях согревания, не производит изменений интеллекта в мыслящем (как это делает она в чувствующем, производя изменения в ощущении), — ясно, что ум не материален и не изменчив, потому что чувственное, собственным признаком которого является изменение, содержится в нем не чувственно, но интеллектуально. Если ты с полным вниманием усваиваешь, что интеллект существует до ощущения и что поэтому он недоступен никакому ощущению, то ты найдешь *все, что существует в ощущении предварительно* (*anterioriter*) *в уме*. «Предварительно» же, я говорю, это значит нечувственно. Так, *холод* существует в интеллекте и *холодное* — в ощущении. Холод в интеллекте существует *до* (*anterioriter*) чувственного холода. Ведь холод не *ощущается*, но *мыслится*<, > в то время как само холодное ощущается. Точно так же ощущается не тепло, но теплое и так же — не вода, но водяное. И не огонь находится в области чувственного, но огненное. Подобным же образом нужно сказать обо всем сложном, потому что всякому такому сложному, относящемуся к чувственному миру, предшествует простое, принадлежащее к области умопостигаемого. И этим различным умопостигаемым вещам предшествует Неинное, простота умопостигаемого-простого, почему Неинное ни в коем случае не мыслится в себе, но простым образом в простом, и сложным образом в сложном, что,

[⁸ В переводе 1920-х годов: постигаются. — Е. Т.-Г.].

я бы сказал, не отличествуется от него и в отношении чего Неиное<, > разумеется<, > не есть иное. Я вижу, следовательно, каким образом ощущается что-либо, находящееся в области чувственного. Ему предшествует простое, которое мыслится. И не менее того, всему, что находится в области умопостигаемого, предшествует принцип, который мы именуем Неиным. Ведь интеллектуальному холоду предшествует его причина, определяющая его в качестве не иного чего, как холода. Следовательно, подобно тому, как интеллект, посредством интеллектуального холода постигает все чувственно-холодное, сам не изменяясь и не делаясь холодным, так и Неиное через посредство самого себя, т. е. посредством Неиного, создает все интеллектуальное существующее не иначе чем, как именно тем, что оно есть, без собственного изменения или инаковости. И как чувственно-холодное не есть холод интеллектуальный<, > хотя этот холод никоим образом не существует как отличный от него, так и интеллектуальный холод не есть первый принцип, хотя первый принцип (а он и есть Неиное) не есть в отношении к нему иное.

XIV. Учение Дионисия Ареопагита.

Фердинанд. Отчетливо и ясно вижу я, что это так, как ты говоришь, и вывожу отсюда, что в интеллектуальном Неиное в сильной степени отражается в качестве принципа, так как хотя оно само [интеллектуальное] и не есть чувственное, однако, не отлично от него. В самом деле, как ты сказал, холод не отличен от холодного, так как если отбросить холод, то не станет и холодного, и оно не может мыслиться в своем бытии. Также и интеллект находится в подобном отношении к ощущению. Поэтому-то я и усматриваю деятеля, который производит все подобное, так как все, что есть, он имеет от Неиного. Именно поэтому тепло стремится греть, а холод холодить и подобным же образом прочее. Но этого теперь достаточно. Прошу же тебя, чтобы ты, согласно своему обещанию, перевел меня от этого принципа к великому богослову Дионисию и другим, насколько можно короче.

Николай. Следую за тобой, как только можно сделать короче, — по твоей просьбе. Дионисий, величайший из богословов, предполагает, что невозможно восходить человеку к пониманию духовного помимо водительства чувственных форм, полагая, что видимая красота есть образ невидимого красования. Он утверждает отсюда, что чувственное есть образы или подобия умопостигаемого, а Бог, по его утверждению, как принцип предшествует всему умопостигаемому; о Нем [Боге], по его мнению, он [Дионисий] знает, что Он не есть ничто из всего того, что может быть познаваемо или воспринимается. Он полагает поэтому, что о Нем можно знать только то, что Его бытие есть бытие всего, т. е. что Он предшествует всякому интеллекту.

Фердинанд. Если тебе не трудно, приведи его собственные слова.

Николай. Разные передавали по-латыни его слова — по-разному; впрочем я приведу, по порядку, то, что покажется мне нужным для моих предположений, в переводе Амвросия, Камальдунского предстоятеля, последнего переводчика Дионисия.

Из I главы «Небесной иерархии». Человеку невозможно возвыситься до понимания духовного, если он не будет водиться формами и подобиями чувственного, полагая, что видимая красота есть образ невидимого красования¹⁸⁾.

Из II главы. Так как простая субстанция божественных вещей [пребывает] в себе самой и непознаваема для нас и бежит от нашего познания¹⁹⁾.

Оттуда же. Если мы отрицаем, что она есть нечто из того, что существует, мы наверно говорим истину, хотя мы совершенно не знаем того способа, которым она существует будучи лишена предела (поскольку и этот способ сверхсубстанциален, непостижим и неизреченен)²⁰⁾.

Из IV главы «Небесной иерархии». Итак, все, что каким-либо образом существует, управляется разумом промысла, истекающего от той божественной полноты и Творца всяческих. Впрочем, совершенно ничто не существовало бы, если бы оно не общалось с субстанцией и началом вещей. Поэтому все неодушевленное само воспринимает от него то, что оно есть, поскольку сама божественность, превосходящая способ всяческого существования<,> и есть бытие всего²¹⁾

Из той же главы. Эту сокровенность Божию никто никогда не видел и не увидит, чем бы она в конце концов ни была²²⁾.

Из XIII главы того же сочинения. Итак, богослов увещевает, на основании виденного, что Бог, соответственно всякому субстанциальному превосходству, выше всех видимых и невидимых сил и превосходит всякое сравнение²³⁾.

Из «Церковной иерархии» глава I. Как сказал бы я поистине и в собственном смысле, существует одно, к чему стремятся все, предпочитающие образ единого, но не одним способом они делаются причастными тому, что является одним и тем же, как распределила божественная и для всех совершенно одинаковая мера каждому судьбу по его заслугам²⁴⁾.

Из той же главы. Начало есть источник жизни, сущность благодати, единственная причина всех вещей, блаженнейшая Троица. Из этой единственной причины благодати все существующее и приняло и то, чтобы существовать и чтобы существовать хорошо. Отсюда у все превосходящего божественного блаженства, тричного и единичного, которому одному только присуще истинное бытие (образом нами непознаваемым, но совершенно известным ему самому), разумной волей является спасение всякой человеческой и небесной субстанции²⁵⁾.

Из «Божественных имен», глава I. Как плотские не могут ни воспринимать, ни созерцать духовное, и<,> завися от внешних образов и форм, не могут стремиться к простому и свободному от форм, и как устроенные в соответствии с телесными образцами ни в каком случае не достигают бестелесной бесформенности вещей, недоступной ни осязанию, ни фигурам, так и на основании того же смысла истины: сверхсубстанциальная бесконечность возвышается над всеми субстанциями; и единство, превосходящее чувства, возвышается над всеми чувствами<,> и неизмышляемое никакими умами есть то единое, которое превосходит ум; и, невыразимое ни в каких словах, есть благое, превосходящее [всякое] слово²⁶⁾.

Оттуда же. Оно само о себе передает в Св<ященном> Писании, что оно есть причина всего, начало, субстанция и жизнь²⁷⁾.

Оттуда же. Могу сказать, ты обретишь, что всякое славословие богословов образует божественные имена для изъяснения и прославления благотворных исхождений божественности. Поэтому мы замечаем, что почти во всех священных книгах божественность священно определяется как единственная и единичная вследствие простоты и единства этой превосходящей неделимости, при помощи которой мы как бы единотворной силой восходим к Единому и собираемся в божественную единственность и единение, подражающее Богу, когда наши частичные инаковости объединены премирным образом и т. д.²⁸⁾

Оттуда же. В Нем предшествуют более, чем неизреченно, все границы всех наук; и мы не можем ни понять, ни высказать, ни вообще каким бы то ни было образом созерцать Его, так как Он изъят из всего и исключительным образом непознаваем²⁹⁾.

Оттуда же. Если все знания относятся к субстанциально-сущему и в субстанциях оканчиваются, — необходимо, чтобы знание, выходящее за пределы всякой субстанции, также было выше всякого знания. Хотя оно воспринимает и постигает и предвосхищает все, — само, однако, остается совершенно непостижимым³⁰⁾.

Оттуда же. Само оно, по свидетельству Писания, есть все во всем³¹⁾. Поистине прославляется оно, как попечитель и завершитель субстанции, как непрерывная стража и жилище, возвращающееся к себе самому<, > и это — объединительно, неописано и превосходительно³²⁾.

Из той же книги глава II. Также неизреченное восхваляется многими словами, неведение, которое постигается через все, утверждение всего и отрицание всего, которое выходит за пределы всякого утверждения и отрицания; познается только божественной причастностью³³⁾.

В послании к Иерофею. Не часть и не целое, но и часть и целое, т. е. все — и часть и целое содержит в себе само, и превосходящим образом имеет, раньше чем имеет. Она [эта сущность], конечно, в несовершенном совершенна, как начальник совершенства; далее среди совершенных она несовершенна, так как превосходит совершенство превосходством и временем³⁴⁾.

В том же послании. Она — мера вещей и вечность, и выше вечности и раньше вечности³⁵⁾.

В том же. Она — не единое и не причастна единому<, > и единое — вдали от этого, выше этого единого, что находится в субстанциях³⁶⁾.

Из той же книги «О Божественных именах» глава III. Не находится ни в чем-либо существующем и не есть что-либо из него³⁷⁾.

Оттуда же<, > глава IX. Ей ничто не противоположно³⁸⁾.

Оттуда же<, > глава X. То, что изыскивается из всего, богословы называют непостижимым и неисследимым³⁹⁾.

Из той же главы. Надлежит, чтобы божественное мы постигали не человеческим способом, но путем совершенного выхождения нас целиком за пределы себя и прямого вхождения в Бога⁴⁰⁾.

Из той же главы. Бог не имеет специального знания о себе, но — другое, общее, которое обнимает все. В самом деле, познавая саму себя как причину всего, в каком же смысле она не будет знать того, что происходит от нее и причиной чего она является?⁴¹⁾ *^[9]*

Из той же главы. Бог познается во всем и отдельно от всего; и путем знания и незнания познается Бог⁴²⁾.

Из той же главы. [Бог] — все во всем и ничто ни в чем⁴³⁾.

Из той же <книги,> глава XI. Бог есть сила и Творец всякой силы⁴⁴⁾.

Из той же главы. Бесконечно-могучее, божественное распространение устремляется на все, что существует, и нет ничего в вещах, что не было бы приспособлено для восприятия той или другой силы⁴⁵⁾.

Из той же главы. То, что вообще не опирается ни на какую божественную силу, то не есть и не есть что-нибудь, и не существует совершенно никакого его утверждения⁴⁶⁾.

Из той же главы. Так как все существующее Он содержит своей сверхсубстанциальной мощью, превосходящим образом и до времени, Он щедро наделяет все существующее изобилием Своей превосходящей силы и льющим через край расточением, чтобы оно могло существовать и было [именно] этим⁴⁷⁾.

Из той же <книги,> гл<ава> XII. Бог именуется великим, по присущему Ему величию, которое всему великому дает соучастие в Себе и утверждает вонне превыше всякого величия и распространяется свыше, заключая в Себе всякое место, превосходя всякое число и перескакивая всякую бесконечность⁴⁸⁾.

Оттуда же. Это величие и бесконечно, и лишено количества и числа⁴⁹⁾.

Оттуда же. Малым же или тонким он*^[10]* называется по причине того, что исключает всякую массу и расстояние, потому что беспрепятственно простирается на все, хотя маленькое это и есть, разумеется, причина всего, поскольку никогда не оказывается [какого-нибудь] вида этого «маленького», в чем не могло бы быть участия [со стороны прочего]⁵⁰⁾.

Оттуда же. Это «маленькое» лишено количества и не содержит никакого качества, бесконечно и лишено предела, объемля все и будучи само ничем не объемлемым⁵¹⁾.

Оттуда же. ... потому что оно не может ни увеличиваться, ни уменьшаться...⁵²⁾.

Оттуда же. Далее оно называется другим, так как Бог, разумом провидения, присутствует во всем, и существует как все во всем ради всеобщего спасения, пребывая в Себе Самом и в Своем тождестве⁵³⁾.

^[9] В переводе 1920-х годов: «познавая Самого Себя как причину всего, в каком же смысле не будет Он знать того, что происходит от Него и причиной чего Он является». — Е. Т.-Г.].

^[10] В переводе 1920-х годов с прописной: Он. — Е. Т.-Г.].

Оттуда же. [Существует] способность уподобления божественному, благодаря которой все, что производится, возвращается к Творцу; поэтому-то и следует называть его подобным Богу и замысленным по образу Божию и подобию. Но не следует говорить, что Бог подобен им, ибо даже и человек не подобен своему образу⁵⁴).

Оттуда же. Богословие само утверждает, что Он не похож [ни на что] и не соединим ни с чем, поскольку оно говорит, что Он отличен от всего и ничто [на него] не похожее (что конечно, еще удивительнее). И, разумеется, оно не противится этому божественному уподоблению, поскольку оно одновременно и подобно<, > и не-подобно Богу. Подобно оно потому, что оно подражает по силам Ему, которому невозможно уподобляться произволу⁵⁵).

Оттуда же. Это же потому, что относящееся к причине гораздо ниже своего Творца, и отстоит от него на бесконечных и несмешиваемых*^[11]* расстояниях⁵⁶).

Оттуда же<, > *глава*> XIII. Из Себя, как бы из всемогущего корня, производя все...⁵⁷).

Оттуда же. ...Не допуская его отпадения от Себя...⁵⁸).

Из главы IV. Богословы из всех свойств специально применяют к полноте Божества самую благодать, называя ее, как полагаю, божественной субстанцией⁵⁹).

Оттуда же. Так как субстанция не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, она, которая есть благо...⁶⁰).

Оттуда же. Ибо из этого блага проистекает свет и образ благодати; поэтому благо, являясь как бы первичной формой, выраженной в образе, восхваляется наименованием света⁶¹).

Оттуда же. Оно освещает все, чем допускается свет, создает, животворит, содержит и совершенствует, и есть мера субстанции, и вечность, число и порядок и т. д. Возьми пример от солнца⁶²).

Оттуда же. Как сам умопостигаемый свет называется благим, свет, который исполняет всякий наднебесный дух духовным светом, отгоняет всякое незнание и отводит заблуждение душ и во что Он проникает, во всем...⁶³).

Оттуда же. Следовательно, умопостигаемым светом называется то благо, которое превосходит всякий свет в качестве изначального луча и преизобилующего излияния света⁶⁴).

Оттуда же. Это Благо святыми богословами называется также красотой⁶⁵).

Оттуда же. ...Как имеющий в себе в превосходнейшей степени прежде времени изначальную красоту всяческой красоты...⁶⁶).

Оттуда же. То же, что созерцается как благо, и есть красота⁶⁷).

Оттуда же. Не существует ничего в субстанциях вещей, что не было бы до некоторой степени причастно прекрасному и благому, и в результате рассуждения предполагаем утверждать также и о не сущем, что и оно причастно прекрасному и благому. Ибо тогда, и т. д.⁶⁸).

[¹¹ В переводе 1920-х годов: непреодолимых. — Е. Т.-Г.].

Оттуда же. Говоря кратко, все существующее существует от прекрасного и благого; и все не-существующее сверхсубстанциально существует в прекрасном и благом; само же оно есть начало всего и конец и т. д.⁶⁹⁾

Оттуда же, гл<ава> 8. Оно не существует, не есть само бытие (*esse*) для существующего, и оно не есть то, что существует; но только само его бытие также [происходит] от Того, Кто прежде веков. Ибо Сам Он есть вечность вечностей, существуя прежде века⁷⁰⁾.

Оттуда же, гл<ава> VIII. Поэтому скажем в итоге: и для того, что существует даже во все века, бытие происходит от Того, Кто существует прежде, и, конечно, вся вечность и время — от Него⁷¹⁾.

Оттуда же. Все причастно Ему, и Оно не отходит ни от чего существующего⁷²⁾.

Оттуда же. Если что-нибудь тем или другим способом существует, то оно в том самом, который существует раньше и существует, и мыслится, и сохраняется, и прочими участиями в Нем проявляется^{<73>}.

Оттуда же. Бог обладает [всем] наперед, чтобы существовать прежде и существовать выдающимся способом и возвышенно обладать самым бытием. Он предуставил, чтобы Он был в Себе в смысле бытия всем и сделал, чтобы всё каким-либо образом существующее держалось [этим] самым бытием. Наконец, и все начала вещей через причастность самому бытию и существуют, и существуют как начала*^{[12]*}; и если ты захочешь самую жизнь назвать началом живущих как живущих и подобием подобных как подобных, и т. д.⁷⁴⁾

Оттуда же. Ты найдешь, что это сначала причастно самому бытию и пребывает в самом первичном бытии; затем [ты найдешь], что начала и сущности существуют и являются предметом участия в *том* или *ином* бытии. Если же сущности существуют благодаря этому участию [чистом бытии], то тем более [существует в силу этого участия] то, что участвует в них самих⁷⁵⁾.

Оттуда же. Благодать прославляется первой из причастий [из предметов участия]⁷⁶⁾.

Оттуда же гл<ава> X<III>. Он есть для всего и вечность, и время, и существует прежде дней и прежде вечности и времени, хотя мы можем в самом настоящем смысле называть Его и временем, и днем, и мгновением, и вечностью. Он при всем движении неизменен и неподвижен; и хотя движется, Он пребывает в себе как Творец и вечности, и времени, и дней⁷⁷⁾.

Оттуда же, гл<ава> XIII. Мы сказали, что Он есть жизнь всего живущего и причина самой жизни и сама жизнь и сама божественность в изначальном и божественном смысле, и единое, превосходящее в смысле причины все начала⁷⁸⁾.

Оттуда же, гл<ава> XV. Он полагает предел всякой бесконечности и распространяется за всякую границу. И он ничем не охватывается и не объемлется, но простирается разом на все⁷⁹⁾.

[¹² Вычеркнуто: и сначала они существуют, потом же существуют как начала.— *Е. Т.-Г.*]

Оттуда же. Он и не есть единое, ни причина всего, ни одно из многого, но оно — прежде единого, и т. д.⁸⁰⁾

Оттуда же. Он определителен для всякого единого и множества⁸¹⁾.

Оттуда же. Если кто полагает все связанным со всем, то все будет единым в целом⁸²⁾.

Оттуда же. Существует единое, которое есть как бы элемент (elementum) всего⁸³⁾.

Оттуда же. Если уничтожишь единое — не будет ни целого, ни какой-либо части, ни чего-нибудь иного в вещах. Ибо единое предварительно все вместило в себя самого и обнимает в форме единого⁸⁴⁾.

Оттуда же. Единое прежде конца и бесконечности и т. д.⁸⁵⁾

Оттуда же. Он определяет все существующее и само бытие⁸⁶⁾.

Оттуда же. Сверх-единое определяет сущее единое⁸⁷⁾.

Оттуда же. Единое сущее счисляется среди сущего. Затем, число причастно субстанции. А то единое сверх-субстанциальное определяет и единое сущее, и всякое число⁸⁸⁾.

В конце «Таинственного богословия». Оно не является ни чем-либо иным из того, что мыслится нами или кем-либо другим в мире, ни чем-либо из того, что не существует, ни из того, что существует⁸⁹⁾.

Там же. В отношении к Нему не существуют ни утверждение, ни отрицание⁹⁰⁾.

В письме к Гайю. Если бы кто-либо, созерцающий Бога, понял, что он созерцает, он созерцал бы не Бога, но нечто. «Не познаваться» и «не быть» существует сверх-субстанциально и познается сверх ума. Совершенное незнание есть познание Того, Кто выше всего познаваемого⁹¹⁾.

XV. Толкование пресущественного единства Дионисия Ареопагита как Неиного. Прежде самого «прежде».

Фердинанд. Я вижу, что сказанное богословом значительно и глубоко и таково, что направляет созерцание к неизреченной божественности, образом, который, конечно, доступен человеку.

Николай. Обратил ли ты внимание, каким образом говорит он о Неинном?

Фердинанд. До сих пор я это еще неясно понял.

Николай. Ты, конечно, усвоил себе, что он говорит о первой причине, которую он показал как все, то тем, то иным образом существующее во всем.

Фердинанд. По-видимому<,> так. Прошу тебя, руководи мною, чтобы вместе с тобой я увидел это самое яснее.

Николай. Разве ты, слушая то место, где он это называет единым началом, не сообразил, почему после этого он говорит, что сверх-субстанциальное единое определяет существующее единое и всякое число?

Фердинанд. Сообразил, и мне это нравится.

Николай. Почему нравится?

Фердинанд. Потому что хотя само единое [сущее] и близко подходит к Неиному, однако, он сознается, что еще прежде единого существует сверх-субстанциально-единое; и оно, во всяком случае<,> есть то единое, которое предшествует единому; его ты и усматриваешь как Неиное.

Николай. Ты понял очень хорошо. Отсюда, если А будет знаком для Неиного, тогда А является тем, о чем он говорит. Если же<,> как утверждает он, единое предшествует конечному и бесконечному, полагая предел всякой бесконечности, простираясь на все вместе и пребывая ни для чего неуловимым и будучи определенным и для единого и для всякого множества, то А, определяя единое, во всяком случае<,> предшествует тому единому, которое есть иное. Ведь поскольку единое есть не что иное, как единое, постольку с уничтожением А не останется и единого.

Фердинанд. Правильно. В самом деле, говоря, каким образом единое, являющееся сверх-единым, определяет само то, что есть единое, он [уже] сказал, что это единое, которое сверх единого, во всяком случае первее того единого, которое раньше единого. Следовательно, А определяет единое и все, потому что оно определительное, как он говорит, для всякого единого и множества.

Николай. Ты мог даже увидеть, каким образом богослов обращает внимание на самое «прежде», утверждая, что Бог имеет «прежде», чтобы «прежде» существовало<,> и существовало преимущественно (*eminentissime*). Однако, А усматривается прежде [самого] «прежде», так как «прежде» есть не что иное, как «прежде». Поэтому, раз «прежде» мыслится не иначе, как «прежде» чего-нибудь, чему оно предшествует, то А, конечно, есть в высшей степени само «прежде», раз оно предшествует всему иному. «Прежде» может быть высказано и об ином, так что существует иное, которое предшествует, и иное, которое следует. Если, следовательно, все находящееся в [бытии] последующем (*in posteriori*) существует, как хочет богослов, высшим образом (*eminenter*) в [бытии] предшествующем (*in anteriori*) или предшествующе (*anterioriter*), то в А мы во всяком случае все видим в высочайшей степени (*eminentissime*), поскольку оно прежде самого «прежде».

Фердинанд. Ты великолепно воспроизводишь. Обратись же к тому, каким образом говорит богослов о том, что существующий прежде век есть вечность (*saeculum*) вечностей, и таким же образом, полагаю, хочет он сказать обо всем. Оттого, следовательно, что Бога я вижу первично (*anteriorer*) как само А, я вижу в Нем все, как Его Самого. Оттого же, что я вижу Бога в ином вторично (*posterioriter*), я усматриваю, что во всем Он есть все. Если я постигаю Его *прежде* век, я постигаю, что *в Нем вечность есть Бог*. Именно, прежде вечности вечность усматривается в своем начале или основании (*principio seu ratione*). Если я вижу Его в вечности, я вижу, что *Он — вечность*. То, что раньше я видел как Бога, то после я вижу как вечность. В самом деле, вечность, каковую я вижу в Боге как Бога, в вечности я усматриваю как вечность, что, конечно, есть не иное, как если она усматривается в качестве вторичного в нем как в первичном (ибо тогда она первична); когда же она различается в качестве первичного в нем как во вторичном, тогда она вторична.

Николай. Ты проникаешь во все при помощи того, что ты понял о Неинном; и, поскольку А является для тебя началом света, ты видишь то, что в противном случае было бы скрыто от тебя. Скажи же еще об одном<:> как принимаешь ты утверждение богослова, что Бог в подлиннейшем смысле может быть назван и вечностью, и временем, и днем, и мгновением?

XVI. Продолжение интерпретации Д<ионисия> А<реопагита>. Неинное — настоящее настоящего. Диалектика мгновения, настоящего, времени и вечности.

Фердинанд. Я понимаю это согласно видению богослова. В самом деле, он видит, что во времени все временное движется временным образом, *само же время остается всегда неизменным*. Поэтому Неинное становится в высшей степени ясным для понимания во времени. В самом деле, в часе оно [время] есть час, во дне — день, в месяце — месяц и в годе — год; и, поскольку оно рассматривается раньше всего этого, в нем они суть оно, как и оно во всем есть все. И хотя оно во всем, что причастно времени, есть это всё, на все простирается и нераздельно пребывает со всем, его определяет и ограничивает, — у себя самого, однако, оно не менее остается устойчивым и неподвижным, не увеличивается и не уменьшается, несмотря на то, что большим время оказывается по большей продолжительности, например, в месяце оно больше, чем в дне, каковое обстоятельство происходит только от иного, что участвует в нем в большей или меньшей степени. Следовательно, по-разному пребывая вне участия, оно является предметом участия в разном образом смысле.

Николай. Как вижу, ничто не скрывается от тебя, но надобно, чтобы ты применил свой ум ко всем словам богослова. Ведь он ничего не говорит понапрасну. В самом деле, он же утверждает, что в наиболее подходящем смысле о самом Боге можно сказать, что Он есть мгновение.

Фердинанд. Во всяком случае он так говорит. Но почему ты советуешь обратиться на это особое внимание?

Николай. Мгновение есть субстанция времени. Именно, с уничтожением его — от времени ничего не останется. Следовательно, мгновение ради своей простейшей неделимости и неподверженности инобытию в высшей степени причастно А. В самом деле, если бы саму субстанциальность (substantialitas) назвать длительностью (duration) и то, очевидно, тогда легчайшим образом обнаружилось бы, каким образом она в вечности есть вечность, во времени — время, в месяце — месяц, во дне — день, в часе — час, в мгновении — мгновение, и таким же образом обо всем причастном длительности. И сама длительность не отлична от всего, что длится, и, в особенности, не отлична от мгновения или «теперь», которое длится устойчиво. Следовательно, длительность во всем есть это все, хотя она и предшествует всему, что в ней участвует. Отсюда, раз существует иное, что ей причастно, и сама она не является иным в отношении к причастному, то становится ясным, каким образом

происходит участие в Неином при помощи вечности или, правильнее, при помощи длительности и мгновения.

Фердинанд. Мне кажется, что ты, рассуждая о мгновении, хочешь говорить о настоящем (*praesentia*).

Николай. Я хочу, чтобы одно и то же было «теперь», мгновение и настоящее.

Фердинанд. Я вижу теперь ясно, что настоящее есть принцип познания и бытия для всех временных различий и разнообразий. Ведь при помощи настоящего я познаю прошлое и будущее; и все, что существует, существует через него, так как настоящее в прошлом есть прошлое, в будущем же оно есть будущее, в месяце — месяц, во дне — день и так во всем. И хотя оно есть все во всем и распространяется на все, оно, однако, ни для чего не охватно, пребывая устойчиво и будучи лишено инаковости (*alteritate*).

Николай. Ты прекрасно подошел к этому вопросу<,> и потому от тебя ни в каком смысле не укрылось, что *А есть настоящее настоящего*. Поскольку оно предшествует самому настоящему, так как то настоящее, которое есть не иное что, как настоящее, [уже] предполагает Неиное, которое в нем есть оно само. И так как настоящее есть субстанция времени, то ты, конечно, правильно усматриваешь, что *А есть субстанция субстанции*. В самом деле, если уничтожится настоящее, не останется и времени, но с уничтожением *А* невозможно оставаться ни настоящему, ни времени, ни чему-либо иному.

Фердинанд. Хорошо убедил, Отец. И я уже ясно вижу, что все сказанное самим богословом<,> освещается при помощи этого *А*. И всего более нравится мне утверждение самого Дионисия, что богословы почитают благодать самого Бога как первую причастность, откуда я вижу, что все божественные имена обозначают причастность, которая сама не является предметом участия (*in participabilem participationes*), но поскольку с уничтожением *А* все подобное лишается и обозначения и участия, то я радуюсь тому, что причастность во всем самому *А*, согласно богословам, содержится первично в благодати. Ведь раз то, к чему все стремится, есть предмет стремления в смысле Блага<,> то само *А*, без которого все прекращается, правильно называется благодатью. Моисей называет Творца движением, направленным к созданию всего, так как он видит, что все благо. Следовательно, если Благо есть начало вещей, то все, без сомнения, существует постольку, поскольку оно — благо. Благо же, по Дионисию, как не отлично от прекрасного, так не отлично и от всего существующего. Имеет же оно это от самого *А*. Поэтому последнее в нем отражается лучше всего. Ведь если *А* лучше всего заблещет в чем-либо, то это последнее непременно и существует и называется как благое.

Николай. Ты видишь отчетливо потому, что ты правильно рассматриваешь все посредством *А*. Не обдумал ли ты также и то, каким образом, по утверждению богослова, *единое есть как бы элемент (elementum) всего*, а в «Таинственном богословии», однако, он отрицает, что *Бог есть единое*.

XVII. Неиное не есть иное<, > и потому Бог не есть нечто. Всякое нечто есть уже иное.

Фердинанд. Я могу сказать, размышлял над тем, что, по-твоему, он сказал. Прошу тебя, однако, разбери подробно, что выражается этими словами.

Николай. Полагаю, что он хотел сказать этим следующее. Подобно тому, как с прекращением единого прекращается единичное и с прекращением какого-либо элемента прекращается то, что элементом оформлено [элементированное, *elementata*], так с уничтожением А одинаковым образом прекращается все. В самом деле<, > оно относится ко всему внутреннее и глубже, чем элемент к элементированному.

Фердинанд. Следовательно, Давид из Динанты и философы, которым он следовал, весьма мало ошибались, когда называли Бога *материей* (*hylen*), умом (*поуп*) и природой (*physin*), а видимый мир — видимым Богом.

Николай. Давид называет «*hylen*» началом тел<, > «*поуп*», или ум, — началом душ, «*physin*» же, или природу, — принципом движения, и не усматривает, чтобы они отличались между собою, как [заклученные] в начале, почему он так и сказал. Ты же теперь увидел, что А определяет все это и само существует в них, хотя и не есть что-либо из них. Потому, пусть ни это и ничто такого рода не волнует тебя в том, что богослов называет единое как бы элементом всего; но ты ошибешься, если будешь всегда возвращаясь к А и к тому, что мы допустили⁹²).

Фердинанд. Достойно ты учишь и образовываешь меня. В особенности же нравится мне то, что богослов пишет Гайю, потому что это ясно и совершенно согласуется с тем, что ты говорил.

Николай. Что именно?

Фердинанд. То, когда богослов говорил: если кто-нибудь, созерцая Бога, понимает, что созерцает, он созерцает не Бога, но *нечто*. Поэтому, если бы Давид из Динанты увидел, что Бог есть «*hylen*» или «*поуп*» или «*physin*», он, конечно, увидел бы *нечто*, но не Бога.

Николай. Удивительный ты, Фердинанд. И, конечно, еще удивительнее, если ты обдумал это также в отношении сказанного в словах, что выше.

Фердинанд. Что именно, спрашиваю.

Николай. А то, следовательно, когда он говорит: так как все мыслимое является *чем-либо*, то поэтому оно не есть Бог. Нечто же есть нечто иное. Следовательно, Бог, если бы он мыслился, во всяком случае мыслился бы не как иное. Отсюда, если Он не может мыслиться в качестве того, что обозначается при помощи «иного» и «нечто», то Он не может и мыслиться как нечто, поскольку Он не обозначается при помощи «нечто». Поэтому Бог, если бы Он созерцался, необходимо созерцался бы выше и прежде чего-нибудь иного и выше ума. Но прежде иного ничего не может быть увидено, кроме Неиного. Следовательно, ты имеешь теперь, что Неиное направляет нас к началу разумному, превосходя и предворяя и иное, и нечто, и все умопостигаемое. Богослов изъясняет это там же, и даже то, каким образом совершенное познание этого Неиного может быть названо незнанием, поскольку оно есть познание Того,

Кто превыше всего познаваемого. Вот что теперь да будет сказано так из нашего удивительного богослова. Действительно, достаточно для наших предположений того, что он высказал подобным образом для тех или иных целей.

XVIII. Интерпретация Аристотелевых апорий в смысле ненаходимости субстанции в инобытии.

Фердинанд. Теперь, если у тебя есть время, то давайте войдем в рассмотрение некоторых сторон того, что достойно написано у величайшего и пронизательнейшего перипатетика *Аристотеля*. И так как он никоим образом не может быть совершенно неизвестен тебе, то скажи же, прошу, что хочет открыть нам философ такого размаха?

Николай. Я полагаю, — действительно то, что приводит к познанию истины.

Фердинанд. Что же он открыл?

Николай. Право, откровенно признаюсь, не знаю. Но он говорит, что существо (*quidditas*), объект разума, *всегда искалось и никогда не находилось*. Так именно он говорит в первой философии: труднее всего и обладает наибольшей двусмысленностью вопрос, является ли, как говорили пифагорейцы и Платон, единое и сущее не чем иным, как субстанцией сущего, или — нет? Или — другим субстратом, — дружбой, например (как говорит Эмпедокл), или по-другому — огнем, по-третьему — водой или по-четвертому — воздухом? То же самое говорит он и в другом месте той же книги⁹³). Как сейчас, так и некогда и всегда ищется и всегда подвергается сомнению, что такое самое сущее, т. е. что такое субстанция. Ведь одни говорят, что оно есть единое, другие — что многое.

Фердинанд. Во всяком случае, слова великого философа достойны уважения. Сделай же так, чтобы мы пронизательным взором вошли в эти речи философа.

Николай. Попытаюсь, сколько нужно. Я соображаю, почему он ищет, что единое и сущее есть *не иное* что, как субстанция сущего, и как он разыскал субстанцию вещей при помощи Неиного. В самом деле, он увидел, что субстанция не есть иное что-нибудь; и поэтому он усомнился о сущем, о едином, о дружбе, о воздухе, о воде и обо всем, является ли что-нибудь из этого субстанцией вещей, раз все это он воспринимал как нечто иное. Он, следовательно, предположил, что субстанция вещей существует и что не существует их много. Сомневался же он, как и все другие, в том, *что* она собой представляла бы. Давая ей разнообразные наименования, он столкнулся в своих исканиях со всеми [другими], стараясь узнать, была ли она кем-либо хорошо названа. И, наконец, для него оказалось, что никто не назвал ее хорошо. Именно, кто бы ни назвал ее, называл нечто иное или иное что, а не само простейшее существо (*quidditas*) вещей, относительно которого он, во всяком случае, видел, что оно не может быть *чем-либо иным*. И в этом он, конечно, не ошибся, но здесь он, как и другие люди, остановился, так как он видел, что всякий разумный способ стремления к овладению столь желанным и приятным знанием удовлетворяет меньше всего.

Фердинанд. Вижу, что с философом случилось то, что ты предсказывал.

Николай. Что же?

Фердинанд. А то, что ищущий увидеть, какова субстанция видимого, при помощи зрения ища ее среди видимого, не обращает внимания на то, что он первично (*anterioriter*) воспринимает свет, без которого он не мог бы ни искать, ни находить видимое. Если же он обратился бы к нему, то он перестал бы искать его в чем-либо ином. Именно так и случилось с философом: когда он искал умом существа (*quidditas*) вещей, ему явился свет, обозначаемый при помощи Неиного, потому что без него он [ничего] не нашел бы. Впрочем, сам он не думал, чтобы свет, само Неиное, было иным в отношении к искомому. Но так как он посредством Неиного искал *иное*, то он и нашел только иное в отношении к иному, почему в процессе искания он и ушел отсюда значительно дальше.

Николай. Ты говоришь правильно. Действительно, если бы он обратился к самому свету, который он видел умом как среду для искомого принципа своего пути и даже как цель, то он, конечно, не уклонился бы с пути и сократил бы столь большие труды. В самом деле [было бы хорошо] <, > если бы он сказал: «Я, во всяком случае, яснейшим образом вижу, что существо (*quidditas*) вещей *не может быть чем-либо иным*, потому что как оно было бы существом вещей, если бы оно было иным? Ведь иное отрицает искание самого себя; если же надлежит быть Неиному, оно, конечно, должно быть неиным в отношении всего иного. Но то, что не должно быть иным в отношении ко всему иному, без сомнения, не может быть названо как-либо иначе. Следовательно, оно по праву должно именоваться Неиным. Отсюда, если А, обозначается через неиное, то А в настоящем смысле и будет искомым».

XIX. Продолжение. Ограничение этой интерпретации.

Фердинанд. Было бы хорошо, если бы он думал так, как ты говоришь. Он, по крайней мере, освободил бы себя и нас от большого труда. Он именно передал бы это сокровенное в самых нетрудных, ясных и немногих словах. И не имел бы он нужды ни в многотрудной логике, ни в трудном искусстве определения, которое, хотя муж тот занимался исследованиями с величайшим напряжением, все же не могло привести к совершенству. Устранились бы также затруднения относительно родов и идей [видов], и различия в мнениях, и он со славою завершил бы человеческое знание.

Николай. Ты обнаруживаешь исключительное расположение к философу, достойному, во всяком случае, уважения и который был, по-видимому, наделен самым светлым рассудком. Быть может, то же самое могло бы быть сказано о всех спекулятивных (*speculativis*) философах, потому что трудна та легкость, которая направляла бы спекулятивных [мыслителей] к истине, несомненной для всякого умного видения, и короче и искуснее которой, по моему мнению, ничто не может быть ни преподано, ни воспринято, и которая одна совершенна, к чему ничего не возможно прибавить человеку. Она именно направляет видение к началу, чтобы созерцающий при этом наслаждался, непрерывно окармлился и возростал. И невоз-

можно найти никакого другого, абсолютно совершенного и полного предания. Ведь все, что не зрится остротой умных очей, но исследуется рассудком, еще, однако, не пришло к последней достоверности, хотя бы и казалось, что оно весьма приблизилось к истине. Последняя же из всего частичного собранная достоверность есть видение.

Фердинанд. Все, что ты говоришь, совершенно существует так. Действительно, кажется, что этот философ в течение всего своего времени старался извлечь из рассудка (ex ratione) путь или искусство достигать субстанцию вещей, и не пришел ни к одному [пути и искусству], который был бы удовлетворителен. Ведь даже и сам рассудок не простирается на то, что предшествует рассудку, и тем более никакие искусства, произведенные рассудком, не могут указать путь тому, что неизвестно никакому рассудку. *Этот философ с полной достоверностью уверовал, что утвердительный [метод] противоречит отрицательному* и что это, ввиду несогласия, не может быть высказано одновременно об одном и том же. Но это он высказал путем рассудка, который мог бы делать правильные заключения об этом самом в следующем виде. Если бы кто-нибудь спросил у него, что такое иное, он, во всяком случае, мог бы правильно ответить: оно есть не что иное, как иное; и если бы спрашивающий далее прибавил, почему оно есть иное, он, как и раньше, без сомнения, был бы в состоянии ответить: потому, что оно не иное [что], как иное. Таким образом, он увидел бы, что *Неиное и иное не противоречат себе как несогласные*. И он усмотрел бы, что то, что он называет первым принципом, по способу показания недостаточно для истины, которая созерцается умом превыше рассудка.

Николай. Хвалю сказанное тобой и прибавляю, что он также и *другим способом* сам преградил себе путь к созерцанию истины. Именно, он утверждал, что *не существует субстанции субстанции* и принципа [для самого] принципа, как мы этого коснулись выше. В самом деле, он сказал бы таким образом, что *не существует противоречия противоречия*. Однако, если бы кто-нибудь спросил его, неужели он не увидел в противоречащем противоречия, он, по справедливости, ответил бы, что видит. Затем, если бы его спросили, что если он предварительно (anterioriter) видит то, что им усматривается в противоречащем, как причину раньше действия, неужели он и тогда не видит противоречия без противоречия, он не смог бы отрицать того, что это действительно так. Именно, как в противоречащем он усматривает, что противоречие есть противоречие противоречащего, так он мог бы увидеть, что вышеуказанное противоречие есть противоречие прежде противоречащего. Таким же точно образом видит и богослов Дионисий, что Бог есть противоположность противоположного *без [самого] противоположения*, поскольку самой противоположности ничто не противопоставляется прежде [наличия] противоположного. Но хотя этот философ погрешил в первой, или умной, философии, он, однако, написал много достойного всяческой похвалы в рассудочной (rationali) и моральной философии. [Впрочем], поскольку это не относится к настоящему рассуждению, то об Аристотеле достаточно и сказанного.

XX. Прокл о Неинном.

Петр Бальб Пизанский. Я слушал, Отец, как ты с Фердинандом приводил многое весьма для меня приятное, но больше всего я изумлен цитатами из книг великого богослова Дионисия. Именно, когда я на этих днях переводил с греческого на латинский в книге платоника Прокла о богословии божественного Платона, я нашел в нем то же самое, выраженное как бы тем же образом и способом. Поэтому я и хотел бы услышать от тебя нечто о «богословии Платона».

Николай. Известно, что твой Прокл, Петр, по времени был после Дионисия Ареопагита. Но видел ли он написанное Дионисием, неизвестно. Однако ты расскажи более подробно, в чем они согласны между собою.

Петр. Как Дионисий говорит об *едином, которое после просто единого*, так утверждает и Прокл в своем изложении Платона⁹⁴.

Николай. Все мудрые обыкновенно стремились высказать о начале вещей одно и то же, но разные по-разному выражали это самое. Платон, которого так превозносит Прокл, как бы некий вочеловечившийся бог, попытался, всегда взирая на предшествующее, увидеть субстанцию вещей прежде всего именуемого. Отсюда, когда он видел, что телесная и делимая вещь не может н<и> существовать сама из себя, ни сохранять себя саму по причине своей слабости и текучести, он и усмотрел прежде нее душу, прежде души интеллект и прежде интеллекта — единое. При этом последующее существует по причастию к предыдущему. Следовательно, первое, по причастию к которому существует всё, что существует, оказывается прежде интеллекта, поскольку отнюдь не всё причастно [первому только] путем интеллекта. Стало быть, интеллект не достигает того, что прежде или старше его самого, если воспользоваться его [Платона] собственными словами⁹⁵). Поэтому, полагаю, Платон воспринял в своем уме субстанцию, или начало вещей<, > путем откровения тем способом, которым, по слову апостола к Римлянам, «Бог открыл им Себя»⁹⁶). Это откровение я принимаю наподобие света, который при помощи себя самого являет себя зрению. Он усматривается и познается только так, что Сам являет Себя, поскольку Сам Он прежде и выше всего видимого и поэтому — невидим. Платон кратко выражает это положение дела в письмах⁹⁷), говоря, что Бог являет Себя только тому, кто прилежно и постоянно ищет Его, что и Прокл снова принимает в комментариях на «Парменида». Стало быть, предполагая это правильным, он утверждает, что душа, которая путем созерцания всего, что позже нее самой, охватывает всё в себе душевно (animaliter), взирает как бы в живом зеркале на всё, что участвует в ее жизни и что через нее живет и существует как живое (vitaliter). И так как это существует в ней, то она в своем подобии восходит вверх, к первейшему, как рассказывает об этом Прокл в его [Платона] «Богословии».

Петр. Прошу тебя, разъясни сказанное тобой, именно что он утверждает то же самое, что ты раньше рассказал о Неинном.

Николай. Это без труда делается ясным тому, кто начнет размышлять. В самом деле, по его словам, необходимо, чтобы причина всего была предметом участия

для всего. Поэтому само единое (о котором он говорит, что он<a> прежде единого, существующего от не<e>) не есть иное, поскольку единое есть причина этого последнего. Отсюда, причину самого единого сущего он потому именуется единым [одним], что она выражает не иное*^[13]*. Отсюда же, подобно тому<, > как причину единого сущего он называет единым, так и причину сущего он называет сущим, и субстанцией — причину субстанции и обо всем, при помощи чего дается познание, он говорит таким образом: всё, что существует и именуется, имеет то, что существует и именуется, от целокупной (omni) причины, которая во всем существующем есть то, что существует и именуется, и не есть иное. Ты видишь, следовательно, что она предшествует всем именам, которые он называет именами наименованного, подобно тому, как [абсолютное] единое существует прежде единого, существующего и именуемого как единое. Поэтому она и вмещается в причину, для обозначения того, что причина не отлична от того, что подверглось действию причины. Во всех именах она, следовательно, и есть Неиное, которое [именуется] означается.

Петр. Я вижу, Отец, что это не допускает сомнения. Но, обращаясь к термину «Неиное»<, > я все же не могу постичь умом, что это такое.

Николай. Однако, если бы ты мог его понять, оно, во всяком случае, не было бы принципом всего, обозначающим всё во всем. Ведь всякое человеческое понятие (conceptus) есть понятие чего-либо одного. Но Неиное существует прежде понятия, поскольку понятие есть *не иное* что, как понятие. Поэтому, назовем само Неиное *абсолютным понятием* (conceptus absolutus), которое, конечно, усматривается (videtur) умом, но не конципируется (concipitur).

Петр. Следовательно, Неиное, которое не является иным в отношении чего-либо, но есть во всем всё, — разве оно во всяком понятии не есть всё?

Николай. Непременно. Поэтому поскольку всякое понятие есть *не иное* что, как понятие, постольку во всяком понятии, что бы ни конципировалось, существует Неиное, хотя и остается, конечно, на месте самое понятие, которое конципируемо и есть само Неиное.

XXI. Неиное — первопринцип знания.

Петр. Меня довольно смущает это «как», когда ты говоришь в целях определения: земля есть не что иное, *как* земля. Хотелось бы поэтому, чтобы ты это объяснил.

Николай. Во всяком случае, ты ясно видишь истинность того определения земли, когда говорят: земля есть не что иное, как земля, и ложность этого: земля есть иное, чем земля.

Петр. Вижу.

Николай. От чего же, стало быть, зависит истинность определения?

Петр. Я ясно замечаю, что это «как» существует, как в истинном, так и в ложном определении. Поэтому-то я и не могу сказать, что истинность зависит от этого «как»; но скорее она зависит от самого «Неиного».

[¹³ В машинописи 1920-х годов: Неиное. — Е. Т.-Г.].

Николай. Прекрасно. Значит, это «как» не участвует в определении. Оно, следовательно, и не будет тебя смущать.

Петр. По какой же причине оно приставляется?

Николай. А потому, что оно *направляет видение*. В самом деле, когда я говорю, что Неиное есть не что иное, как Неиное, это «как» просто направляет видение на Неиное, так как [последнее] — прежде иного. Когда же я говорю: иное есть не что иное, *как* иное, тогда оно направляет видение на Неиное, поскольку в ином присутствует иное. И когда говорю: земля есть не что иное, *как* земля, оно направляет взор на Неиное [постольку], поскольку в земле есть земля. И равным образом — обо всем.

Петр. Очень хорошо. Теперь я, значит, вижу, что на вопрос, что такое земля, тот ответ, что земля есть не что иное, как земля, выражает заострение (*asiem*) ума, при помощи чего ум видит, что принцип всего, обозначенный через Неиное, определяет *землю*, что Неиное в земле есть *земля*. На вопрос же, почему земля есть земля, надлежит отвечать: потому что она есть *не что иное*, как земля. Ведь земля оттого есть земля, что ее принцип или причина в ней есть она сама. И если, таким образом, спрашивают, откуда земля имеет то, что она есть земля, — надлежит, без сомнения, ответить, что она имеет это от своего собственного принцип, или от Неиного. То, что она есть земля, она имеет, следовательно, от того, от чего она является не иным чем, как землей. Поэтому, если спрашивается, от чего добро имеет то, что оно есть добро, можно ответить, что от того, что не есть иное по отношению к добру. Именно, поскольку добро не имеет того, что оно есть добро, от чего-либо иного по отношению к добру, — совершенно необходимо, чтобы оно имело это от того, что не есть иное, чем добро. Так земля имеет то, что она — земля, от того, что не есть иное в отношении земли. И так о каждом. Таким способом я усматриваю все предварительно (*prioriter*) в принципе, который есть Неиное. И он самым простым и абсолютным (*absolute*) образом обозначается посредством Неиного, так как А не есть иное в отношении к чему-нибудь. Поэтому философы применяют к нему причину, прообраз, форму, идею, вид (*species*) и подобного рода имена, как ты раньше заставил меня это увидеть.

Николай. Ты подошел, Петр, и видишь, что принцип всего обозначается посредством Неиного, и потому он не иное в отношении к чему-либо и во всем есть все. Но теперь ты возвратись к Платону, намерение которого во всяком случае заключалось в том, чтобы принцип, который есть все, созерцать во всем. Отсюда ему и казалось, что все, что может быть иным, как, например, фигура, имя, определение, рассудок, мнение и тому подобное, никоим образом не раскрывает существа (*quidditatem*), так как сущность (*essentia*) и существо (*quidditas*) вещей предшествует всему этому. Значит, предварительно (*anterioriter*) к тому, что является иным, неустойчивым и изменчивым, он увидел, что она, предшествующая, конечно, иному, оказывается субстанцией всех субстанций и существом всех существ, будучи, как все во всем, тем самым, что обозначается через Неиное. Следовательно, он увидел, что у самого первого само оно есть все и от него все проистекает как от источника или причины и ради него.

Петр. Платон открыто пишет это о себе самом в письмах, но прибавляет, что все первично существует у первого царя, вторично у второго и третично у третьего⁹⁸).

Николай. Он увидел различные модусы существования вещей. В самом деле, прежде иного усмотрел он простейший принцип, в котором все, что ни есть, видится в ином, иначе в нем же самом — как Неиное. Ведь когда я переношусь от земли, относительно которой при помощи рассудочного взора я вижу, что она есть нечто иное — по отношению к не-земле (или к небу, к огню) переношусь к рассмотрению ее *в принципе*, то я [уже] не вижу тогда, что она отлична от не-земли, потому что я вижу тогда, что она есть тот принцип, который уже не есть иное в отношении к чему-либо, — не потому, чтобы я созерцал ее более совершенным способом, чем раньше, но — самым ценным и самым истинным. Ведь тогда усматривается всякая вещь точнейшим образом, когда видится Неиное. Действительно, кто видит землю так, что видит само Неиное, тот рассматривает ее самым точным образом. Это и значит *созерцать существо самого существа* (quidditatis quidditatem) *и всего*. Именно одно — созерцание существа земли, которое интеллект видит отличным от существа воды или огня, и это существо — после Неиного, так как оно является отличным от иного. И этот способ существования существа — вторичный, или интеллектуальный. Но есть третий способ существования, каким душевно пользуется душа, различающая одно от другого так, что вещь или существо вещи *ощущается*, что, быть может, и хотел сказать Платон или нечто еще более глубокое. Платон, действительно, раскрыл это свое сокровенное и тайное возможно кратко и скромно и немногими словами побудил к исследованию проникательнейшие умы многих.

XXII. Согласие философов. Бог — невидимое в видимом.

Аббат Иоанн Андрей. Я слышал от тебя, Отец, часто и прежде, и, в особенности, сейчас, как ты раскрываешь перед нами созерцания твоего ума, а именно, что ты направляешь его на то первое, что, воистину, является всем во всем, ранее чего не может быть ничего помыслено<, > и что ты называешь Не-иным. Ты утверждаешь, однако, что это первое видится прежде всего именуемого. *Это кажется мне совершенно противоречивым.*

Николай. Ты хорошо помнишь слышанное, отец аббат. Но я не говорю, что Неиное есть имя того, название чего выше всякого имени. Но посредством Неиного я открываю тебе об этом первом имя, принадлежащее *моему понятию* (conceptus); и мне не попадается более точно выражающего мое понятие имени о неименоваемом, которое воистину ни от чего не является отличным.

Аббат. Я удивлялся бы, каким образом то, что ты видишь прежде и выше всякого иного, не является иным (так как иное, очевидно, противоположно этому Неиному), если бы почти того же не говорил также Платон в «Пармениде» и комментатор Прокл не разъяснил это сомнительное место. И если, рассуждая об едином и другом, Платон, как и Прокл, утверждают невозможность того, чтобы Неиное было другим в отношении другого, то ты<, > посредством более точного выраже-

ния твоего понятия при помощи Неиного, заставляешь меня ясно видеть, что Неиное не может быть иным в отношении к иному, будь последнее что-нибудь именуемое или неименуемое. Ведь Неиное определяет все таким образом, что оно есть все во всем. Однако Дионисий Ареопагит говорит также, что Бог называется «другим», а это отрицается в «Пармениде».

Николай. Я думаю, ты помнишь утверждение Платона, что определение не достигает «что» вещи, так как оно располагается вокруг существа (quidditati), как разъясняет это Прокл. Следовательно<, > это не происходит таким образом, когда Неиное определяет себя и все, потому что этот существенный принцип (quidditativum) не так определяет, как если бы кто-либо ограничивал или определял треугольную поверхность путем обведения ее линиями, но так, что он как бы устанавливает [самую] поверхность, называемую треугольником. Но что Платон и Дионисий не противоречат себе, ты, конечно, сам видишь из следующего. Дионисий ведь рассуждает об этом «другом» так, как мы вообще говорим: «приятель, это — друг я»^[14], конечно, не по причине разделения, но по причине соединения, и для выражения такой, сказал бы я, сущности (essentiam), чтобы она была всем во всем, как он сам разъясняет. Неиное имеет в виду и Платон.

Аббат. Я вижу ясно, что определение, о котором ты говоришь, единственно истинное и существенное (quidditativam), не есть то, которое Платон называет недостаточным и ущербным. И обращая больше внимания, я глубоко изумляюсь, как этот способ насколько известнее, яснее и легче, настолько же он дальше и откровеннее от всякой темноты и сомнительности. Поэтому раз никто не может сомневаться в столь большой истинности этих твоих определений, что более истинных не может и быть, то, поистине, в них самих доподлинно просвечивает существо вещей. Но что ты скажешь об Евангелии, где читаем, что, по словам Иоанна Крестителя, больше которого нет никого среди рожденных женами, Бога никто не видит никогда и что это открыл Сын Божий, Который в том же Евангелии именуется истиной.

Николай. Действительно, я утверждаю, что оно, это Неиное, невидимо никаким способом видения. Ибо, если бы кто и утверждал, что он видел его, то он, во всяком случае, не мог бы выразить виденного. В самом деле, каким образом может быть видим Тот, Кто — прежде видимого и невидимого, — если только не так, что превосходит все видимое, которое без Него [даже] совсем не усматривается? Отсюда, поскольку я вижу, что оно не есть ни небо, ни отличное от неба и вообще не есть ни иное, ни иное в отношении иного, то я не вижу Его, как бы зная, вместе с тем, что вижу. В самом деле видеть то, что я отношу к Богу, не значит видеть видимое, но значит видеть в видимом невидимое. Подобно этому, когда я усматриваю истинность того, что никто не видит Бога, то тогда я поистине вижу, что Бог превышает всего видимого, есть не иное в отношении ко всему видимому. И я вижу, что эта актуальная бесконечность (actualem infinitatem) превосходит всякое видение, что она — существо всех существ (quidditatum), что она совершенно невидима, ибо видимое

[¹⁴ В машинописи ошибочно: «приятель, это — другая». — Е. Т.-Г.]

или объект (obiectum) есть иное в отношении способности [видения]. Бог же, который не может быть иным в отношении к чему-либо, исключает всякий объект.

XXIII. Бог есть видение видения, а это есть определение и себя и иного. «Неиное» лучше, чем «добро». Моисей.

Аббат. Не следует удивляться, что Бог есть невидимый Творец, если мы видим удивительные создания разума в государственных сооружениях, кораблях, науках, книгах, произведениях живописи и в прочих бесчисленных вещах, самого же интеллекта мы не прикасаемся чувством зрения. Бога же поэтому мы видим в Его творениях, хотя Он и остается для нас невидимым. Так небеса и земля являются созданиями Бога, Которого никто никогда не видел.

Николай. Само зрение не видит себя, хотя в ином, которое оно видит, оно касается себя как видящего. Но то видение, которое есть видение видений, не достигает различения в ином, так как оно прежде иного. Следовательно, раз оно видит прежде иного, то в этом видении *оно не есть одно видящее, другое видимое и еще другое* — видение, происходящее от двух первых. Ясно поэтому, что Бог, Который называется Видящим (theos) от theoro (или «вижу»), есть это видение прежде иного, каковое видение только тогда мы можем видеть совершенным, когда оно *троично*; и ясно, что видеть бесконечное и неопределимое в ином, это есть видение *Неиного* в отношении к иному. Поэтому мудрые говорят, что Бог видит себя и все единым и невыразимым взглядом, так как Он есть видение видений.

Аббат. Кто же не увидел бы истины, которую ты только что показал, как видимую тобой. Конечно, кроме лишнего умственной пронизательности никто не отрицает, что Бог, Который есть принцип прежде иного и всего, лишен зрения, Он, Который безусловно прежде всякого лишения. Если же Он не лишен зрения, но ради этого называется Видящим (theos), то Бог имеет совершеннейшее видение, усовершенствующее и определяющее и Себя Само и все способом, который ты только что разъяснил. То же, что Бог имеет, это — раньше иного. Следовательно, видение, которое есть и Видящий (theos) триединый, видит, конечно, Себя Самого и иное не разными видениями, но тем видением, которым Он созерцает Себя и все одновременно. *Такое видение есть определение.* Ибо видение это не имеет действие от иного, как<, > например<, > у нас, способность движет объектом, но видение Его есть уже *установление* (constituere), как, по слову Моисея, Бог *увидел*, что свет сотворен хорошо*^[15]*. Свет, стало быть, есть не что иное, как *свет, являющийся видимым светом посредством зрения, которое есть Неиное.* Отсюда, одним актом рассудка я вижу, что все, что есть, есть не иное, чем то, что есть, так как зрение, которое есть не иное, не видит иного в отношении себя. Остается, чтобы я услышал от тебя о добре, которое Моисей предполагает, говоря: Бог видит, что оно — добро, и тотчас сотворил его.

[¹⁵ <Быт. 1: 4>; (И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы). — Е. Т.-Г.]

Николай. В комментариях на «Парменида» ты, конечно, прочитал, что Бог подобным же образом называется благим и единым, что, по мнению [Прокла], одно и то же, так как эти свойства все проникают. И если бы он сказал «так как Бог есть все во всем», то Ему должно быть приписано такое имя, которое мы усматриваем как присущее всему в центральном смысле. Благо же [как раз] отражается во всем. Все любит свое бытие, ибо оно есть благо, поскольку любимое само по себе — благо и желанно. Поэтому, когда Моисей хочет описать устройство мира, в котором воочию раскрылся бы Бог, ради этого устройства, он называет благими отдельные создания, чтобы мир был совершенным откровением Божией славы и мудрости. Следовательно, то, что Бог увидел в Себе прежде иного, как благое, переходит в устройство мира, как благое. Бог же, вследствие того, что увидел благое прежде иного, во всяком случае Сам не был иным в отношении к нему. Поэтому, если бы кто-нибудь смог бы созерцать чистое благо, как оно есть само Неиное, тот, конечно, видел бы, что никто не благ<, > кроме одного Бога, Который существует прежде не-блага*^[16]*. Ибо все иное, как иное, могло бы существовать иным образом. Поэтому в отношении его меньше всего оправдывается само благо, так как Неиное не может быть иным образом. Но ты обрати внимание на то, каким образом благо соответствует принципу (так как благо не предшествует) и Неиное предшествует иному и согласуется с принципом: благо, которое высказывается о принципе, есть Неиное, точнее, однако, — имя Неиного на том основании, что оно определяет и себя и благо.

Аббат. Подумай, так ли то, что благо предшествует не-благу, в то время как, по Платону, не-сущее предшествует сущему, и вообще, отрицательное высказывание предшествует утверждению?

Николай. Когда говорится, что не-сущее предшествует сущему, то это не-сущее, по Платону, разумеется, лучше сущего, и только таким образом отрицание предшествует утверждению. Потому именно предшествует, что оно лучше. Поистине не-благо не лучше блага, откуда поэтому предшествует благо, и благ один только Бог, ибо нет ничего лучше блага. Благо же, поскольку оно оказывается отличным от не-блага, не есть точное имя Божие. Поэтому оно отрицается в отношении к Богу, как и все другие имена, ибо Бог не есть иное ни в отношении к благу, ни в отношении к не-благу, ни вообще в отношении к чему-нибудь именуемому. Вот почему обозначение «Неиное» более точно направляет к Богу, чем «благо».

XXIV. «Дух духов» и теория несложности. Заключение.

Аббат. Я вижу теперь самым ясным образом, почему учитель истины говорил, что только Бог благ*^[17]*. Но ты, Отец, прошу тебя, прибавь к этому еще одно: почему тот же учитель называет Бога *духом духов*, и мы перестанем затруднять тебя.

^[16] В машинописи 1920-х годов: блага. — Е. Т.-Г.].

^[17] Лк. 18: 19. — Е. Т.-Г.].

Николай. Он говорит, что Бог есть дух, потому, что Он, как бестелесный, не заключен в пространстве, наподобие тела. В самом деле, бестелесное существует прежде телесного, непространственное — прежде пространственного, несложное — прежде сложного. Ибо во всем сложном не усматривается ли только простое, или несложное? Ведь сложное говорит относительно себя о своем несложном принципе. Ведь если бы в сложном усматривалось сложное и в этом последнем сложном опять сложное, тогда следовало бы, что «одно» *более сложно, а «иное» — менее.* Наконец [все равно] пришли бы к несложному, так как слагаемое прежде сложного. Ничто ведь сложное не составляется из самого себя. Следовательно, *должно существовать несложное слагаемое, которое прежде части, прежде целого, прежде мира и прежде всего; и в нем все существует предварительно (anteroiriter) и несложно.* Поэтому в сложном усматривается только несложное. Так, ум прежде сложной линии созерцает несложную точку, потому что точка есть знак, линия же — обозначенное. Что же усматривается в обозначенном, как не знак, — раз знак есть знак обозначенного? Поэтому начало, середина и конец обозначенного есть знак, или [начало, середина и конец] линии есть точка, движения — покой, времени — мгновение и вообще делимого — неделимое. Я, однако, не усматриваю неделимое в делимом, как в качестве его части, потому что часть есть часть целого, но в делимом я вижу само неделимое *прежде* части и целого и вижу его не отличным от него. Ибо если бы я не видел его, я вообще ничего бы не видел. Следовательно, когда затем я вижу в нем иное, я вижу [здесь] только Неиное. Поэтому Бог есть *дух духов*, и Он прежде всяких духов созерцается через Неиное. С уничтожением этого не может пребывать ни дух, ни тело, ни вообще что-нибудь именуемое. Подобно тому, как холод может быть назван духом по причине своей невидимости и активности, которая ощущается в холодном или во льду, и с уничтожением его прекратит существование лед (потому что с исчезновением замораживающего и ледящего духа перестает быть и лед), подобно этому: с прекращением в сложном связующего духа прекращается сложное; с прекращением духа, образующего сущность (essentielle), перестает быть сущее; с прекращением же духа различающего и разделяющего или, чтобы выразиться точнее, духа неинакующего (non aliante) равным образом прекращается все, так как дух, который создает все во всем, дух, посредством которого каждое есть не иное, чем что оно есть, именуется мною Неиным. Он есть дух духов<,> поскольку всякий дух есть не что иное, как дух; и этот дух, поистине, постигается только в духе или в уме. Только этот дух разумной твари, называемый умом, может созерцать истину. В самой же истине он видит дух, который есть дух истины, который относительно всего истинным образом достигает, чтобы оно было тем, что оно есть. И как он видит его, так же и поклоняется ему, т. е. в духе и истине.

Аббат. Ты, Отец, привел меня к Духу, которого я созерцаю как Творца всего, как созерцал пророк, говоривший Творцу: «Пошли Духа Своего, и — сотворят<ся>»^[18]*. И как если бы желающий льду просил прислать духа, веюще-

[18] Каголическая молитва, читающаяся антифонно: Emitte spiritum tuum, et creabuntur. — О. Б.].

го ледящим дыханием, таким же образом [можно сказать] и далее и обо всем желаемом. [Ты достиг и того], что я вижу наш дух как образ того духа. Ведь дух тот, который от своей силы простирается на все, все исследует и творит понятия подобия всего; творит, говорю, ибо подобия вещи в понятиях он создает не из чего-нибудь иного, как и Дух, который есть Бог, не создает существа (quidditates) вещей из иного, но из Себя Самого или из Неиного. Поэтому, как Он не есть иное в отношении к чему-нибудь творимому, так и ум не отличен от мыслимого им. Я хорошо вижу также, что в одном уме, более отрешенном от тела, дух Творца совершеннее отражает и создает более точные понятия. Однако, если твоим намерением является не что иное, как увлечь нас вместе с собою и вести на путь созерцания Первого, которое есть все во всем, то, поскольку на этом пути один идет быстрее другого в смысле понимания, я поэтому в дальнейшем дам тебе больше покоя. Нас удовлетворяет твое руководство, которым ты стремишься направить нас к самому началу, определяющему себя самого и все, бывшему предметом искания всегда до сих пор и всегда достойному искания в дальнейшем. Будем в подлинном смысле держаться пути, который ты нам открыл посредством Неиного. И я благодарю тебя за всех вечно, и мы всегда будем благодарить до тех пор, пока не увидим в Сионе лицом к лицу Бога богов, вечно благословенного.

ПОЛОЖЕНИЕ

того же достопочтенного отца, господина Кардинала Николая о значении Неиного^{99*}[1]*

I. *Определение, которое определяет самого себя и все*, есть то, которое ищется всяким умом.

II. Усматривающий наибольшую истину в том, что определение есть не что иное, как определение, усматривает также, что это «*Неиное*» *определения есть [само] определение*.

III. Кто видит, что Неиное есть не что иное, как Неиное, видит также, что *Неиное определения есть само определение*.

IV. Кто видит, что Неиное определяет себя и определение, все определяющее, тот видит, что Неиное *не есть нечто иное* в отношении ко всему определению и ко всему <, > получившему определение.

V. Кто видит, что Неиным определяется принцип, — ибо принцип есть не что иное, как принцип, — тот видит, что Неиное есть *принцип принципа*; он видит также, что оно есть середина середины, и конец конца, и имя имени, и сущее сущего, и не-сущее не-сущего. И это имеет значение относительно всего и каждого, что может быть только высказано или помыслено.

VI. Кто видит, <к>аким образом из того, что Неиное определяет самого себя, само Неиное есть Неиное Неиного, и каким образом из того, что оно определяет все и каждое, оно есть все во всем и каждое в каждом, тот, конечно, видит, что это Неиное есть *иное в отношении к самому иному*<, > и видит, что *Неиное не противоплагается иному*. Это — тайна, которой нет подобной.

VII. Кто видит, каким образом с удалением Неиного не остается ни иное, ни ничто (поскольку Неиное есть ничто самого «ничто»), тот, конечно, видит, что *Неиное есть все во всем и ничто в «ничто»*.

VIII. Невозможно, чтобы нечто могло войти в человеческое мышление без этого Неиного, так как оно есть мышление мышлений. И хотя Неиное не отлично от мышления, мыслящего о себе самом, оно не есть, однако, само это мышление, поскольку мышление не есть просто Неиное, но не иное [что] *как мышление*. И само Неиное не иначе обстоит во всем, что может быть высказано.

[1 В машинописи ошибочно: 90. — Е. Т.-Г.].

IX. То, что ум видит, он не видит без Неиного. Именно, он не видел бы иного, если бы Неиное не было бы иным этого иного. Также он не видел бы и сущего, если бы Неиное не было бы сущим самого сущего. И так — о всем, что может быть высказано. Поэтому ум видит все иное *через иное, которое есть Неиное*, как если бы оно было также всем иным. В самом деле, он видит иную истину через истину, которая есть Неиное; и — иной разум через разум, который есть Неиное. Следовательно, всякое иное он видит предварительно (prioriter) как Неиное. Подобным образом он видит, что все, и имя, и существо (quidditas), и иное имеет то, что имеет, от Неиного.

X. Кто видит, что конечное есть не что иное, как конечное, и бесконечное не что иное, как бесконечное, и равным образом о видимом и невидимом, исчислимом и неисчислимом, измеримом и неизмеримом, постигаемом в понятии и непостижимым в понятии, вообразимом и невообразимом, мыслимом и немислимом и прочее тому подобное, тот видит, что Бог, обозначенный при помощи Неиного, не может получить конец ни в смысле конечного, ни в смысле бесконечного, ни быть измерим ни мерою измеримой, ни неизмеримую, ни быть исчислимым ни числом исчислимым, ни неисчислимым, в этих же смыслах не вообразим, не мыслим, не именуем ни именем именуемым, ни именем неименуемым, хотя Он и не есть иное ни в отношении всего этого и иного, что может быть высказано, ни в Нем самом.

XI. Кто видит, каким образом Неиное определением себя определяет все, тот видит, каким образом оно есть *адекватнейшая мера всего*, большая — большего и меньшая — меньшего, равная — равного, прекрасная — прекрасного, истинная — истинного и живая мера — живого. И так обо всем.

XII. Кто видит, каким образом Неиное есть определение и предмет определения и себя и всего, тот во всем, что он видит, видит *только определяющее себя самого Неиное*. В самом деле, что он видит в ином, как не Неиное, себя самого определяющее? Что иное [видит] он в небе, как не Неиное, себя самого определяющее? И так во всем. Следовательно, творение есть обнаружение самого Творца, Который определяет Себя<,> или света, возвещающего самого себя, который есть Бог, как бы раскрытие ума, себя определяющего, каковое для предстоящих происходит путем живой речи, а для удаленных через вестника или писание. В этих обнаружениях ума нет ничего иного, кроме ума, который себя определяет, яснейше и живо раскрывая себя перед слушающими при помощи собственной речи, перед удаленными — при помощи посланной речи, удаленнейшим — при помощи написанной. Таким образом, Неиное ума обнаруживает себя в первых творениях, конечно, яснее, в других же — сокровеннее.

XIII. Кто видит, каким образом Неиное, которое является Неиным самого Неиного, сияет в вечном, где оно есть вечность вечной вечности, и в истинном, где оно есть истина истины, и в благом, где оно есть благо благой благодати, и так — в остальном, тот *во всем видит отражение Бога, триедино Себя определяющего*. Ибо триединое Неиное в едином есть единство единого единства, в сущем — сущность сущей сущности, и в величине — величина величайшей величины, и в количестве — количество количественного количества, и т. д.

XIV. Кто в ином видит Неиное как иное, тот видит, что в *утверждении утверждается отрицание*. И кто видит Бога прежде утверждения и отрицания, тот видит, что в создаваемых нами о Нем утверждениях Бог не есть отрицательное [утверждение], которое утверждается, но есть *утверждение утверждения*.

XV. Кто видит в ином Неиное как иное, тот в горячем видит негорячее как горячее, в холодном — нехолодное как холодное, в оформленном — неоформленное как оформленное, в сделанном — несделанное как сделанное, в делимом — неделимое как деление, в сложном — несложное как сложное, и вообще в утвердительном — неутвердительное как утвержденное, и он видит, что отрицательное [суждение] есть такой принцип утверждения, что с уничтожением его уничтожается и утверждение. Следовательно, *отрицания направляют взор ума на «что» (quid), утверждения же — на «такое-то что» (tale quid)*.

XVI. Кто видит, каким образом отрицания, которые направляют взор ума на существо (quidditatem) перее утверждений, тот видит, что всякое имя означает «такое-то что». Ведь тело не означает существа, которое было бы бестелесно, но означает «такое-то», т. е. телесное (как земля — земляное, солнце — солнечное [существо] и так обо всем). Следовательно, все имена получают свое обозначительное налагание от некоего чувственного знака, причем эти знаки следуют за существом (quidditatem) вещи. Следовательно, они обозначают не само [существо], но *такое-то*. Ум же, созерцая прежде всего (anterioriter) его само, отрицает, что слово есть собственный признак видимого существа.

XVII. Ум видит, каким образом Неиное есть акт самого акта и максимум самого максимума и минимум самого минимума. Он потому видит, что *чистый акт*, который не может быть чище, никогда не был в потенции, ибо [иначе] он стал бы актом через еще более чистый акт. Поэтому [ум] видит, что все, могущее быть иным, всегда может быть иным, и поэтому в воспринимающем больше или меньше оно никогда не достигнет наибольшего акта, больше которого не может быть. И то, что может быть иным, всегда [фактически] и может быть иным, поскольку никогда не достигает оно самого Неиного.

XVIII. Кто видит, каким образом Неиное, которое есть иное самого иного, не есть само иное, тот видит иное самого иного, которое есть иное иных. Так, равный видит равное, которое есть равное равных, и благо самого блага, которое есть благо благ. И так обо всем. Он, конечно, видит, каким образом Неиное, которое есть иное самого иного, не есть предмет участия самого иного, поскольку оно не есть иное в отношении к последнему, но в нем оно есть оно само. Однако, иное есть предмет участия для иного. Так — о равном, благом и пр. Благо, следовательно, в отношении к которому Неиное не есть иное, есть предмет участия для всех благих и в разных по-разному. Поэтому никогда не будет двух одинаково благих или одинаково равных, которые не могли бы быть более хорошими или более равными. И так же о всем подобном. Следовательно, надлежит, чтобы *все иное было иным в отношении к иному*, так как только Неиное не является иным в отношении к чему-нибудь иному.

XIX. Кто видит, что Бог не есть иное ни в отношении всего мыслящего, ни в отношении всего того, что мыслится, тот видит, что Бог дарует интеллекту то, что он есть не что иное, как интеллект мыслящий (*intelligens*)<,> и мыслимому — то, что оно есть не что иное, как мыслимое интеллектом, так что мыслящий интеллект не есть иное в отношении помысленного. Следовательно, Неиное более ясным образом, чем в чувствах, отражается в интеллекте, который не есть иное в отношении помысленного, подобно тому, как и знание не есть иное в отношении знаемого. Ведь зрение не так ясно есть не иное в отношении видимого, и слух — в отношении слышимого. Интеллигенции (*intelligentiae*) же, в которых более ясным образом отражается Неиное, быстрее и яснее постигают мыслимое, в отношении которого они иные в меньшей степени. Ибо это и значит мыслить, т. е. делать мыслимое не иным в отношении себя, подобно тому, как и свет, чем он интенсивнее<,> тем и быстрее делает освещаемое не иным в отношении себя. Неиное же, оказывается, во всем отражается, когда становится ясным, что все во всем стремится определить себя. Как тепло стремится сделать все таковым, чтобы оно было не иным в отношении него и определяло себя во всем, так и интеллект, — чтобы все стало интеллектом и чтобы он определил себя во всем. Так же точно и о воображении, и о прочем.

XX. Когда ум размышляет над тем, что не-теплое нагревается и холодное нагревается, тогда интеллектом он прикасается не-теплого и чувством — холодного, и видит, что это не одно и то же, когда прикасается к этому при помощи различных способностей. И, размышляя над тем, что не-холодное усматривается умом, как и не-теплое, и что не-тепло может нагреваться и не-холодное — холодеть, и что холодное может нагреваться, а тепло холодеть, тогда видит он, каким образом не-тепло и не-холодное является тождественным, и — называется не-теплым, поскольку, хотя оно и не является актуально теплым, однако *может* нагреваться<,> и таким же образом оно называется не-холодным, поскольку хотя оно и не является актуально — холодным, оно *может*, однако, холодеть. Поэтому, как актуально существует теплое, до тех пор остается в потенции холодное; и пока актуально существует холодное, остается в потенции теплое. Потенция же перестает быть только тогда, когда она является актуально, так как акт есть конец и свершение потенции; иначе напрасно существовала бы потенция. Поэтому потенции и не было бы, так как ничто не бывает напрасно. Но так как потенция не приводит себя к акту, — потому что она сопротивляется этому, — то необходим двигатель, который бы приводил потенцию к акту. Таким образом, ум видит природу, природное движение и природу, отражающую в себе самой Неиное природы.

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «О НЕИНОМ»

[Вычеркнуто из рукописи: ¹⁾ Для удобства изучения трактата переводчик снабжает каждую главу особым заголовком, дающим краткое и, по возможности, точнейшее ее резюме. Что же касается всего тетралога, то его можно разбить на две части, считая последнюю (XXIV) главу заключением. А именно, главы I—XIII дают собственное учение Николая Кузанского, главы же XIV—XXIII есть, главным образом, соответствующая интерпретация различных древних философов. Что касается *первой* части, то здесь мы находим учение об «определении, которое определяет себя самого и всё» (что и есть неинное) (I—II), хотя действие его и видим, главным образом, на инобытии (III), и потому выше всякого утверждения и отрицания (IV). Будучи, как определение самого себя, троичным в себе, оно преимущественно созерцается в инобытии, которому оно дает бытие (V). Само оно — выше и бытия, и единого, и сущего, и благого (IV), определяя собою все эти категории, включая количество (VIII), красоту и порядок (IX). Содержа же в себе всякое инобытие «антериорно» (VI), оно есть форма форм (X, XII, XIII) и актуальная мощь для бытия (VII, IX). Во *второй* части привлекаются учения Дионисия Ареопагита (XIV—XVII), Аристотеля (XVIII—XIX), Прокла (XX), Платона (XXI), прочих философов и Моисея (XXII—XXIII). — *Е. Т.-Г.*]

¹⁾ Трактат Николая Кузанского «De non aliud», «О неинном» (или, как можно было бы перевести не столь буквально, но все же очень точно, «Об отрицании отрицания»), не входит в собрание сочинений философа, последнее издание которого появилось в 1565 г. Он был впервые найден только во второй половине XIX в. и вышел в свет в качестве приложения к книге Joh. Uebinger, Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. Münst(er) und Paderb(orn), 1888. О времени написания трактата можно судить на основании данных другого трактата «De venatione sapientiae» («Об охоте за истиной»), в прологе которого автор указывает, что ему, автору, уже исполнился 61 год, а в 14 гл<аве> которого он указывает на трактат «О неинном», написанный им в «прошлом году». Имея в виду год рождения Николая Кузанского (1401), необходимо заключить, что «О неинном» написан в 1461 г. А так как Николай Кузанский родился в августе и в трактате «О неинном» (VII гл.) он указывает на морозы в Риме (где он в это время был), то наиболее вероятное время написания трактата — осень 1461 г. и зима 1461—1462 г. Таким образом, будучи написан за

два года до смерти философа, он является одним из самых зрелых продуктов его философствования. Что касается его языка, то он написан сравнительно приличной латынью, хотя шероховатость и варваризм отдельных мест, а главное, необычайная глубина и тонкость мысли всего трактата делает его местами все же неудобочитаемым, предъявляя переводчику часто непосильные требования. Так как не существует ни одного перевода этого трактата ни на один язык и не существует ни одного исследования о нем, то для переводчика кое-где неясность так и осталась непреодоленной. Изучение прочих аналогичных текстов из* [в машинописи ошибочно: у — Е. Т.-Г.] Николая Кузанского и исследование его философии в целом, несомненно, помогут нам в дальнейшем дать себе окончательно ясный отчет в этом произведении. Для облегчения понимания Николая Кузанского переводчиком введены курсивы, красные строки и формулировки основных мыслей каждой отдельной главы (в виде заголовков).

²⁾ Здесь мы находим очень ценное указание самого же Николая Кузанского относительно своих философских источников. Это, прежде всего, очень зрелый неоплатонизм, т. е. Прокл (405—480) с его двумя основными сочинениями (Комментарий на Платоновского «Парменида» и «Богословие Платона») и Аристотель, который с самого начала привлекался неоплатониками в синтезе с Платоном. Если от последнего перешла сюда диалектика идей, то от Аристотеля перешли такие основные пункты, как учение об Уме и его самомышлении, учение об энергии и потенции (что приобрело здесь форму учения об эманациях), учение о форме («эйдосе») и прочее. Далее — Дионисий Ареопагит, т. е. специально средневековая (в частности, именно византийская) модификация неоплатонизма, в которой уничтожен античный пантеизм и выдвинута на первый план интуиция абсолютно-личностная.

³⁾ По-видимому, Николай Кузанский имеет в виду выражение в «Myst<ica> theol<ogia>» с. V, 1048a Migne: «...ни сыновство, ни отцовство, ни что-нибудь другое (τι)», что по-латыни как раз и можно было бы перевести — «neque aliud quid». Хотя самое выражение это и не имеет у Дионисия Ареопагита никакого технического смысла (Николай Кузанский сам на этом не настаивает: «Не кажется будто он провозглашает в этом случае нечто важное»), все же общая связь Николая Кузанского с Ареопагитиками — факт совершенно несомненный, хотя у него и превалируют логические интересы над мистической мифологией Ареопагитик.

⁴⁾ Необходимо обращать внимание на постоянное употребление у Николая Кузанского терминов *prioriter*, *anterioriter*, *antecedenter* и прочих, колоссально важных в историко-философском смысле как туманное предвестие Кантовского учения об априоризме и всего немецкого идеализма.

⁵⁾ Все это рассуждение о свете основано на Plat. R<es> P<ublica>, историко-философское значение какового текста — огромно как для всего неоплатонизма, так и для всей средневековой философии. Аналогия со светом казалась тогда наиболее убедительной. И действительно, трудно подобрать какую-нибудь более подходящую аналогию. Свет для наивного сознания воспринимается именно как *условие* бытия и познания, безусловно предшествующее и тому и другому.

⁶*[¹]* Имеется в виду, главным образом, конечно, «De docta ignor<antia>», хотя этого принципа касается почти каждое сочинение Николая Кузанского, например «De genesi», pp. 127—130.

⁷ Имеется в виду 20-ая глава Платоновского «Парменида», а у Дионисия Ареопагита, минуя массу прочих текстов, можно привести «О божественных именах», гл. XIII.

⁸ В этой главе — чрезвычайно важный тезис о совпадении утверждения и отрицания в тождестве, превышающем и самое утверждение и самое отрицание. Для понимания требуется владение основами диалектического метода.

⁹ Все это начало VI гл<авы> написано таким языком, что надо быть прямо виртуозом, чтобы разобраться в этом тексте. Вся эта глава настолько трудна для перевода и понимания, что почти невозможно ручаться за точность того и другого.

¹⁰ Точнее — о «чтойности».

¹¹ Повторение одних и тех же слов, хотя и мало благозвучных по-русски, является зато точным воспроизведением подлинника.

¹² Hylē — латинская транскрипция греческого слова [ύλη]<, > что означает «материя».

¹³ Вариации на темы Платоновского «Тимея» о первообразе.

¹⁴ Это один из основных аргументов Аристотеля против Платона (Metaph. I 9 и XIII 5).

¹⁵ Ев<ангелие от> Иоанн<а> I 5.

¹⁶ Весьма полезный терминологический педантизм: substata specifica, specificata, specificabilis.

¹⁷ Буквальный перевод* [²]*

¹⁸ Dion. F. Coel. hier. I 3,121c. То, что Николай Кузанский называет тут переводом из Дионисия Ареопагита, настолько далеко от буквального греческого текста, что, можно сказать, передаются тут только общие мысли. Это очень свободное изложение, а не перевод. Поэтому, хотя я и отмечаю страницы греческого текста Дионисия Ареопагита как более соответствующие «цитатам» Николая Кузанского, все же кавычек при них не ставлю.

¹⁹ II 1, 137b.

²⁰ II 3, 141a.

[¹ Вычеркнуто из рукописи: ⁶ Без уяснения этой IV главы невозможно понять основное учение Николая Кузанского. Смысл ее сводится к тому, что некое выше всякого *утверждения и отрицания*. Понять это можно как некую вульгарную мистику, и — тогда Николай Кузанский окажется закрытым для правильного историко-филологического понимания. Но у Николая Кузанского это — чистейшая диалектика. Чтобы разобраться в этом учении, необходим<о> яс<но> отдават<ь> себе отчет о законах диалектики, которые называются законами «единства противоположностей» и «отрицания отрицания». — Е. Т.-Г.]

[² Пропуск текста, должен быть перевод начала предложения: Hoc igitur specificum principium specificat carbunculi possibilitatem essendi specificabilem ipsique possibilitati esse tribuit actuale. — Е. Т.-Г.]

- 21) IV 3, 177c.
 22) IV 3, 180c.
 23) XIII 2, 373b.
 24) Coel. hier. I 2, 373b.
 25) Coel. hier. I 2, 373c.
 26) Nom. div. I 1, 588b.
 27) <Nom. div.> I 3, 589c.
 28) <Nom. div.> I 4, 589d.
 29) <Nom. div.> I 4, 592d.
 30) <Nom. div.> I 4, 593a.
 31) Ephes. I 21.
 32) Nom. div. I 7, 596c.
 33) <Nom. div.> II 4, 641a.
 34) X, 673b, Pachym. Paraphr. Nom. div. II 10.
 35) Ibid. 673c.
 36) XI, 675d.
 37) <Nom. div.> III 1, 679b.
 38) В III 9 подобных слов невозможно найти. Скорее это — VII, 866c. Подобное расхождение будет и в последующих цитатах.
 39) VII 1, 866c
 40) 868a.
 41) 2, 870c.
 42) 3, 872a.
 43) VIII 3, 872a.
 44) 2, 889d.
 45) 3, 892b.
 46) 5, 893a.
 47) 6, 893c.
 48) I 2, 909c.
 49) Ibid.
 50) IX 3, 912a.
 51) IX 3, 912b.
 52) IX 4, 912c.
 53) IX 5, 912d.
 54) IX 6, 913c.
 55) IX, 7, 916a.
 56) X, 1, 936d.
 57) X 1, 937a.
 58) X 1, 693b.
 59) 4, 697b.
 60) 4 4, 697c.
 61) 4, 697c.

- 62) 697d—699c.
 63) 5, 699d.
 64) IV 6, 701a.
 65) IV 7, 701c.
 66) IV 7, 701d.
 67) 7, 703b.
 68) 7, 703b.
 69) 35, 735b.
 70) V 4, 817d.
 71) V 5, 820a.
 72) 5, 820a.
 73) 820a.
 74) 820b.
 75) 820c.
 76) V 6, 820c.
 77) IX 8, 916b.
 78) XI 6, 954c.
 79) XIII 1, 977b.
 80) XIII 2, 977d.
 81) 980a.
 82) XIII 3, 980b.
 83) 979b.
 84) Ibid.
 85) XIII 3, 980c.
 86) Ibid.
 87) 980cd.
 88) Ibid.
 89) Myst. teol. V, 1048a.
 90) Ibid.
 91) Epist. I, 1065a.

92) Давид Динантский (XII—XIII вв.) занимает вместе с Амальрихом Шартрским весьма оригинальную позицию в средневековой католической философии, приближая последнюю к пантеизму, как это видно и из текста Николая Кузанского. Это — попытка ввести*^[3]* неоплатонизм в его полуантичном, Эригеновском виде. Николай Кузанский отвергает учение Давида на основании своего учения о неинном как о сверх-субстанциальном принципе. Однако следует заметить, что последний отнюдь не помешал язычнику Плотину и всем неоплатоникам быть вне христианства и оставаться чистейшими пантеистами.

⁹³⁾ Имеется в виду первая глава III кн<иги> «Метафизики» Аристотеля.

⁹⁴⁾ В «Богословии Платона» Прокла единому посвящена вся вторая книга.

[³ В машинописи: внести — Е. Т.-Г.].

⁹⁵⁾ В массе мест «Комментария к Пармениду» и «Богословия Платона».

⁹⁶⁾ [Речь идет о послании апостола Павла; в машинописи пропуск текста; в рукописи: <ad> Rom<anus>. Вероятно: Рим 1:4 («и открылся Сыном Божиим в силе») или Рим 1:17 («В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет») — *Е. Т.-Г.*].

⁹⁷⁾ *[4]*

⁹⁸⁾ Plat. Epist. II 312 e.

⁹⁹⁾ Эти тезисы, написанные тяжелым и неуклюжим языком (ср. постоянные повторения: «кто видит», «тот видит»), являются, однако, очень ценным материалом для формулировки основных идей философии неиного. Последовательность мысли в этих тезисах, кажется, такая.

А. Всякий ум ищет того, что есть определение себя и всего иного (I). Это — неинное (II), которое, однако, не противопоставляется ничему иному (III), так что оно — и иное и не иное в отношении всего иного (VI), т. е. оно — всё во всем и ничто в «ничто» (VII), являясь принципом самого принципа (V) и мышлением самого мышления (VIII).

В. Это, однако, значит, что неинное *само в себе*^[5]* неохватываемо никаким умом и никаким именем или мерой, поскольку всякий такой охват сделал бы неинное чем-то отдельным, т. е. иным (X); и познается он, следовательно, только на ином, которое мы только и можем мыслить как неинное (IX) и которое, стало быть, неинным только и может измеряться*^[6]* (XI); в ином только и есть определяющее*^[7]* себя неинное (XII—XIII).

С. Это положение дела можно зафиксировать и чисто диалектически. А именно, неинное, рассматриваемое само *в себе*, не есть ни утверждение, ни отрицание, но выше того и другого (оно — утверждение самого утверждения); рассматриваемое же *на ином*, оно есть утверждаемое отрицание (XIV), потому что само оно тут оказывается чистым, идеальным «что» (которое есть отрицание всего реального), а утверждение его в ином доставляет ему все реальные свойства или делает его «таким-то вот»*^[8]* (XV), так что наши реальные наименования и «утверждения» вещей захватывают вещи со всеми их случайными признаками, наш же чистый ум захватывает только сущности вещей, и потому он «отрицателен» (XVI). Но эта отрицательность актуальна, ибо иное потому и есть иное, что оно всегда — разное, в то время как неинное совершенно лишено всякой инаковости (XVIII); другими словами, неинное есть чистый акт, иное же — всегда только потенция (XVII).

[⁴ Пропуск текста. Из *Писем* припоминается только следующее: «...человек, если он подлинно философ, достойный этого имени и одаренный от бога, услышав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить» (Epist. VII 340c). — *Примеч. Ю. А. Шичалина*].

[⁵ В машинописи: в самом себе — *Е. Т.-Г.*].

[⁶ В машинописи: изменяться — *Е. Т.-Г.*].

[⁷ В машинописи: определявшее — *Е. Т.-Г.*].

[⁸ В машинописи: «такими-то вот» — *Е. Т.-Г.*].

Актуальность эта заключается в том, что всё стремится определить самого себя, почему в интеллекте, например, неиное выражено яснее, чем в чувственном опыте, поскольку здесь определяемое и определяющее вполне тождественны (XIX). Результатом же этой актуальности неиного является то, что в чувственном опыте мы должны различать 1) потенциальный природный хаос бесчисленных качеств и свойств; 2) то или иное упорядочивающее его движение и 3) актуально осмысливающее всякую вещь и свойство твердое и определенное неиное, которое в данном случае есть неиное природы (XX).

Тезисы эти требуют внимательнейшей проработки.

II IDIOTA DE MENTE

Capitula libri idiotae de mente

Capitulum primum: Quomodo philosophus ad idiotam, ut proficeret de mentis natura, accessit; quomodo mens sit per se mens, ex officio anima, et dicta sit a mensurando. [48]

Capitulum secundum: Quomodo est vocabulum naturale et aliud impositum secundum illud citra praecisionem; et quomodo est principium simplex, quod est ars artium; et quomodo complicatur ars aeterna philosophorum.

Capitulum tertium: Quomodo intelligantur et concordentur philosophi; et de nomine dei et praecisione; ac quomodo uno praeciso nomine cognito omnia cognoscuntur; et de sufficientia scibilium; et quomodo differunt conceptus dei et noster.

Capitulum quartum: Quomodo mens nostra non est explicatio, sed imago complicationis aeternae, sed quae post mentem sunt, non sunt imago; et quomodo est sine notionibus habens tamen iudicium concreatum; et cur est corpus sibi necessarium.

Capitulum quintum: Quomodo mens est viva substantia et in corpore creata et de modo quomodo; et an ratio sit in brutis; et quomodo mens viva descriptio aeternae sapientiae. [49]

Capitulum sextum: Quomodo symbolice loquendo sapientes numerum rerum exemplar dixerunt et de mirabili natura eius; et quomodo est a mente et essentialium incorruptibilitate; et quomodo mens est harmonia, numerus se movens, compositio ex eodem et diverso.

Capitulum septimum: Quomodo mens a se exserit rerum formas via assimilationis et possibilitatem absolutam seu materiam attingit.

Capitulum octavum: Quomodo an idem sit menti concipere, intelligere, notiones et assimilationes facere; et quomodo fiant sensationes secundum physicos.

Capitulum nonum: Quomodo mens omnia mensurat faciendo punctum, lineam et superficiem; et quomodo est punctus unus et complicatio ac perfectio lineae; et de natura complicationis; et quomodo facit adaequatas mensuras variarum rerum; et unde stimuletur ad faciendum.

Capitulum decimum: Quomodo comprehensio veritatis est in multitudine et magnitudine. [50]

Capitulum undecimum: Quomodo omnia in deo sunt in trinitate, similiter et in mente nostra; et quomodo mens nostra est ex comprehendendi modis composita.

Capitulum duodecesimum: Quomodo non sit unus intellectus in omnibus hominibus; et quomodo numerus separatarum mentium per nos innumerabilis est deo cognitus.

Capitulum tredecimum: Quomodo id, quod Plato dicebat animam mundi et Aristoteles naturam, sit deus, qui operatur omnia in omnibus; et quomodo mentem creet in nobis.

Capitulum quartum decimum: Quomodo mens de galaxia dicitur descendere per planetas ad corpus et reverti; et de notionibus spirituum separatorum indelebilibus et nostris delebilibus.

Capitulum quintum decimum: Quomodo mens nostra sit immortalis et incorruptibilis.

Capitulum I

[51] *Quomodo philosophus ad idiotam, ut proficeret de mentis natura, accessit; quomodo mens sit per se mens ex officio anima, et dicta sit a mensurando.*

Multis ob iubilaeum Romam mira devotione accurrentibus auditum est philosophum omnium, qui nunc vitam agunt, praecipuum in ponte reperiri, transeuntes admirari. Quem orator quidam sciendi avidissimus sollicitate quaerens ac ex faciei pallore, toga talari et ceteris cogitabundi viri gravitatem praesignantibus cognoscens blande salutans inquit, quae eum causa eo loci fixum teneat.

PHILOSOPHUS: Admiratio, inquit.

ORATOR: Admiratio stimulus videtur esse omnium quamcumque rem scire quaerentium. Hinc opinor, cum praecipuus habearis inter doctos, maximam eam esse admirationem, quae te adeo sollicitum teneat.

PHILOSOPHUS: Bene ais, amice. Nam cum ex universis paene climatibus magna cum pressura innumerabiles populos transire conspiciam, admiror omnium fidem unam in tanta corporum diversitate. Cum enim nullus alteri similis esse possit, una tamen omnium fides est, quae eos tanta devotione de finibus orbis advexit.

[52] ORATOR: Certe dei donum esse necesse est idiotas clarius fide attingere quam philosophos ratione. Nam tu nosti, quanta inquisitione opus habet mentis immortalitatem ratione pertractans, quam tamen nemo ex his omnibus sola fide pro indubitata non habet, cum omnium cura et labor ad hoc tendat, ut animae post mortem nullo peccato obtenebratae in lucidam atque desideratissimam vitam rapiantur.

PHILOSOPHUS: Magnam rem et veram narras, amice. Ego enim omni tempore mundum peragrando sapientes adii, ut de mentis immortalitate certior fierem, cum apud Delphos praecepta sit cognitio, ut ipsa se mens cognoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat; sed hactenus nondum quaesitum adeo perfecte ac lucida ratione attingi quemadmodum hic ignorans populus fide.

[53] ORATOR: Si fas est, dicito: Quid te impulit Romam advenire, qui Peripateticus videris? An putas aliquem, a quo proficias, reperire?

PHILOSOPHUS: Audiveram ex templo Menti per T. Attilium Crassum in Capitolio dedicato multas sapientum de mente scripturas hoc loco reperiri. Adveni fortassis frustra, nisi tu, qui mihi bonus civis et sciens videris, auxilium praestes.

ORATOR: Templum Menti dedicasse Crassum illum certum est. Sed an de mente in eo templo libri et qui fuerint, nemo post tot Romanas clades scire poterit. Verum ne doleas frustra advenisse, hominem idiotam meo iudicio admirandum, de qua re volueris, audies.

PHILOSOPHUS: Oro quantocius hoc fieri.

ORATOR: Sequere.

Et cum prope templum Aeternitatis in subterraneum quendam locellum descenderent, idiotam ex ligno coclear experimentem alloquitur.

ORATOR: Erubeo, idiota, inquit, te per hunc maximum philosophum his rusticis operibus implicatum reperiri; non putabit a te se theorias aliquas auditorum.

IDIOTA: Ego in his exercitiis libenter versor, quae et mentem et corpus indesinenter pascunt. Credo, si hic, quem adducis, philosophus est, non me spernet, quia arti cocleariae operam do.

PHILOSOPHUS: Optime ais. Nam et Plato intercise pinxisse legitur, quod nequam fecisse creditur, nisi quia speculationi non adversabatur.

ORATOR: Ob hoc fortassis erant Platoni de arte pingendi familiaria exempla, per quae res grandes faciles reddidit.

IDIOTA: Immo in hac mea arte id, quod volo, symbolice inquiri et mentem depasco, commuto coclearia et corpus reficio; ita quidem omnia mihi necessaria, quantum sufficit, attingo. [55]

PHILOSOPHUS: Est mea consuetudo, cum hominem fama sapientem accedo, de his, quae me angunt, in primis sollicitum esse et scripturas in medium conferre et inquirere earundem intellectum. Sed cum tu sis idiota, ignoro, quomodo te ad dicendum excitem, ut, quam habeas de mente intelligentiam, experiar.

IDIOTA: Arbitror neminem facilius me cogi posse, ut dicat quae sentit. Nam cum me ignorantem fatear idiotam, nihil respondere pertimesco. Litterati philosophi ac famam scientiae habentes merito cadere formidantes gravius deliberant. Tu igitur, quid a me velis, plane si dixeris, nude recipies.

PHILOSOPHUS: Paucis exprimere nequeo. Si placet, consedentes passim loquamur. [56]

IDIOTA: Placet, inquam.

Et positus in trigono scabellis ipsisque tribus ex ordine locatis ORATOR aiebat:

Vides, philosophe, viri huius simplicitatem, qui nihil horum in usu habet, quae ad recipiendum tanti pondens virum decentia petit. Fac in his experimentum, quae magis, ut aiebas, te angunt. Nihil enim de his, quae sciverit, te latebit. Experiens, puto, te non vacue adductum.

PHILOSOPHUS: Adhuc omnia placent. Ad rem descendam. Tu interim taciturnus sis quaeso, nec te prolixior turbet collocutio.

ORATOR: Experieris me continuationis sollicitatorem potius quam fastidientem.

PHILOSOPHUS: Dic igitur, idiota ita tu tibi nomen esse ais —, si quam de mente habes coniecturam. [57]

IDIOTA: Puto neminem esse aut fuisse hominem perfectum, qui non de mente aliqualem saltem fecerit conceptum. Habeo quidem et ego: mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio.

PHILOSOPHUS: Putasne aliud mentem, aliud animam?

IDIOTA: Puto certe. Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sunt infiniti imago, cum non sint maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo.

PHILOSOPHUS: Concedis igitur eandem esse mentem et hominis animam: mentem per se, animam ex officio?

IDIOTA: Concedo, uti una est vis sensitiva et visiva oculi in animali.

Capitulum II

[58] *Quomodo est vocabulum naturale et aliud impositum secundum illud
citra praecisionem; et quomodo est principium simplex, quod est ars artium;
et quomodo complicatur ars aeterna philosophorum.*

PHILOSOPHUS: Aiebas mentem a mensurando dici. Hanc partem neminem legi tenuisse inter varias verbi derivationes. Primum oro, ut causam dicti aperias.

IDIOTA: Si de vi vocabuli diligentius scrutandum est, arbitror vim illam, quae in nobis est, omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello, nequaquam proprie nominari. Quemadmodum enim ratio humana quiditatem operum dei non attingit, sic nec vocabulum. Sunt enim vocabula motu rationis imposita. Nominamus enim unam rem vocabulo uno et per certam rationem et eandem alio per aliam, et una lingua habet priora, alia magis barbara et remotiora vocabula. Ita video, quod, cum proprietates vocabulorum recipiat magis et minus, vocabulum praecisum ignorari.

[59] PHILOSOPHUS: Ad alta properas, idiota! Nam secundum illa, quae dicere videris, ob hoc vocabula sunt minus propria, quia ad placitum opinans instituta, prout cuique impo-
nenti ex rationis motu occurrebat.

IDIOTA: Volo, ut me profundius intelligas. Nam etsi fatear omne vocabulum eo ipso unitum, quo forma materiae advenit, et verum sit formam adducere vocabulum, ut sic vocabula sint non ex impositione, sed ab aeterno, et impositio sit libera, tamen non arbitror aliud quam congruum nomen imponi, licet illud non sit praecisum.

PHILOSOPHUS: Fac te quaeso planiorem, ut quod velis capiam.

IDIOTA: Perlibenter. Et nunc me ad hanc artem cocleariam converto. Et primum volo scias me absque haesitatione asserere omnes humanas artes imagines quasdam esse infinitae et divinae artis. Nescio si tibi id ipsum videatur.

[60] PHILOSOPHUS: Tu alta exigis, neque fas est ad illa passim respondere.

IDIOTA: Miror, si umquam philosophum legeris, qui hoc ignoraverit cum de se pateat. Manifestum est enim nullam humanam artem perfectionis praecisionem attigisse omnemque finitam esse et terminatam. Terminatur enim ars una in suis terminis, alia in aliis suis, et quaelibet est alia ab aliis, et nulla omnes complicat.

PHILOSOPHUS: Quid ex hoc inferes?

IDIOTA: Artem omnem humanam finitam.

PHILOSOPHUS: Quis haesitat?

IDIOTA: Impossibile est autem plura esse infinita realiter distincta.

PHILOSOPHUS: Et hoc ipsum fateor, quoniam alterum foret in altero finitum.

IDIOTA: Si igitur hoc sic est, nonne solum absolutum principium est infinitum, quia ante principium non est principium, ut de se patet, ne principium sit principiatum? Hinc aeternitas est ipsa sola infinitas seu principium absolutum. [61]

PHILOSOPHUS: Admitto.

IDIOTA: Est igitur sola et unica absoluta aeternitas ipsa infinitas, quae est sine principio. Quare omne finitum principiatum ab infinito principio.

PHILOSOPHUS: Negare nequeo.

IDIOTA: Omnis ergo ars finita ab arte infinita. Sicque necesse erit infinitam artem omnium artium exemplar esse, principium, medium, finem, metrum, mensuram, veritatem, praecisionem et perfectionem.

PHILOSOPHUS: Prosequere ad quae properas, quia nemo his dissentire potest. [62]

IDIOTA: Applicabo igitur ex hac coclearia arte symbolica paradigmata, ut sensibilia fiant quae dixerō.

PHILOSOPHUS: Rogo sic agas. Video enim te viam tenere ad ea, ad quae anhelō.

IDIOTA sumpto cocleari ad manum aiebat:

Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar.

Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis coclearia et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior.

PHILOSOPHUS: Placet id ipsum.

IDIOTA: Esto igitur, quod artem explicare et formam coclearitatis, per quam coclear constituitur, sensibilem facere velim. Quae cum in sua natura nullo sensu sit attingibilis, quia nec alba nec nigra aut alterius coloris vel vocis vel odoris vel gustus vel tactus, conabor tamen eam modo, quo fieri potest, sensibilem facere. Unde materiam, puta lignum, per instrumentorum meorum, quae applico, varium motum dolo et cavo, quousque in eo proportio debita oriatur, in qua forma coclearitatis convenienter resplendet. Sic vides formam coclearitatis simplicem et insensibilem in figurali proportionem huius ligni quasi in imagine eius resplendere. Unde veritas et praecisio coclearitatis, quae est immultiplicabilis et incommunicabilis, nequaquam potest per quaecumque etiam instrumenta et quemcumque hominem perfecte sensibilis fieri, et in omnibus coclearibus non nisi ipsa simplicissima forma varie relucet, magis in uno et minus in alio et in nullo praecise. [63]

Et quamvis lignum recipiat nomen ab adventu formae, ut orta proportione, in qua coclearitas resplendet, "coclear" nominetur, ut sic nomen sit formae unitum, tamen impositio nominis fit ad beneplacitum, cum aliud imponi posset. Sic etsi ad beneplacitum, tamen non aliud et penitus diversum a naturali nomine formae unito; sed vocabulum naturale post formae adventum in omnibus variis nominibus per quascumque nationes varie impositis relucet. Impositio igitur vocabuli fit motu rationis. Nam motus rationis est [64]

circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu. Sic igitur vocabula imponit et movetur ratio ad dandum hoc nomen uni et aliud alteri rei. Verum cum non reperitur forma in sua veritate in his, circa quae ratio versatur, hinc ratio in coniectura et opinione occumbit.

[65] Unde genera et species, ut sub vocabulo cadunt, sunt entia rationis, quae sibi ratio fecit ex concordantia et differentia sensibilibus. Quare, cum sint posterius natura rebus sensibilibus, quarum sunt similitudines, tunc sensibilibus destructis remanere nequeunt. Quicumque igitur putat nihil in intellectu cadere posse, quod non cadat in ratione, ille etiam putat nihil posse esse in intellectu, quod prius non fuit in sensu. Et hic necessario dicere habet rem nihil esse nisi ut sub vocabulo cadit, et huius studium est in omni inquisitione quid nominis profundare. Et haec inquisitio grata est homini, quia motu rationis discurrit. Hic negaret formas in se et in sua veritate separatas esse aliter quam ut sunt entia rationis, et exemplaria ac ideas nihili faceret. Qui vero in mentis intelligentia aliquid esse admittunt, quod non fuit in sensu nec in ratione, puta exemplarem et incommunicabilem veritatem formarum, quae in sensibilibus relucent, hi dicunt exemplaria natura praecedere sensibilia sicut veritas imaginem.

[66] Et ordinem dant talem, ut primo ordine naturae sit humanitas in se et ex se, scilicet absque praeiacenti materia, deinde homo per humanitatem, et quod ibi cadat sub vocabulo, deinde species in ratione. Unde destructis omnibus hominibus humanitas, ut est species, quae sub vocabulo cadit et est ens rationis, quod ratio venata est ex similitudine hominum, subsistere nequit, nam ab hominibus dependebat, qui non sunt. Sed propter hoc non desinit esse humanitas, per quam fuerunt homines, quae quidem humanitas non cadit sub vocabulo speciei, prout vocabula motu rationis sunt imposita, sed est veritas speciei illius sub vocabulo cadentis. Unde imagine destructa manet in se veritas. Et hi omnes negant rem non aliud esse quam ut cadit sub vocabulo. Eo enim modo, ut sub vocabulo cadit, de rebus fit logica et rationalis consideratio, quare illam logice inquirunt, profundant et laudant. Sed ibi non quiescunt, quia ratio seu logica circa imagines formarum tantum versatur, sed res ultra vim vocabuli theologice intueri conantur et ad exemplaria et ideas se convertunt. Arbitror non posse plures inquisitionum modos dari. Si tu, qui es philosophus, alias legisti, scire potes. Ego sic conicio.

PHILOSOPHUS: Mirabiliter omnes omnium tangis philosophorum sectas, Peripateticorum et Academicorum.

[67] IDIOTA: Hae omnes et quotquot cogitari possent modorum differentiae facillime resolvuntur et concordantur, quando mens se ad infinitatem elevat. Nam sicut orator hic praesens tibi latius ex his, quae a me habet, explanabit, tunc infinita forma est solum una et simplicissima, quae in omnibus rebus resplendet tamquam omnium et singulorum formabilium adaequatissimum exemplar. Unde verissimum erit non esse multa separata exemplaria ac multas rerum ideas. Quam quidem infinitam formam nulla ratio attingere potest. Hinc per omnia vocabula rationis motu imposita ineffabilis non comprehenditur. Unde res, ut sub vocabulo cadit, imago est ineffabilis exempli sui proprii et adaequati.

Unum est igitur verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum, ut [68]
 motu rationis sub vocabulo cadunt. Quod quidem ineffabile nomen in omnibus nomi-
 nibus suo modo relucet, quia infinita nominabilitas omnium nominum et infinita voca-
 bilitas omnium voce expressibilium, ut sic omne nomen sit imago praecisi nominis.
 Et nihil aliud omnes conati sunt dicere, licet forte id, quod dixerunt, melius et clarius
 dici posset. Omnes enim necessario concordarunt unam esse infinitam virtutem, quam
 deum dicimus, in qua necessario omnia complicantur. Neque ille aliud dicere voluit,
 qui aiebat humanitatem, ut non cadit sub vocabulo, esse praecisionem veritatis, quam
 ineffabilem illam infinitam formam. Quam, dum ad humanam formam respicimus,
 eius praecisum exemplar nominamus, ut sic ineffabilis, dum ad eius imagines intuemur,
 omnium nominibus nominetur et unum simplicissimum exemplar secundum exem-
 platorum specificas differentias per rationem nostram formatas plura esse exemplaria
 videatur.

Capitulum III

*Quomodo intelligantur et concordentur philosophi; et de nomine dei et praecisione; [69]
 ac quomodo uno praeciso nomine cognito omnia cognoscuntur;
 et de sufficientia scibilium; et quomodo differunt conceptus dei et noster.*

PHILOSOPHUS: Mirabiliter Trismegisti dictum dilucidasti, qui aiebat deum omnium
 rerum nominibus ac omnes res dei nomine nominari.

IDIOTA: Complica nominari et nominare in coincidentiam altissimo intellectu, et
 omnia patebunt. Nam deus est cuiuscumque rei praecisio. Unde si de una re praecisa
 scientia haberetur, omnium rerum scientia necessario haberetur. Sic si praecisum nomen
 unius rei sciretur, tunc et omnium rerum nomina scirentur, quia praecisio citra deum
 non est. Hinc qui praecisionem unam attingeret, deum attingeret, qui est veritas omnium
 scibilium.

ORATOR: Declara quaeso de praecisione nominis.

IDIOTA: Tu nosti, orator, quomodo nos exserimus ex vi mentis mathematicales figu- [70]
 ras. Unde dum triangulantatem visibilem facere voluero, figuram facio, in qua tres angu-
 los constituo, ut tunc in figura sic habituata et proportionata triangularitas reluceat, cum
 qua unitum est vocabulum, quod ponatur esse "trigonus". Dico igitur: Si "trigonus" est
 praecisum vocabulum figurae triangularis, tunc scio praecisa vocabula omnium polygo-
 niarum. Scio enim tunc, quod figurae quadrangularis vocabulum esse debet "tetragonus"
 et quinquangulans "pentagonus" et ita deinceps. Et ex notitia nominis unius cognosco
 figuram nominatam et omnes nominabiles polygonias et differentias et concordantias
 earundem et quidquid circa hoc sciri potest. Pariformiter aio, quod, si scirem praecisum
 nomen unius operis dei, omnia nomina omnium dei operum et quidquid scin posset non
 ignorarem. Et cum verbum dei sit praecisio omnis nominis nominabilis, solum in verbo
 omnia et quodlibet scin posse constat.

ORATOR: Palpabiliter more tuo explanasti.

- [71] PHILOSOPHUS: Miram doctrinam tradidisti, idiota, omnes philosophos concordandi. Nam dum adverto, non possum nisi tecum consentire non voluisse omnes philosophos aliud dicere quam id ipsum, quod dixisti per hoc, quod nemo omnium negare potuit deum infinitum, in quo solo dicto omnia, quae dixisti, complicantur. Mirabilis est haec sufficientia omnium scibilium et quomodocumque tradi possibilium. Amplius ad mentis tractatum descende et dicito: Esto, quod “mens” a “mensura” dicatur, ut ratio mensurationis sit causa nominis: quid mentem esse velis?
- [72] IDIOTA: Scis, quomodo simplicitas divina omnium rerum est complicativa. Mens est huius complicantis simplicitatis imago. Unde si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar. Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Quae enim divinae menti ut infinitae conveniunt veritati, nostrae conveniunt menti ut propinquae eius imagini. Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio.
- [73] Omnia in deo sunt, sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente sed ibi rerum similitudines. Sicut deus est entitas absoluta, quae est omnium entium complicatio, sic mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio, quasi ignoti regis prima imago est omnium aliarum secundum ipsam depingibilium exemplar. Nam dei notitia seu facies non nisi in natura mentali, cuius veritas est obiectum, descendit, et non ulterius nisi per mentem, ut mens sit imago dei et omnium dei imaginum post ipsum exemplar. Unde quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de dei imagine, ut mens sit per se dei imago et omnia post mentem non nisi per mentem.

Capitulum IV

- [74] *Quomodo mens nostra non est explicatio, sed imago complicationis aeternae, sed quae post mentem sunt, non sunt imago; et quomodo est sine notionibus, habens tamen iudicium concreatum; et cur est corpus sibi necessarium.*

PHILOSOPHUS: Videris ex multa mentis tuae plenitudine dicere velle mentem infinitam esse vim formativam absolutam, sic mentem finitam vim conformativam seu configurativam.

IDIOTA: Volo quidem hoc modo. Nam quod dicendum est, convenienter exprimi nequit. Hinc multiplicatio sermonum perutilis est. Attende aliam esse imaginem, aliam explicationem. Nam aequalitas est unitatis imago. Ex unitate enim semel oritur aequalitas, unde unitatis imago est aequalitas. Et non est aequalitas unitatis explicatio, sed pluralitas. Complicationis igitur unitatis aequalitas est imago, non explicatio. Sic volo

mentem esse imaginem divinae mentis simplicissimam inter omnes imagines divinae complicationis. Et ita mens est imago complicationis divinae prima omnes imagines complicationis sua simplicitate et virtute complicantis. Sicut enim deus est complicatio-num complicatio, sic mens, quae est dei imago, est imago complicationis complicatio-num. Post imagines sunt pluralitates rerum divinam complicationem explicantes, sicut numerus est explicativus unitatis et motus quietis et tempus aeternitatis et compositio simplicitatis et tempus praesentiae et magnitudo puncti et inaequalitas aequalitatis et diversitas identitatis et ita de singulis.

Ex hoc elice admirandam mentis nostrae virtutem. Nam in vi eius complicatur vis assimilativa complicationis puncti, per quam in se reperit potentiam, qua se omni magnitudini assimilat. Sic etiam ob vim assimilativam complicationis unitatis habet potentiam, qua se potest omni multitudini assimilare, et ita per vim assimilativam complicationis nunc seu praesentiae omni tempori et quietis omni motui et simplicitatis omni compositioni et identitatis omni diversitati et aequalitatis omni inaequalitati et nexus omni disiunctioni. Et per imaginem absolutae complicationis, quae est mens infinita, vim habet, qua se potest assimilare omni explicationi. Et talia multa per te vides dici posse, quae mens nostra habet, quia est imago infinitae simplicitatis omnia complicantis. [75]

PHILOSOPHUS: Videtur, quod sola mens sit dei imago. [76]

IDIOTA: Proprie ita est, quoniam omnia, quae post mentem sunt, non sunt dei imago nisi in quantum in ipsis mens ipsa relucet, sicut plus relucet in perfectis animalibus quam imperfectis et plus in sensibilibus quam vegetabilibus et plus in vegetabilibus quam mineralibus. Unde creaturae mente carentes sunt potius divinae simplicitatis explicationes quam imagines, licet secundum relucentiam mentalis imaginis in explicando de imagine varie participant.

PHILOSOPHUS: Aiebat Aristoteles menti seu animae nostrae nullam notionem fore concreatam, quia eam tabulae rasae assimilavit. Plato vero aiebat notiones sibi concreatas, sed ob corporis molem animam oblitam. Quid tu in hoc verum censes? [77]

IDIOTA: Indubie mens nostra in hoc corpus a deo posita est ad sui profectum. Oportet igitur ipsam a deo habere omne id, sine quo profectum acquirere nequit. Non est igitur credendum animae fuisse notiones concreatas, quas in corpore perdidit, sed quia opus habet corpore, ut vis concreata ad actum pergat. Sicuti vis visiva animae non potest in operationem suam, ut actu videat, nisi excitetur ab obiecto, et non potest excitari nisi per obstaculum specierum multiplicatarum per medium organi et sic opus habet oculo, sic vis mentis, quae est vis comprehensiva rerum et notionalis, non potest in suas operationes, nisi excitetur a sensibilibus, et non potest excitari nisi mediantibus phantasmatis sensibilibus. Opus ergo habet corpore organico, tali scilicet, sine quo excitatio fieri non posset. In hoc igitur Aristoteles videtur bene opinari animae non esse notiones ab initio concreatas, quas incorporando perdidit. Verum quoniam non potest proficere, si omni caret iudicio, sicut surdus numquam proficeret, ut fieret citharoedus, postquam nullum de harmonia apud se iudicium haberet, per quod iudicare posset an profecerit, quare mens nostra habet sibi concreatum iudicium, sine quo proficere nequiret. Haec vis iudiciaria est menti naturaliter concreata, per quam iudicat per se de rationibus, an sint

debiles, fortes aut concludentes. Quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit.

- [78] PHILOSOPHUS: O quam clara est tua traditio, cui quisque audiens cogitur assentire! Indubie haec sunt diligenter attendenda. Nam clare experimur spiritum in mente nostra loquentem et iudicantem hoc bonum, hoc iustum, hoc verum, et nos reprehendentem, si declinamus a iusto. Quam loquelam et quod iudicium nequaquam didicit, sed sibi conatum est.

IDIOTA: Experimur ex hoc mentem esse vim illam, quae licet careat omni notionali forma, potest tamen excitata se ipsam omni formae assimilare et omnium rerum notiones facere, similis quodammodo sano visui in tenebris, qui numquam fuit in luce; hic caret omni notione actuali visibilium, sed dum irr lucem venit et excitatur, se assimilat visibili, ut notionem faciat.

- [79] ORATOR: Aiebat Plato tunc ab intellectu iudicium requiri, quando sensus contraria simul ministrat.

IDIOTA: Subtiliter dixit. Nam cum tactus simul durum et molle seu grave et leve confuse offerat, contrarium in contrario, recurritur ad intellectum, ut de quiditate utriusque, si confuse sentitum plura discreta sint, iudicet. Sic cum visus magnum et parvum confuse praesentat, nonne opus est iudicio discretivo intellectus, quid magnum quidve parvum? Ubi vero sensus per se sufficeret, ad iudicium intellectus minime recureretur, ut in visione digiti contrarium non habentis quod simul accedat.

Capitulum V

- [80] *Quomodo mens est viva substantia et in corpore creata et de modo quomodo; et an ratio sit in brutis; et quomodo mens viva descriptio aeternae sapientiae.*

PHILOSOPHUS: Omnes paene Peripatetici aiunt intellectum, quem tu mentem dicere videris, fore potentiam quandam animae et intelligere accidens, tu vero aliter.

IDIOTA: Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur et quae omni vi alia ex omnibus viribus spiritualibus, quas in nobis experimur, infinitae substantiae et absolutae formae plus assimilatur. Cuius officium in hoc corpore est corpus vivificare, et ex hoc “anima” dicitur. Unde mens est forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitiva, et vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem complicans.

- [81] PHILOSOPHUS: Visne mentem, quam et animam fatens intellectivam, ante corpus fuisse, prout Pythagoras et Platonici, et postea incorporatam?

IDIOTA: Natura, non tempore. Nam, ut audisti, eam visui in tenebris comparavi. Visus autem nequaquam actu fuit ante oculum nisi natura tantum. Unde quia mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter, tunc a deo, a quo hanc vim habet, eo ipso, quod esse recepit, est simul et in convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit et ex se rerum universitatem notionaliter

explicare; alioquin haec vis seminalis frustra data sibi foret, si non fuisset sibi addita opportunitas in actum prorumpendi.

PHILOSOPHUS: Ponderose loqueris. Sed quomodo hoc in nobis factum sit, audire summopere cupio. [82]

IDIOTA: Divini modi sunt praecisione inattingibiles; coniecturas tamen de ipsis facimus, alius obscuriores, alius clariores. Ego autem arbitror hanc similitudinem, quam dicam, tibi sufficere. Nosti enim visum de sua propria natura non discernere, sed in globo quodam et confuse sentire obstaculum, quod sibi obviat intra sphaeram motus sui, scilicet oculum, quod quidem obstaculum generatur ex multiplicatione specierum obiecti in oculum. Unde si adest visio in oculo sine discretione, ut in infantibus, ubi deest usus discretionis, tunc ita advenit mens animae sensibili sicut discretio visui, per quam disce- mit inter colores. Et sicut haec discretio viva in brutis perfectis animalibus ut canibus suum dominum visu discementibus reperitur et a deo data est visui tamquam perfectio et forma visus, sic naturae humanae ultra discretionem illam, quae in brutis reperitur, data est altior vis se habens ad discretionem animalem sicut illa ad vim sensibilem, ut mens sit forma discretionis animalis et eius perfectio.

PHILOSOPHUS: Optime et pulchre. Sed videris ad opinionem sapientis Philonis accedere, qui animalibus rationem inesse dicebat. [83]

IDIOTA: Experimur discretivum discursum in brutis, sine quo eorum natura bene subsistere non posset. Unde discursus eorum quia caret forma, scilicet intellectu seu mente, est confusus; caret enim iudicio et scientia. Et quia omnis discretio ex ratione est, hinc Philo non absurde sic dixisse videtur.

PHILOSOPHUS: Declara quaeso, quomodo mens est forma rationis discurrentis. [84]

IDIOTA: Iam dixi, quod, sicut visus videt et nescit quid videat sine discretione, quae ipsum informat et dilucidat et perficit, sic ratio syllogizat et nescit quid syllogizet sine mente, sed mens informat, dilucidat et perficit ratiocinationem, ut sciat quid syllogizet. Ac si idiota vim vocabulorum ignorans librum aliquem legat, lectio ex vi rationis procedit. Legit enim discurrendo per differentias litterarum, quas componit et dividit, et hoc est opus rationis, sed ignorat quid legat. Et sit alius, qui legat et sciat et intelligat id quod legit. Haec est quaedam similitudo rationis confusae et rationis formatae per mentem. Mens enim de rationibus iudicium habet discretivum, quae ratio bona, quae sophistica. Ita mens est forma discretiva rationum sicut ratio forma discretiva sensuum et imaginationum.

PHILOSOPHUS: Unde habet mens iudicium illud, quoniam de omnibus iudicium facere videtur? [85]

IDIOTA: Habet ex eo, quia est imago exemplaris omnium. Deus enim est omnium exemplar. Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine reluceat, in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit. Ac si lex scripta foret viva, illa, quia viva, in se iudicanda legeret. Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit. Intelligas autem descriptionem

hanc resplendentiam esse exemplaris omnium modo, quo in sua imagine veritas resplendet. Ac si acuties simplicissima et indivisibilis anguli lapidis diamantis politissimi, in qua omnium rerum formae resplenderent, viva foret, illa se intuendo omnium rerum similitudines reperiret, per quas de omnibus notiones facere posset.

[86] PHILOSOPHUS: Mirabiliter loqueris et delectabilissima profers. Multum exemplum acutiei diamantis placet. Nam quanto angulus ille fuerit acutior et simplicior, tanto clarius omnia in eo resplendent.

IDIOTA: Qui vim specularum in se considerat, videt, quomodo est ante omnem quantitatem. Quod si illam vivam concipit vita intellectuali, in qua reluceat omnium exemplar, de mente admissibilem facit coniecturam.

PHILOSOPHUS: Vellem audire, an hanc artem tuam in mentis creatione paradigmaticae posses applicare.

IDIOTA: Possem etenim. Et pulchro quodam cocleari ad manum recepto aiebat: Volui facere coclear specularum. Quaesivi lignum valde unitum et nobile super omnia. Applicui instrumenta, quorum motu elicui convenientem proportionem, in qua forma coclearis perfecte resplenderet. Post haec perpolivi coclearis superficiem adeo, quod induxi in resplendentiam formae coclearis formam specularum, ut vides. Nam cum sit perpulchrum coclear, est tamen cum hoc coclear specularum.

[87] Habes enim in eo omnia genera speculorum, scilicet concavum, convexum, rectum et columnare: in base manubrii rectum, in manubrio columnare, in concavitate coclearis concavum, in convexitate convexum. Unde forma specularis non habuit temporale esse ante coclear, sed ad perfectionem coclearis addita est per me formae primae coclearis, ut eam perficeret, ut nunc forma specularis in se contineat formam coclearis. Et forma specularis est independens a cocleari. Non est enim de essentia speculi, quod sit coclear. Quare si rumperentur proportionem, sine quibus forma coclearis esse nequit, puta si manubrium separaretur, desineret esse coclear, sed ob hoc forma specularis non desineret esse. Ita quidem deus per motum caeli de apta materia proportionem eduxit, in qua resplenderet animalitas perfectiori modo, cui deinde addidit mentem quasi vivum speculum modo quo dixi.

Capitulum VI

[88] *Quomodo symbolice loquendo sapientes numerum rerum exemplar dixerunt et de mirabili natura eius; et quomodo est a mente et essentialium incorruptibilitate; et quomodo mens est harmonia, numerus se movens, compositio ex eodem et diverso.*

PHILOSOPHUS: Apte applicasti. Et quando “unum” dicis, intellectum aperis quomodo fit rerum productio ac quomodo proportio est locus orbis seu regio formae et locus proportionis materia. Et videris multum Pythagoricus, qui ex numero omnia esse asserunt.

IDIOTA: Nescio, an Pythagoricus vel alius sim. Hoc scio, quod nullius auctoritas me ducit, etiamsi me movere tentet. Arbitror autem viros Pythagoricos, qui ut ais per numerum de omnibus philosophantur, graves et acutos. Non quod credam eos voluisse de

numero loqui, prout est mathematicus et ex nostra mente procedit — nam illum non esse alicuius rei principium de se constat —, sed symbolice ac rationabiliter locuti sunt de numero, qui ex divina mente procedit, cuius mathematicus est imago. Sicut enim mens nostra se habet ad infinitam aeternam mentem, ita numerus nostrae mentis ad numerum illum. Et damus illi numero nomen nostrum sicut menti illi nomen mentis nostrae, et delectabiliter multum versamur in numero quasi in nostro proprio opere.

PHILOSOPHUS: Explana quaeso motiva, quae quem movere possunt ad dicendum rerum principia numeros. [89]

IDIOTA: Non potest esse nisi unum infinitum principium, et hoc solum est infinitum simplex. Primum autem principium non potest esse infinite simplex, ut de se patet. Neque potest esse compositum ex aliis ipsum componentibus; tunc enim non foret primum principium, sed componentia ipsum natura praecederent. Oportet igitur admittere, quod primum principium sic sit compositum, quod tamen non sit ex aliis, sed ex se ipso compositum. Et non capit mens nostra aliquid tale esse posse, nisi sit numerus vel ut numerus nostrae mentis.

Nam numerus est compositus et ex se ipso compositus — ex numero enim pari et impari est omnis numerus compositus —: sic numerus est ex numero compositus. Si dixeris ternarium ex tribus unitatibus compositum, loqueris quasi si quis diceret parietes et tectum separate facere domum. Si enim parietes sunt separate et similiter et tectum, non componitur ex ipsis domus. Sic nec tres unitates separatae constituunt ternarium. Quare si unitates consideras prout constituunt ternarium, eas unitas consideras. Et quid tunc aliud est tres unitates unitae quam ternarius? Ita ex se ipso est compositus. Sic de omnibus numeris.

Immo dum in numero non nisi unitatem conspicio, video numeri incompositam compositionem et simplicitatis et compositionis sive unitatis et multitudinis coincidentiam. Immo si adhuc acutius intueor, video numen compositam unitatem, ut in unitatibus harmonicis diapason, diapente ac diatessaron. Harmonica enim habitudo unitas est, quae sine numero intelligi nequit. Adhuc ex habitudine semitonii et medietatis duplae, quae est costae quadrati ad diametrum, numerum simpliciore intueor quam nostrae mentis ratio attingere queat, nam habitudo sine numero non intelligitur, et tamen numerum illum oporteret esse pariter parem et imparem; de quo longus sermo et delectabilis valde haberi posset, si ad alia non festinarem.

Habemus igitur, quomodo primum principium est, cuius typum gerit numerus. Neque ad quiditatem eius aliter ac propius accedere possumus, cum praecisio quiditatis cuiuscumque rei sit per nos inattingibilis aliter quam in aenigmate vel figura. Primum enim principium vocamus symbolice numerum, quia numerus est subiectum proportionis; non enim potest esse proportio sine numero. Et proportio est locus formae; sine enim proportione apta et congrua formae forma resplendere nequit, uti dixi proportione apta cocleari rupta non posse formam manere, quia non habet locum. Est enim proportio quasi aptitudo superficiei specularis ad resplendentiam imaginis, qua non stante desinit repraesentatio. Ecce quomodo unitas exemplaris infinita non potest resplendere nisi in proportione apta, quae proportio est in numero. Agit enim mens aeterna quasi ut musi-

cus, qui suum conceptum vult sensibilem facere. Recipit enim pluralitatem vocum et illas redigit in proportionem congruentem harmoniae, ut in illa proportione harmonia dulciter et perfecte resplendeat, quando ibi est ut in loco suo, et variatur harmoniae resplendentia ex varietate proportionis harmoniae congruentis, et desinit harmonia. aptitudine proportionis desinente. Ex mente igitur numerus et omnia.

[93] PHILOSOPHUS: Nonne sine nostrae mentis consideratione est rerum pluralitas?

IDIOTA: Est, sed a mente aeterna. Unde sicut quoad deum rerum pluralitas est a mente divina, ita quoad nos rerum pluralitas est a nostra mente. Nam sola mens numerat; sublata mente numerus discretus non est. Mens enim ex eo, quia unum et idem singulariter intelligit et singillatim, et hoc ipsum consideramus dicimus esse unum ex hoc, quod unum singulariter et hoc semel intelligit —, veraciter est unitatis aequalitas. Sed quando unum singulariter et multiplicando intelligit, res plures esse diiudicamus binarium dicendo, quia mens unum et idem singulariter bis sive geminando intelligit. Ita de reliquis.

[94] PHILOSOPHUS: Nonne ternarius ex binario et unitate constituitur et numerum dicimus collectionem singularium? Quomodo tunc ex mente tu dicis eum esse?

IDIOTA: Illi modi dicendi debent ad intelligendi modum referri, quia non est aliud colligere quam unum et idem commune circa eadem multiplicare. Unde cum videas sine mentis multitudine binarium vel ternarium nihil esse, satis attendis numerum ex mente esse.

PHILOSOPHUS: Quomodo pluralitas rerum est numerus divinae mentis?

IDIOTA: Ex eo enim, quod mens divina unum sic intelligit et aliud aliter, orta est rerum pluralitas. Unde si acute respicis, reperies pluralitatem rerum non esse nisi modum intelligendi divinae mentis. Sic irreprehensibiliter posse dici conicio primum rerum exemplar in animo conditoris numerum esse. Hoc ostendit delectatio et pulchritudo, quae omnibus rebus inest, quae in proportione consistit, proportio vero in numero. Hinc numerus praecipuum vestigium ducens in sapientiam.

[95] PHILOSOPHUS: Illud primo Pythagorici, deinde Platonici dixerunt, quos et Severinus Boethius imitatur.

IDIOTA: Pariformiter dico exemplar conceptionum nostrae mentis numerum esse. Sine numero enim nihil facere potest; neque assimilatio neque notio neque discretio neque mensuratio fieret numero non existente. Res enim non possunt aliae et aliae et discretae sine numero intelligi. Nam quod alia res est substantia et alia quantitas et ita de aliis, sine numero non intelligitur. Unde cum numerus sit modus intelligendi, nihil sine eo intelligi potest. Numerus enim nostrae mentis cum sit imago numeri divini, qui est rerum exemplar, est exemplar notionum. Et sicut ante omnem pluralitatem est unitas, et haec est unitas uniens mens increata, in qua omnia unum, post unum pluralitas, explicatio virtutis illius unitatis, quae virtus est rerum entitas, essendi aequalitas et entitatis aequalitatisque conexio et haec trinitas benedicta, sic in nostra mente est illius trinitatis divinae imago. Nam mens nostra similiter est unitas uniens ante omnem pluralitatem per mentem conceptibilem, et post illam unitatem unientem omnem pluralitatem est pluralitas, quae est pluralitatis rerum imago sicut mens nostra divinae mentis imago. Et explicat pluralitas virtutem unitatis mentis, quae virtus est imago entitatis, aequalitatis et connexionis.

PHILOSOPHUS: Video te ex numero mira attingere. Aie igitur, quoniam divinus Dionysius asserit essentias rerum incorruptibiles, an hoc numero ostendere possis? [96]

IDIOTA: Quando attendis ex multitudine unitatis numerum constitui ac quod alteritas sequitur multiplicationem contingenter et advertis compositionem numeri ex unitate et alteritate, ex eodem et diverso, ex pari et impari, ex dividuo et individuo, ac quod quidditas rerum omnium exorta est, ut sit numerus divinae mentis, tunc aliququaliter attingis, quomodo essentiae rerum sunt incorruptibiles uti unitas ex qua numerus, quae est entitas, et quomodo res sunt sic et sic ex alteritate, quae non est de essentia numeri, sed contingenter unitatis multiplicationem sequens. Ita quidem alteritas de nullius rei essentia est. Pertinet enim ad interitum alteritas, quia divisio est, ex qua corruptio. Hinc de essentia rei non est. Conspicis etiam, quomodo non est aliud numerus quam res numeratae. Ex quo habes inter mentem divinam et res non mediare numerum, qui habeat actuale esse, sed numerus rerum res sunt.

Capitulum VII

Quomodo mens a se exerit rerum formas via assimilationis et possibilitatem absolutam seu materiam attingit. [97]

PHILOSOPHUS: Dic, oro: Putasne mentem nostram esse harmoniam aut numerum se moventem aut compositionem ex eodem et diverso vel ex dividua et individua essentia vel entelechiam? Nam talibus dicendi modis Platonici et Peripatetici utuntur.

IDIOTA: Credo omnes, qui de mente locuti sunt, talia vel alia dixisse potuisse, moti ex his, quae in vi mentis experiebantur. De omni enim harmonia iudicium in mente reperiabant mentemque ex se notiones fabricare et sic se movere, quasi vivus numerus discretivus per se ad faciendum discretionem procederet, et iterum in hoc collective ac distributive procedere aut secundum modum simplicitatis ac necessitatis absolutae vel possibilitatis absolutae vel necessitatis complexionis vel determinatae vel possibilitatis determinatae aut ob aptitudinem perennis motus. Ob has aut similes varias experientias talia ac alia de mente aut anima dixisse rationabiliter credendum. Nam mentem esse ex eodem et diverso est eam esse ex unitate et alteritate eo modo, quo numerus compositus est ex eodem quantum ad commune et diverso quantum ad singularia, qui sunt modi intelligendi mentis.

PHILOSOPHUS: Continua exponendo animam numerum se moventem. [98]

IDIOTA: Faciam ut potero. Arbitror omnes non posse dissentire mentem esse vivum quendam divinum numerum optime ad aptitudinem resplendentiae divinae harmoniae proportionatum ac omnem sensibilem, rationalem et intellectualem harmoniam complicantem et quidquid circa hoc pulchrius dici potest, adeo quod omnis numerus et omnis proportio et omnis harmonia, quae a nostra mente procedunt, ita parum ad mentem nostram accedunt sicut mens nostra ad mentem infinitam. Nam mens etsi sit numerus divinus, est tamen ita numerus, quod est unitas simplex ex sua vi numerum suum exserens. Unde quae est proportio operum dei ad deum, illa operum mentis nostrae ad mentem ipsam.

- [99] PHILOSOPHUS: Voluerunt plerique mentem nostram esse naturae divinae et menti divinae propinquissime coniunctam.
- IDIOTA: Non puto aliud illos voluisse quam dixi, licet alium dicendi modum haberent. Inter enim divinam mentem et nostram interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa.
- ORATOR: Video philosopho tempus non sufficere, ideo longo silentio me repressi. Audi vi plura et semper gratissima, sed audire vellem: Quomodo mens ex se exserit rerum formas via assimilationis?
- [100] IDIOTA: Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus, in imaginatione imaginabilibus, in ratione rationabilibus. Habet enim se imaginatio in absentia sensibilium ut sensus aliquis absque discretione sensibilium. Nam conformat se absentibus sensibilibus confuse absque hoc, quod statum a statu disce-mat. Sed in ratione cum discretione status a statu se rebus conformat. In illis omnibus locis vehitur in spiritu arteriarum mens nostra, quae excitata per obstaculum specierum ab obiectis ad spiritum multiplicatarum se assimilat rebus per species, ut per assimilationem iudicium faciat de obiecto. Unde spiritus ille subtilis arteriarum, qui est mente animatus, per mentem ad similitudinem speciei, quae obstaculum praestitit motui, spiritui sic conformatur sicut cera flexibilis per hominem mentis usum ac artem habentem configuratur rei praesentialiter artifici praesentatae. Nam omnes configurationes sive in arte statuaria aut pictoria aut fabrilis absque mente fieri nequeunt; sed mens est, quae omnia terminat.
- [101] Unde si conciperetur cera mente informata, tunc mens intus existens configuraret ceram omni figurae sibi praesentatae, sicut nunc mens artificis ab extrinseco applicata facere nititur. Sic de luto et omnibus flexibilibus. Sic in nostro corpore mens facit secundum variam flexibilitatem spirituum arteriarum in organis varias configurationes subtiles et grossas, et unus spiritus non est configurabilis ad id, ad quod alius. Quia spiritus in nervo optico non est offendibilis per species sonorum, sed solum per species colorum, ideo configurabilis est speciebus colorum et non sonorum. Ita de aliis.
- [102] Et est alius spiritus ad omnes sensibiles species configurabilis, qui est in organo imaginativae, sed grosso et indiscreto modo. Et alius in organo ratiocinativae est ad omnia sensibilia discrete et lucide configurabilis. Et hae omnes configurationes sunt assimilationes sensibilium, cum fiant medio corporalium spirituum, licet subtilium. Unde cum mens has faciat assimilationes, ut notiones habeat sensibilium, et sic est immersa spiritui corporali, tunc agit ut anima animans corpus, per quam animationem constituitur animal. Hinc anima brutorum consimiles licet confusiores suo modo facit assimilationes, ut suo modo notiones assequatur.
- Sed nostra vis mentis ex illis talibus notionibus sic per assimilationem elicitis facit mechanicas artes et physicas ac logicas coniecturas et res attingit modo, quo in possibilitate essendi seu materia concipiuntur, et modo quo possibilitas essendi est per formam determinata. Unde cum per has assimilationes non attingat nisi sensibilium notiones, ubi

formae rerum non sunt verae, sed obumbratae variabilitate materiae, tunc omnes notiones tales sunt potius coniecturae quam veritates. Sic itaque dico, quod notiones, quae per rationales assimilationes attinguntur, sunt incertae, quia sunt secundum imagines potius formarum quam veritates.

Post haec mens nostra, non ut immersa corpori, quod animat, sed ut est mens per se, unibilis tamen corpori, dum respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quidditates utens se ipsa pro instrumento sine spiritu aliquo organico, sicut dum concipit circulum esse figuram, a cuius centro omnes lineae ad circumferentiam ductae sunt aequales, quo modo essendi circulus extra mentem in materia esse nequit. Impossibile est enim duas dari lineas in materia aequales, minus est possibile talem circulum posse figurari. Unde circulus in mente est exemplar et mensura veritatis circuli in pavimento. Sic dicimus veritatem rerum in mente esse in necessitate complexionis, scilicet modo, quo exigit veritas rei, ut de circulo dictum est. [103]

Et quia mens ut in se et a materia abstracta has facit assimilationes, tunc se assimilat formis abstractis. Et secundum hanc vim exerit scientias certas mathematicales et comperit virtutem suam esse se rebus, prout in necessitate complexionis sunt, assimilandi et notiones faciendi. Et incitatur ad has assimilationes abstractivas per phantasmata seu imagines formarum, quas per assimilationes factas in organis deprehendit, sicut excitatur quis ex pulchritudine imaginis, ut inquirat pulchritudinem exemplaris. Et in hac assimilatione se habet mens, ac si flexibilitas absoluta a cera, luto, metallo et omnibus flexibilibus foret viva vita mentali, ut ipsa per se ipsam se omnibus figuris, ut in se et non in materia subsistunt, assimilare possit. Talis enim in vi suae flexibilitatis vivae, hoc est in se, notiones omnium, quoniam omnibus se conformare posset, esse conspiceret. [104]

Et quia adhuc hoc modo mens non satiatur, quia non intuetur praecisam omnium veritatem, sed intuetur veritatem in necessitate quadam determinata cuilibet, prout una est sic, alia sic, et quaelibet ex suis partibus composita, et videt, quod hic modus essendi non est ipsa veritas, sed participatio veritatis, ut unum sic sit vere et aliud aliter vere, quae quidem alteritas nequaquam convenire potest veritati in se in sua infinita et absoluta praecisione considerata. Unde mens respiciendo ad suam simplicitatem, ut scilicet est non solum abstracta a materia, sed ut est materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis, tunc hac simplicitate utitur ut instrumento, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet. Et hoc modo in simplicitate sua omnia intuetur sicut si in puncto omnem magnitudinem et in centro circulum, et ibi omnia intuetur absque omni compositione partium et non ut unum est hoc et aliud illud, sed ut omnia unum et unum omnia. [105]

Et haec est intuitio veritatis absolutae. Quasi si quis in proxime dicto modo videret, quomodo in omnibus entibus est entitas varie participata, et post hoc modo, de quo nunc agitur, supra participationem et varietatem omnem ipsam entitatem absolutam simpliciter intueretur, talis profecto supra determinatam complexionis necessitatem videret omnia, quae vidit in varietate, absque illa in absoluta necessitate simplicissime, sine numero et magnitudine ac omni alteritate. Utitur autem hoc altissimo modo mens se ipsa, [106]

ut ipsa est dei imago, et deus, qui est omnia, in ea relucet, scilicet quando ut viva imago dei ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit. Et hoc modo intuetur omnia unum et se illius unius assimilationem, per quam notiones facit de uno quod omnia. Et sic facit theologicas speculationes, ubi tamquam in fine omnium notionum quam suaviter ut in delectabilissima veritate vitae suae quiescit, de quo modo numquam satis dici posset. Haec autem nunc sic dixerim cursorie et rustice. Tu vero decora limatione pulchrius ea poteris adaptare, ut reddantur legentibus gratiora.

[107] ORATOR: Non nisi hoc audire quam avide exspectavi, quod sic luculentissime explanasti, et veritatem quaerentibus quam ornata videbuntur.

PHILOSOPHUS: Expone quaeso, quomodo mens possibilitatem indeterminatam, quam materiam vocamus, attingit.

IDIOTA: Per adulterinam quandam rationem, contrario quodam modo, quo de necessitate complexionis ad necessitatem transilit absolutam. Nam dum videt, quomodo omnia corpora per corporeitatem habent formatum esse, sublata corporeitate in quadam indeterminata possibilitate omnia, quae prius vidit, videt. Et quae prius vidit in corporeitate distincta et determinata actu existentia, nunc videt confusa, indeterminata, possibiliter. Et hic est modus universitatis, quo modo in possibilitate omnia videntur. Non tamen est modus essendi, quia posse esse non est.

Capitulum VIII

[108] *Quomodo an idem sit menti concipere, intelligere, notiones et assimilationes facere; et quomodo fiant sensationes secundum physicos.*

PHILOSOPHUS: Satis de hoc. Ne propositum egrediamur, expone, si concipere mentis est intelligere.

IDIOTA: Dixi mentem concipiendi virtutem. Unde excitata se movet concipiendo, quousque intelligat. Quare intellectus est mentis motus perfectus.

PHILOSOPHUS: Quando dicitur concipere?

IDIOTA: Quando rerum facit similitudines sive mavis dicere notiones seu genera, differentias, species, proprium et accidens. Unde deus vim concipiendi creavit in anima, mens autem ea iam dicta facit. Unum tamen et idem est vis mentis et conceptio et similitudo et notio et genus et species. Et quamvis non dicamus idem intelligere et concipere, tamen quidquid intelligitur, et concipitur, et e converso. Sed actuale intelligitur et non concipitur.

[109] PHILOSOPHUS: Quomodo ais?

IDIOTA: Concipere non est nisi modo materiae vel formae vel alio modo comprehendere. Actuale vero dicitur intelligi, i. e. proprietas eius mente comprehenditur. Dicitur etiam mens intelligere ex quo movetur, et initium motus potius passio dicitur, perfectio motus intellectus. Sed ut idem est dispositio et habitus, dispositio dum tendit ad perfectionem et post perfectionem habitus, ita unum et idem passio mentis et intellectus.

PHILOSOPHUS: Tamen intellectus non videtur dicere perfectionem.

IDIOTA: Bene ais. Proprie mens dicitur intelligere, quando movetur, licet non dicatur intellectus nisi post perfectionem.

PHILOSOPHUS: Sunt igitur illa omnia unum et idem: vis concipiendi, conceptio, similitudo, notio, passio et intellectus.

IDIOTA: Sunt sic idem, quod vis concipiendi non est aliquid eorum, quia dicitur vis ab aptitudine, quam habet a creatione, conceptio ab imitatione, quia imitatur materiam vel formam, scilicet eo quod modo materiae vel formae vel compositi comprehendit. Ex eo autem, quod conceptio dicitur, ex eo etiam similitudo seu notio rei. Et haec vocabula veraciter de se praedocantur, et quodlibet dicitur intellectus.

PHILOSOPHUS: Miror, quomodo conceptio possit dici intellectus. [110]

IDIOTA: Quamvis conceptio dicatur ab imitatione et intellectus a perfectione, tamen hoc facit perfectio, quod intellectus dicatur conceptio. Tunc enim mens concipit, cum ad perfectionem ducitur intellectus.

PHILOSOPHUS: Vis forte etiam admittere passionem mentis vocari intellectum?

IDIOTA: Volo, nam motus mentis est intellectus, cuius initium est passio.

PHILOSOPHUS: Igitur et conceptio passio?

IDIOTA: Non sequitur, ut per te vides. Similiter quamvis genera et species sint intellectus, non tamen propterea sunt passionem animae; transit enim passio animae manentibus generibus et speciebus.

PHILOSOPHUS: Satis de hoc. Cum varii varie loquantur, de istis sufficiat mihi te audivisse. Sed dicito: Quomodo nominas vim illam mentis, qua omnia in necessitate complexionis intuetur, et aliam, qua in necessitate absoluta? [111]

IDIOTA: Ego, qui sum idiota, non multum ad verba attendo, puto tamen, quod convenienter vis illa disciplina dici possit, qua mens ad suam immutabilitatem respiciendo rerum formas extra materiam considerat, eo quia per disciplinam doctrinamque ad hanc formae devenitur considerationem. Sed vis illa, qua mens intuendo ad suam simplicitatem omnia absque compositione in simplicitate intuetur, intelligentia dici potest.

PHILOSOPHUS: Legi per aliquos vim, quam tu doctrinam, intelligentiam, et illam, quam tu intelligentiam, illi intellectibilitatem nominari.

IDIOTA: Non displicet, quia et sic convenienter vocari possunt.

ORATOR: Optarem te, philosophe, audire, quomodo physici opinentur sensationes fieri. In hoc te idiota peritorem puto, qui et gaudebit, si feceris. [112]

PHILOSOPHUS: Gauderem aliquid accepti posse recitare. Unde id, quod petis, sic se habet: Dicunt physici, quod anima est immixta spiritui tenuissimo per arterias diffuso, ita quod spiritus ille vehiculum sit animae, illius vero spiritus vehiculum sanguis. Est ergo arteria quaedam illo spiritu plena, quae ad oculos dirigitur, ita ut arteria illa prope oculos bifida fiat et illo spiritu plena ad oculorum orbem, in qua parte pupilla est, proveniat. Est itaque spiritus ille eatenus per arteriam illam diffusus instrumentum animae, per quod videndi sensum exerceat. Duae arteriae ad aures diriguntur illo spiritu plenae, similiter ad nares, eodem modo ad palatum arteriae quaedam diriguntur. Diffunditur etiam spiritus ille per medullas usque ad extremitatem articularum. Spiritus ergo ille, qui ad oculos dirigitur, est agillimus.

- [113] Cum ergo aliquod exterius obstaculum invenit, repercutitur spiritus ille, et excitatur anima ad perpendendum illud, quod obstat. Sic in auribus voce repercutitur spiritus, et excitatur anima ad comprehendendum. Et sicut auditus fit in aëre tenuissimo, ita quoque odoratus in aëre spisso vel potius fumoso, qui, cum nares subintrat, ex sua fumositatem spiritum retardat, ut anima excitetur ad illius fumositatis odorem comprehendendum. Pariformiter cum humidum spongiosum palatum subintrat, tardatur spirotus, et excitatur anima ad gustandum. Utitur etiam spiritu per medullas diffuso anima pro instrumento tactus. Cum enim aliquod solidum obstat corpori, offenditur et quodammodo retardatur spiritus, et inde tactus. Circa oculos utitur ignea vi, circa aures utitur vi aetherea vel potius aërea pura, circa nares vi spissa aërea et fumosa, circa palatum vi aquea, circa medullas vi terrea, et hoc secundum quattuor elementorum ordinem, ut, sicut oculi altiores sunt auribus, sic spiritus, qui ad oculos dirigitur, altior est et superior, ut quodammodo igneus dicatur, ut sit in homine sensuum dispositio facta ad similitudinem ordinis sive dispositionis quattuor elementorum. Hinc velocior visus quam auditus. Unde fit, ut prius coruscationem videamus, quam tonitrua audiamus, licet simul fiant. Facit etiam oculorum adeo fortis radiorum directio subtilis et acuta, ut aër ei cedat nec aliquid ei obsistere possit, nisi grossum sit terreum vel aqueum.
- [114] Cum ergo spiritus ille instrumentum sit sensuum — oculi, nares et cetera quasi fenestras sunt et viae, per quas spiritus ille ad sentiendum exitum habet — patet, quod nihil sentitur nisi per obstaculum. Unde fit, ut aliqua re obstante spiritus ille, qui sentiendi instrumentum est, tardetur et anima quasi tarda rem illam, quae obstat, confuse per sensus ipsos comprehendat. Sensus enim, quantum in se est, nihil terminat. Quod enim, cum aliquid videmus, terminum in ipso ponimus, illud quidem imaginationis est, quae adiuncta est sensui, non sensus. Est autem in prima parte capititis, in cellula phantastica, spiritus quidam multo tenuior et agilior spiritui per arterias diffuso, quo cum anima utitur pro instrumento, subtilior fit, ut etiam re absentata formam comprehendat in materia. Quae vis animae imaginatio dicitur, quoniam per eam anima rei absentatae imaginem sibi conformat. Et per hoc a sensu differt, qui solum re praesente formam comprehendit in materia, imaginatio vero re absentata, confuse tamen, ut statum non discernat, sed multos status simul confuse comprehendat.
- [115] Est vero in media parte capititis, in illa scilicet cellula, quae rationalis dicitur, spiritus tenuissimus magisque tenuis quam in phantastica, et cum anima illo spiritu pro instrumento utitur, adhuc fit subtilior, ut etiam statum a statu discernat, vel statum vel formatum. Nec tamen rerum comprehendit veritatem, quoniam formas comprehendit materiae admixtas, materia vero confundit formam, ut veritas circa eam comprehendi non possit. Haec autem vis animae ratio appellatur. Cum his tribus modis anima corporeo utitur instrumento, per se ipsam anima comprehendit, quando se ipsam recipit, ita ut se ipsa utatur pro instrumento, ut a te audivimus.
- ORATOR: Physici, qui haec post experientiam nobis manifesta fecerunt, laudandi sunt certe, quia pulchra et placida.
- IDIOTA: Et hic sapientiae amator laudes et gratias meretur maximas.

Capitulum IX

*Quomodo mens omnia mensurat faciendo punctum, lineam et superficiem;
et quomodo est punctus unus et complicatio ac perfectio lineae;
et de natura complicationis; et quomodo facit adaequatas mensuras variarum rerum;
et unde stimuletur ad faciendum.* [116]

PHILOSOPHUS: Video noctem accedere. Velis igitur, idiota, ad multa, quae restant, properare et exponere, quomodo mens omnia mensurat, ut a principio asseruisti.

IDIOTA: Mens facit punctum terminum esse lineae et lineam terminum superficiei et superficiem corporis, facit numerum, unde multitudo et magnitudo a mente sunt, et hinc omnia mensurat.

PHILOSOPHUS: Explana, quomodo mens facit punctum.

IDIOTA: Nam punctus est iunctura lineae ad lineam vel lineae terminus. Cum ergo lineam cogitaveris, poterit mens iuncturam duarum medietatum eius secum considerare. Quod si fecerit, erit linea tripunctalis propter duos eius terminos et iuncturam duarum medietatum, quam sibi mens proposuit. Nec sunt diversa punctorum genera terminus lineae atque iunctura, nam duarum medietatum iunctura terminus est ideoque linearum. Et si unicuique medietati mens proprium terminum tribuat, quadripunctalis linea erit. Ita per quocumque partes praexcogitata linea dividatur a mente, quot illarum partium termini fuerint, tot punctorum praecogitata linea esse iudicabitur.

PHILOSOPHUS: Quomodo facit lineam? [117]

IDIOTA: Considerando longitudinem sine latitudine, et superficiem considerando latitudinem sine soliditate, licet sic actu nec punctus nec linea nec superficies esse possit, cum sola soliditas extra mentem actu existat. Sic omnis rei mensura vel terminus ex mente est. Et ligna et lapides certam mensuram et terminos habent praeter mentem nostram, sed ex mente increata, a qua rerum omnis terminus descendit.

PHILOSOPHUS: Arbitraris punctum esse indivisibilem?

IDIOTA: Arbitror punctum terminalem indivisibilem, quia termini non est terminus. Si divisibilis foret, non foret terminus, quia haberet terminum. Sic non est quantus, et ex punctis non potest quantitas constitui, quia ex non-quantis composita esse nequit.

PHILOSOPHUS: Concordas cum Boethio dicente: Si punctum puncto addas, nihil magis facis, quam si nihil nihilo iungas. [118]

IDIOTA: Quare si duarum linearum terminos iungas, lineam quidem maiorem efficies, sed nullam constituet quantitatem terminorum coniunctio.

PHILOSOPHUS: Dicisne plura puncta?

IDIOTA: Neque plura puncta neque plures unitates. Sed cum punctus sit lineae terminus, ubique in linea reperiri potest. Nec tamen in ea est nisi unus punctus, qui extensus linea est.

PHILOSOPHUS: Nihil ergo in veritate reperitur in linea nisi punctus?

IDIOTA: Verum est. Sed propter variabilitatem materiae, quae subest, quaedam ibi est extensio, sicut cum non sit nisi una unitas, ex pluribus tamen unitatibus dicitur nume-

rus constare propter alteritatem subiectorum unitati. Linea itaque est puncti evolutio et superficies lineae et soliditas superficiei. Unde si tollis punctum, deficit omnis magnitudo, si tollis unitatem, deficit omnis multitudo.

[119] PHILOSOPHUS: Quomodo intelligis lineam puncti evolutionem?

IDIOTA: Evolutionem id est explicationem, quod non est aliud quam punctum in atomis pluribus ita quod in singulis coniunctis et continuatis esse. Est enim unus et idem punctus in omnibus atomis sicut una et eadem albedo in omnibus albis.

PHILOSOPHUS: Quomodo intelligis atomum?

IDIOTA: Secundum mentis considerationem continuum dividitur in semper divisibile et multitudo crescit in infinitum, sed actu dividendo ad partem actu indivisibilem devenitur, quam atomum appello. Est enim atomus quantitas ob sui parvitatem actu indivisibilis. Sic etiam mentis consideratione multitudo non habet finem, quae tamen. actu terminata est. Rerum namque omnium multitudo sub determinato quodam numero cadit licet nobis incognito.

[120] PHILOSOPHUS: Estne punctus lineae perfectio, cum sit eius terminus?

IDIOTA: Est eius perfectio et totalitas, quae lineam in se complicat. Punctare enim est rem ipsam terminare; ubi autem terminatur, ibidem perficitur. Perfectio vero eius est ipsius totalitas. Unde punctus est terminus lineae et eius totalitas ac perfectio, quae ipsam lineam in se complicat, sicut linea punctum explicat. Cum enim perfectionem totalem lineae in geometricis dico esse ex a puncto in b , tunc ante protractionem lineae de a ad b per puncta a b totalitatem lineae designavi, scilicet quod linea non debet ultra protrahi. Unde quod est actu vel intellectu rei totalitatem ab hoc in hoc includere, hoc est lineam in puncto complicare. Explicare autem est de a in b particulatim lineam trahere. Sic linea explicat complicationem puncti.

[121] PHILOSOPHUS: Putabam punctum complicationem lineae sicut unitatem numeri, quia nihil on linea reperitur nisi punctus ubique sicut in numero nihil nisi unitas.

IDIOTA: Non male considerasti. Idem est in diversitate modi dicendi, et modo, quo dixisti, in omnibus complicationibus utere. Nam motus est explicatio quietis, quia nihil reperitur in motu nisi quies. Sic nunc explicatur per tempus, quia nihil reperitur in tempore nisi nunc. Ita de aliis.

[122] PHILOSOPHUS: Quomodo ais in motu non nisi quietem reperiri?

IDIOTA: Cum movere sit de uno statu in alium cadere, quia, quamdiu res se habet in uno statu, non movetur, sic nihil reperitur in motu nisi quies. Motus enim est discessio ab uno. Unde moveri est ab uno et hoc est ad aliud unum. Sic de quiete in quietem transire est movere, ut non sit aliud movere nisi ordinata quies sive quietes seriatim ordinatae. Multum proficit, qui ad complicationes et earum explicationes attente advertit, maxime quomodo omnes complicationes sunt imagines complicationis simplicitatis infinitae et non explicationes eius, sed imagines, et sunt in necessitate complexionis. Et mens prima imago complicationis simplicitatis infinitae vim harum complicationum sua vi complectens est locus seu regio necessitatis complexionis, quia quae vere sunt, abstracta sunt a variabilitate materiae et non sunt materialiter, sed mentaliter; de quo superflue dictum aestimo.

ORATOR: Nequaquam superflue, etiamsi repetite. Nam utile est saepe dici quod numquam potest satis dici. [123]

PHILOSOPHUS: Admiror, cum mens, ut ais, idiota, a mensura dicatur, cur ad rerum mensuram tam avide feratur.

IDIOTA: Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat. Sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum. Ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatum.

PHILOSOPHUS: Quomodo mens tam variarum rerum se mensuram facere potest adaequatam? [124]

IDIOTA: Modo, quo absoluta facies omnium facierum se faceret mensuram. Quando enim attendis mentem esse absolutam quandam mensuram, quae non potest esse maior nec minor, cum sit incontracta ad quantum, et cum hoc attendis illam mensuram esse vivam, ut per se ipsam mensuret, quasi si circinus vivus per se mensuraret, tunc attingis, quomodo se facit notionem, mensuram seu exemplar, ut se in omnibus attingat.

PHILOSOPHUS: Intellego simile in circino nullius determinatae quantitatis in eo, quod circinus, et tamen extenditur et contrahitur, ut assimiletur determinatis. Sed an se assimilet modis essendi, dicito. [125]

IDIOTA: Immo omnibus. Conformat enim se possibilitati, ut omnia possibiliter mensuret; sic necessitati absolutae, ut omnia unice et simpliciter ut deus mensuret; sic necessitati complexionis, ut omnia in proprio esse mensuret; atque possibilitati determinatae, ut omnia, quemadmodum existunt, mensuret. Mensurat etiam symbolice comparisonis modo, ut quando utitur numero et figuras geometricis et ad similitudinem talium se transfert. Unde subtiliter intuenti mens est viva et incontracta infinitae aequalitatis similitudo.

Capitulum X

Quomodo comprehensio veritatis est in multitudine et magnitudine. [126]

PHILOSOPHUS: Non te taedeat sermonem in noctem protrahere, mi amicissime, ut adhuc tua praesentia frui valeam, necessitor enim cras abire. Et exponas dictum Boethii utique doctissimi viri, quid velit dicere, quando ait comprehensionem veritatis omnium rerum esse in multitudine et magnitudine.

IDIOTA: Opinor, quod multitudinem ad discretionem rettulit, magnitudinem ad integritatem. Nam rei veritatem recte comprehendit, qui eam ab omnibus aliis rebus discernit et ipsius etiam rei integritatem attingit, ultra quam vel infra integrum esse rei non progreditur. Disciplina namque in geometria trianguli integritatem determinat, ita quod nec ultra sit nec infra, in astronomia determinat motuum integritatem et quid per singula. Per disciplinam magnitudinis habetur terminus integritatis rerum et mensura sicut per numeri disciplinam rerum discretio. Numerus quidem ad confusionem communium discernendam valet, similiter ad colligendum rerum communionem, magnitudo vero ad comprehendendum integritatis esse rerum terminum et mensuram.

[127] PHILOSOPHUS: Si magnitudo integritatem ab omnibus discernit, nihil ergo scitur, nisi omnia sciantur.

IDIOTA: Verum dicis. Nam non scitur pars nisi toto scito; totum enim mensurat partem. Quando enim coclear per partes ex ligno exscindo, partem adaptando ad totum respicio, ut coclear bene proportionatum eliciam. Sic totum coclear, quod mente concepi, est exemplar, ad quod respicio, dum partem fingo. Et tunc possum perfectum coclear efficere, quando quaelibet pars proportionem suam in ordine ad totum reservat. Similiter pars ad partem comparata suam integritatem debet observare. Unde necesse erit, ut ad scientiam unius praecedat scientia totius et partium eius. Quare deus, qui est exemplar universitatis, si ignoratur, nihil de universitate, et si universitas ignoratur, nihil de eius partibus sciri posse manifestum. Ita scientiam cuiuslibet praecedat scientia dei et omnium.

PHILOSOPHUS: Adde quaeso, cur dicat sine quadrivio nulli recte philosophandum. IDIOTA: Ob ea iam dicta. Nam quia in arithmetica et musica continetur virtus numerorum, unde rerum habetur discretio, in geometria vero et astronomia magnitudinis continetur disciplina, unde tota comprehensio integritatis rerum emanat, ideo nulli sine quadrivio philosophandum.

[128] PHILOSOPHUS: Miror, si voluit omne id, quod est, esse magnitudinem vel multitudinem.

IDIOTA: Nequaquam puto, sed quod omne, quod est, cadit sub magnitudine vel multitudine, quoniam demonstratio omnium rerum fit vel secundum vim unius vel alterius. Magnitudo terminat, multitudo discernit. Unde diffinitio, quae totum esse terminat et includit, vim habet magnitudinis et ad eam pertinet, et diffinitionum demonstratio fit necessario secundum vim magnitudinis, divisio vero et divisionum demonstratio secundum vim multitudinis. Fiunt etiam syllogismorum demonstrationes secundum vim magnitudinis et multitudinis. Quod enim ex duabus tertia concluditur, multitudinis est; quod autem ex universalibus et particularibus, magnitudinis est. Posset etiam otiosior nobis applicare, quomodo ex vi multitudinis quantitates et qualitates et cetera praedicamenta descendunt, quae rerum notitiam faciunt. Nam quemadmodum hoc fiat, difficulter cognoscitur.

Capitulum XI

[129] *Quomodo omnia in deo sunt in trinitate, similiter et in mente nostra; et quomodo mens nostra est ex comprehendendi modis composita.*

PHILOSOPHUS: Tetigisti superius de trinitate dei et trinitate mentis. Oro declares, quomodo omnia in deo sunt in trinitate, similiter et in mente nostra.

IDIOTA: Vos philosophi asseritis decem genera generalissima omnia complecti.

PHILOSOPHUS: Ita est profecto.

IDIOTA: Nonne dum ea, ut actu sunt, consideras, divisa esse conspicias?

PHILOSOPHUS: Immo.

IDIOTA: Sed dum ea ante incohesionem essendi consideras sine divisione, quid tunc aliud esse possunt quam aeternitas? Nam ante omnem divisionem conexio. Illa igitur ante omnem divisionem unita et conexa esse necesse est. Conexio autem ante omnem divisionem aeternitas est simplicissima, quae deus est. Adhuc dico: Cum deus non possit negari perfectus et perfectum sit, cui nihil deest, hinc rerum universitas in perfectione, quae deus est. Sed perfectio summa exigit, quod sit simplex et una absque alteritate et diversitate; hinc omnia in deo unum.

PHILOSOPHUS: Aperta et delectabilis ostensio est, quam facis; sed adice, quomodo in trinitate. [130]

IDIOTA: Alibi de hoc agendum foret, ut clarius dici posset. Nunc tamen, quia statui omnia, quae exigis, pro posse adimplere, sic recipito: Habes omnia ab aeterno in deo deum esse. Considera igitur rerum universitatem in tempore. Et cum impossibile non fiat, nonne vides eam ab aeterno fieri potuisse?

PHILOSOPHUS: Mens assentit.

IDIOTA: Igitur omnia in posse fieri mentaliter vides.

PHILOSOPHUS: Recte ais.

IDIOTA: Et si fieri potuerunt, erat necessario posse facere, antequam essent.

PHILOSOPHUS: Ita erat.

IDIOTA: Sic ante rerum universitatem temporalem vides omnia in posse facere.

PHILOSOPHUS: Video.

IDIOTA: Nonne, ut in esse prodiret rerum universitas, quam vides oculo mentis in absoluto posse fieri et in absoluto posse facere, necesse erat nexus ipsius utriusque, scilicet posse fieri et posse facere? Alias quod potuit fieri per potentem facere numquam fuisset factum. [131]

PHILOSOPHUS: Optime ais.

IDIOTA: Vides igitur ante omnem rerum temporalem existentiam omnia in nexu procedente de posse fieri absoluto et posse facere absoluto. Sed illa tria absoluta sunt ante omne tempus simplex aeternitas. Hinc omnia conspicias in simplici aeternitate trinitate.

PHILOSOPHUS: Sufficientissime.

IDIOTA: Attende igitur, quomodo absolutum posse fieri et absolutum posse facere et absolutus nexus non sunt nisi unum infinite absolutum et una deitas. Et ordine prius est posse fieri quam posse facere. Nam omne facere praesupponit fieri posse, et posse facere id, quod habet, scilicet posse facere, habet de posse fieri. Et de utroque nexus. Unde cum ordo dicat posse fieri praecedere, sibi attribuitur unitas, cui inest praecedere, et posse facere attribuitur aequalitas unitatem praesupponens, a quibus nexus. Et haec nunc, si placet, de hoc sufficient.

PHILOSOPHUS: Solum unum adice: si deus intelligit ut trinus et unus. [132]

IDIOTA: Mens aeterna omnia in unitate, unitatis aequalitate et utriusque nexu intelligit. Quomodo deus intelligeret etiam in aeternitate sine omni successione absque entitate et entitatis aequalitate atque nexu utriusque, quae sunt trinitas in unitate? Non quod deus aliquid praemittat modo materiae et cum successione intelligat sicut nos, sed intelligere eius cum sit eius essentia, est necessario in trinitate.

PHILOSOPHUS: Si sic est suo modo in nostra mente, subiungito.

IDIOTA: Omnia principiata in se similitudinem principii habere atque ideo in omnibus trinitatem in unitate substantiae in similitudine verae trinitatis et unitatis substantiae principii aeterni reperiri certum teneo. In omnibus igitur, quae principiata sunt, posse fieri, quod descendit a virtute infinita unitatis seu entitatis absolutae, posse facere, quod descendit a virtute absolutae aequalitatis, et compositionem utriusque, quae descendit a nexu absoluto, reperiri necesse est.

[133] Unde mens nostra, imago mentis aeternae, in mente ipsa aeterna ut similitudo in veritate sui ipsius mensuram venare contendit. Est enim ipsa mens nostra, ut est similitudo divinae, uti vis alta consideranda, in qua posse assimilari et posse assimilare et nexus utriusque in essentia unum sunt et idem. Unde non potest mens nostra, nisi sit una in trinitate, quicquam intelligere, quemadmodum nec mens divina. Primo enim, dum se movet ut intelligat, aliquid in similitudine posse fieri seu materiae praemittit, cui aliud in similitudine posse facere seu formae adiungit, et tunc in similitudine compositi ab utroque intelligit. Dum autem modo materiae comprehendit, genera facit, dum modo formae comprehendit, facit differentias, dum modo compositi, species facit vel individua. Sic etiam dum modo propriae passionis intelligit, facit propria, dum modo advenientis intelligit, facit accidentia. Nihil autem intelligit, nisi praemisso aliquo modo materiae et alio modo advenientis formae modo compositi illa nectat. In hac autem successione, qua dixi aliqua praemitti modo materiae et formae, vides mentem nostram in similitudine aeternae mentis intelligere. Aeterna enim mens sine successione simul omnia et omni modo intelligendi intelligit. Sed successio est descensus ab aeternitate, cuius est imago vel similitudo. Intelligit igitur in successione, dum est unita corpori, quod successioni subicitur. Hoc etiam attente considerandum, quod omnia, ut in mente nostra sunt, sunt similiter in materia, sunt et in forma, sunt et in composito.

[134] PHILOSOPHUS: Delectabilissima sunt quae dicis. Id autem, quod ultimo attendendum monuisti, clarius oro exprimito.

IDIOTA: Libenter. Hanc naturam, quae est animal, inspicito. Nam eam mens comprehendit aliquando ut genus est, tunc enim quasi confuse et informiter animalis naturam considerat materiae modo; aliquando ut significatur per nomen "animalitas", et tunc modo formae; aliquando modo compositi ex illo genere et differentiis ei advenientibus, et tunc, ut in mente est, dicitur esse in conexione, ita ut illa materia et illa forma vel potius illa similitudo materiae et illa similitudo formae et illud modo compositi consideratum sit una et eadem notio unaque et eadem substantia. Sicut dum animal ut materiam considero, humanitatem vero ut formam ei advenientem et conexionem utriusque, dico illam materiam, illam formam et conexionem unam esse substantiam. Aut dum colorem quasi materiam considero, albedinem quasi formam ei advenientem et conexionem utriusque, dico illam materiam, illam formam et conexionem illius materiae et illius formae unum et idem accidens esse. Pariformiter in omnibus.

[135] Neque te moveat, quod, cum mens faciat decem genera generalissima prima principia, quod tunc illa generalissima nullum genus commune habent, quod ut materia eis praemitti possit, quoniam mens potest aliquid modo materiae et idem modo advenientis

formae, quae tali materiae adveniat, atque idem modo compositi considerare, ut dum considerat possibilitatem essendi substantiam vel aliquod aliud de decem — nam rationabiliter dici posset materiam esse possibilitatem essendi substantiam aut accidens —, et considerat mens idem ut formam advenientem ei, ut est materia, ut sit compositum, quod est substantia vel aliud ex decem, ita quod illa tria unum et idem sint generalissimum. In illa igitur rerum universitate, quae in mente est, omnia sunt in trinitate et in unitate trinitatis ad similitudinem ut sunt in mente aeterna.

PHILOSOPHUS: Non habent ergo decem generalissima hos essendi modos extra mentis considerationem? [136]

IDIOTA: Decem illa generalissima non in se, sed ut in mente sunt, modo formae vel compositi intelliguntur, in suis tamen inferioribus habere istos essendi modos considerantur. Neque, si recte attendis, in se extra mentem modo formae et compositi esse possunt. Praesertim id ipsum experieris, quando attendis, quomodo qualitas, quantum in se est, accidens dici nequit, sed in suis inferioribus. Sic quoque specialis status, ut in mente est, modo materiae forsitan non considerari posse dicitur, cum sit idem status specialis et individualis alio et alio modo consideratus. Dicemus ergo, quod forsitan in se materiae modo non intelligitur, sed in suis superioribus.

PHILOSOPHUS: Contentor. Sed vellem, ut et mihi ostenderes, quomodo ea, quae actu sunt, trinitate sunt iuxta antedicta. [137]

IDIOTA: Facile erit tibi videre, si attendis omnia, ut actu sunt, in materia, forma et conexione esse. Hoc ipsum enim, id est humanitas, illa scilicet natura, ut est possibilitas essendi hominem, materia est, sicut enim humanitas est, forma est, ut autem homo est, ex utroque compositum conexumque est, ita videlicet, ut unum et idem sit possibilitas essendi hominem, forma et compositum ex utroque, rei ut una sit substantia. Similiter et haec natura, quae albedinis vocabulo designatur, ut est possibilitas essendi albedinem, materia est, illa eadem aliter forma est, eadem quoque compositum est ex utroque, ita tamen, quod ut illa materia, illa forma et illud compositum ex utroque eadem sit qualitatis natura.

PHILOSOPHUS: Si in materia esse est esse possibiliter, et cum possibile esse non sit, quomodo ergo omnia, quae ut actu sunt, in materia sunt? [138]

IDIOTA: Non te turbet istud, quod sine repugnantia intelligendum concipias. Nam non recipio esse actu, ut repugnet ei, quod est esse in materia; sed sic intelligendum est, quod omnia ut actu sunt, id est hic et in his rebus sunt, in materia quidem sunt. Verbi gratia in cera haec possibilitas est essendi candelam, in cupro pelvim.

PHILOSOPHUS: Adde verbum unum quaeso: Unde dicitur trinitas individua una?

IDIOTA: In deo ab unitate uniente, quae est vera substantia, in aliis ab unitate naturae, quae est quasi quaedam imago unitatis unientis, quae proprie est substantia.

PHILOSOPHUS: Cum dicitur: unitas est una, aequalitas est una, unde hoc? [139]

IDIOTA: Ab unitate substantiae.

PHILOSOPHUS: Quando autem nostri dicunt theologi unitatem pro patre et aequalitatem pro filio et nexum pro spiritu sancto capientes, quomodo pater est unus, filius est unus, unde hoc?

IDIOTA: A singularitate personae. Sunt enim tres singulares personae in una divina substantia, ut alio tempore, quantum concedebatur, diligenter tractavimus.

[140] PHILOSOPHUS: Ad finem, ut quae supra dixisti intelligam, dicito, an velis mentem nostram ex illis comprehendendi modis compositam esse. Tunc, cum mens nostra substantia sit, erunt modi illi partes eius substantiales. Hoc si sic censes, dicito.

IDIOTA: Voluit Plato mentem ex individua et dividua substantia componi, ut supra dixisti, hoc ex comprehendendi modo sumens. Nam dum modo formae intelligit, tunc individue comprehendit; res enim formaliter intellecta individue comprehenditur. Unde etiam “humanitates” dicere veraciter non possumus, sed bene “homines” dicimus, quia res modo materiae aut modo compositi intellecta dividue intelligitur. Est autem mens nostra vis comprehendendi et totum virtuale ex omnibus comprehendendi virtutibus compositum. Quilibet igitur modus, cum pars eius sit substantialis, de tota mente verificatur. Quomodo autem modi comprehendendi sint substantiales partes virtutis, quae mens dicitur, difficulter dici posse arbitror. Nam cum mens sic vel sic intelligat, tunc virtutes eius intelligendi, quae sunt partes eius, accidentia esse nequeunt. Quomodo autem sint partes substantiales atque mens ipsa, difficillimum est dictu et cognitu.

[141] PHILOSOPHUS: Aduva me paruin in hoc difficili, optime idiota.

IDIOTA: Mens virtualiter constat ex virtute intelligendi, ratiocinandi, imaginandi et sentiendi, ita quod ipsa tota dicatur vis intelligendi, vis ratiocinandi, vis imaginandi et vis sentiendi. Unde ex his tamquam suis constat elementis, et mens omnia in omnibus attingit suo modo. Et quia ut omnia sunt actu, sunt in sensu quasi in globo et indistincte, et illa in ratione discrete, hinc est expressissima similitudo inter modum essendi omnium ut sunt actu et ut sunt in mente. Nam vis sentiendi in nobis est vis mentis et hinc mens, sicut quaelibet pars lineae linea. Magnitudo enim in se extra materiam considerata congruum exemplum est eius, quod petisti. Quaelibet enim pars eius de toto verificatur. Hinc eiusdem entitatis est, cuius totum.

PHILOSOPHUS: Cum mens sit una, unde habet has comprehendendi virtutes?

IDIOTA: Ab unitate habet. Nam quod communiter modo materiae aut compositi intelligit, habet quia unitas uniens, quod singulariter, similiter ab unitate, quae est singularitas, quod formaliter, ab unitate, quae est immutabilitas. Unde quod dividue intelligit, ab unitate habet; divisio enim ab unitate descendit.

Capitulum XII

[142] *Quomodo non sit unus intellectus in omnibus hominibus; et quomodo numerus separatarum mentium per nos innumerabilis est deo cognitus.*

PHILOSOPHUS: Adhuc de paucis opto quid sentias audire. Aiunt quidam Peripatetici unum esse intellectum in omnibus hominibus, alii, ut quidam Platonici, non esse unam intellectivam animam, sed quod animae nostrae sint eiusdem substantiae cum anima mundi, quam dicunt esse omnium animarum nostrarum complexivam. Sed differre dicunt animas nostras numero, quia habent diversum operandi modum, dicunt tamen eas in animam mundi post mortem resolvi. Quid tibi in hoc occurrit, dicito.

IDIOTA: Ego mentem intellectum esse affirmo, ut supra audisti; mentem autem unam esse in omnibus hominibus non capio. Nam cum mens habeat officium, ob quod anima dicitur, tunc exigit convenientem habitudinem corporis adaequate sibi proportionati, quae sicut in uno corpore reperitur, nequaquam in alio est reperibilis. Sicut igitur identitas proportionis est immultiplicabilis, ita nec identitas mentis, quae sine adaequata proportione corpus animare nequit. Sicut enim visus oculi tui non posset esse visus cuiuscumque alterius, etiam si a tuo oculo separaretur et alterius oculo iungeretur, quia proportionem suam, quam in oculo tuo reperit, in alterius oculo reperire nequiret, sic nec discretio, quae est in visu tuo, posset esse discretio in visu alterius. Ita nec intellectus discretionis illius posset esse intellectus discretionis alienus.

Unde hoc nequaquam possibile arbitror, unum esse intellectum in omnibus hominibus. Verum quia numerus sublatus videtur, quando tollitur variabilitas materiae, ut ex superioribus patet, et mentis natura extra corpus sit ab omni varietate materiae absoluta, ideo forte Platonici dixerunt animas nostras in unam animam communem nostrarum complexivam resolvi. Sed hanc resolutionem non puto veram. Nam quamvis nos sublata varietate materiae non capiamus multiplicationem numeri, propter hoc tamen non desinit rerum pluralitas, quae est divinae mentis numerus. Unde numerus substantiarum separatarum non plus est nobis numerus quam non-numerus, quia adeo a nobis est innumerabilis, quod neque est par neque impar neque magnus neque parvus neque in aliquo convenit cum numero per nos numerabili. Quasi si quis audiret vocem maximam, quam emisit maximus hominum exercitus, quam exercitum emisisse ignoraret, manifestum est in voce, quam audit, cuiuslibet hominis vocem esse differentem et distinctam, tamen audiens non habet iudicium de numero, quare iudicat vocem unam esse, quia modum attingendi numerum non habet. Vel si in una camera multae ardeant candelae et camera de omnibus illuminetur, manet lumen cuiuslibet candelae distinctum a lumine alterius. Et hoc experimur, quando successive eportantur, quia minuitur illuminatio, quando quaelibet eportata secum suam illuminationem educit. [143]

Esto igitur, quod candelae ardentes in camera illuminatione remanente exstinguantur et quod quis intret illuminatam cameram: hic etsi videat claritatem camerae, tamen distinctionem et discretionem luminum nequaquam attingere potest. Immo non posset ille attingere luminum pluralitatem ibi esse, nisi scientiam haberet ibi esse lumina candelarum exstinctarum. Et si hoc assecutus esset, scilicet ibi esse pluralitatem, tamen numero discernere unum lumen ab alio numquam posset. Talia exempla in aliis sensibus adducere poteris, ex quibus te iuvare poteris, quomodo cum scientia pluralitatis stat quoad nos impossibilitas discretionis numeri. Qui autem attendit, quomodo naturae abstractae ab omni varietate materiae per nos qualitercumque intelligibilis quoad deum, qui solus est infinite absolutus et simpliciter, non sunt abstractae ab omni mutatione, quin ab eo mutari et interimi possint ipsi soli deo secundum naturam immortalitatem inhabitante, ille videt omnem creaturam numerum divinae mentis aufugere non posse. [144]

Capitulum XIII

- [145] *Quomodo id, quod Plato dicebat animam mundi et Aristoteles naturam, sit deus, qui operatur omnia in omnibus; et quomodo mentem creet in nobis.*

PHILOSOPHUS: Satis de hoc. Quid ais de anima mundi?

IDIOTA: Tempus non patitur omnia discuti. Puto, quod animam mundi vocavit Plato id, quod Aristoteles naturam. Ego autem nec animam illam nec naturam aliud esse conicio quam deum omnia in omnibus operantem, quem dicimus spiritum universorum.

PHILOSOPHUS: Plato dixit animam illam exemplaria rerum indelebiter continere et omnia movere, Aristoteles naturam aiebat sagacem omnia moventem.

- [146] IDIOTA: Forte Plato voluit animam mundi esse ut animam servi scientis mentem domini sui et exsequentem voluntatem eius. Et hanc scientiam vocavit notiones seu exemplaria, quae nulla oblivione obmittuntur, ut divinae providentiae non deficeret exsecutio. Et id, quod Plato scientiam animae mundi appellavit, Aristoteles sagacitatem naturae esse voluit, quae habet sagacitatem exsequendi imperium dei. Ob hoc tribuerunt necessitatem complexionis illi animae seu naturae, quia necessitatur determinate sic agere, ut absoluta necessitas imperat. Sed non est nisi modus intelligendi, quando scilicet mens nostra concipit deum quasi artem architectonicam, cui ars alia exsecutorialis subsit, ut conceptus divinus in esse prodeat. Sed cum voluntati omnipotenti omnia necessario oboediant, tunc voluntas dei alio exsecutore opus non habet. Nam velle cum exsequi in omnipotentia coincidunt. Quasi ut dum vitrificator vitrum facit. Nam insufflat spiritum, qui exsequitur voluntatem eius, in quo spiritu est verbum seu conceptus et potentia; nisi enim potentia et conceptus vitrificatoris forent in spiritu, quem emittit, non oriretur vitrum tale.

- [147] Concipe igitur absolutam artem creativam per se subsistentem, ut ars sit artifex et magisterium magister. Haec ars habet in sua essentia necessario omnipotentiam, ut ei nihil resistere possit, sapientiam, ut sciat quid agat, et nexum omnipotentiae cum sapientia, ut quid velit fiat. Nexus ille in se habens sapientiam et omnipotentiam spiritus est quasi voluntas seu desiderium. Impossibile enim et penitus ignotorum non est voluntas seu desiderium. Sic in perfectissima voluntate inest sapientia et omnipotentia et a similitudine quadam spiritus dicitur, eo quia motus sine spiritu non est, adeo quod et id, quod in vento motionem facit et in omnibus aliis, spiritum appellemus. Per motum autem omnes artifices efficiunt quod volunt. Quapropter vis artis creativae, quae est ars absoluta et infinita seu deus benedictus, omnia efficit in spiritu seu voluntate, in qua est sapientia filii et omnipotentia patris, ut opus eius sit unius indivisae trinitatis. Hunc nexum, spiritum seu voluntatem ignorarunt Platonici, qui hunc spiritum non viderunt deum, sed a deo principiatum et animam mundum ut anima nostra intellectiva nostrum corpus — animantem putarunt. Neque eum spiritum viderunt Peripatetici, qui hanc vim naturam rebus immersam, a qua est motus et quies, posuerunt, cum tamen sit deus absolutus in saecula benedictus.

ORATOR: O quantum exhilaratus sum tam lucidam audiens explanationem! Sed [148]
quaeso, ut iterum aliquo exemplo nos iuves ad concipiendum mentis nostrae creationem
in hoc nostro corpore.

IDIOTA: Audivisti iam ante de hoc. Sed quia varietas exemplorum inexpressibile cla-
rius facit, ecce: Nosti mentem nostram vim quandam esse habens imaginem artis divi-
nae iam dictae. Unde omnia, quae absolutae arti verissime insunt, menti nostrae vere ut
imagini insunt. Unde mens est creata ab arte creatrice, quasi ars illa se ipsam creare vellet
et, quia immultiplicabilis est infinita ars, quod tunc eius surgat imago, sicut si pictor se
ipsum depingere vellet et, quia ipse non est multiplicabilis, tunc se depingendo oriretur
eius imago.

Et quia imago numquam quantumcumque perfecta, si perfectior et conformior esse [149]
nequit exemplari, adeo perfecta est sicut quaecumque imperfecta imago, quae potentiam
habet se semper plus et plus sine limitatione inaccessiblei exemplari conformandi in hoc
enim infini tatem imaginis modo quo potest imitatur, quasi si pictor duas imagines face-
ret, quarum una mortua videretur actu sibi similior, alia autem minus similis viva, scili-
cet talis, quae se ipsam ex obiecto eius ad motum incitata conformiorem semper facere
posset, nemo haesitat secundam perfectiorem quasi artem pictoris magis imitantem sic
omnis mens, etiam et nostra, quamvis infra omnes sit creata, a deo habet, ut modo quo
potest sit artis infinitae perfecta et viva imago. Quare est trina et una habens potentiam,
sapientiam et utriusque nexum modo tali, ut perfecta artis imago, scilicet quod excitata
possit se semper plus et plus exemplari conformare. Sic mens nostra etsi in principio crea-
tionis non habeat actualem resplendentiam artis creatricis in trinitate et unitate, habet
tamen vim illam concreatam, per quam excitata se actualitati divinae artis conformiorem
facere potest. Unde in unitate essentiae eius est potentia, sapientia et voluntas. Et coinci-
dunt in essentia magister et magisterium ut in imagine viva artis infinitae, quae excitata
se actualitati divinae semper sine termino conformiorem facere potest praecisione infini-
tae artis inaccessiblei semper remanente.

ORATOR: Mirabiliter et planissime. Sed oro: Quomodo mens creando infunditur? [150]

IDIOTA: Alias de hoc audisti. Nunc iterum recipe alio exemplo id ipsum. Et accepto
vitro et pendule inter pollicem et digitum ipsum suspendente tetigit vitrum et sonum
recepit sonoque aliquo continuato fissum est vitrum et cessavit sonus. Et aiebat: In
vitro pendulo vis aliqua orta fuit per meam potentiam, quae vitrum movit, unde sonus
ortus est. Et rupta proportione vitri, in qua sonus et per consequens motus residebat, ces-
savit ibi motus, similiter motu cessante sonus. Quod si virtus illa, quia non dependebat a
vitro, ob hoc non cessaret, sed sine vitro subsisteret, exemplum haberes, quomodo vis illa
creatur in nobis, quae motum et harmoniam facit et cessat illam facere per rupturam pro-
portionis, licet ob hoc non cesset esse. Sicut si ego tibi artem citharizandi in data cithara
trado, cum ars a cithara data non dependeat, licet in cithara sit tibi tradita, tunc cithara
rupta ob hoc ars citharizandi non est rupta, etiam si nulla cithara tibi apta sit in mundo
reperibilis.

Capitulum XIV

- [151] *Quomodo mens de galaxia dicitur descendere per planetas ad corpus et reverti; et de notionibus spirituum separatorum indelebilibus et nostris delebilibus.*

PHILOSOPHUS: Ad res raras et a sensu remotas aptissima atque pulcherrima adducis exempla. Et quia solis occasus accedit, qui nos non sinet amplius commorari, dic oro, quid sibi velint philosophi, qui aiunt animas descendere de galaxia per planetas ad corpora et sic reverti ad galaxiam, et cur Aristoteles volens exprimere vim animae nostrae a ratione incipit dicens animam de ratione ad doctrinam, de doctrina ad intellectibilitatem ascendere, Plato vero contrario modo ait ponens intellectibilitatem elementum et quod degenerando intellectibilitas fiat doctrina seu intelligentia et intelligentia degenerando fiat ratio.

- [152] IDIOTA: Ignoro scripturas. Sed forte primi, qui de descensu et ascensu animarum dixerunt, idem dicere voluerunt quod Plato et Aristoteles. Nam Plato ad creatoris imaginem respiciens, quae maxime est in intellectibilitate, ubi se mens simplicitati divinae conformat, ibi elementum posuit et substantiam mentis posuit, quam post mortem remanere voluit. Illa ordine naturae praecedit intelligentiam, sed degenerat in intelligentiam, quando recedit de divina simplicitate, in qua omnia unum, et vult in se intueri omnia ut quodlibet habet esse ab alio distinctum et proprium. Deinde adhuc plus degenerat mens, quando motu rationis comprehendit res non in se, sed ut forma est in variabili materia, ubi non potest tenere veritatem, sed vergit in imaginem.

- [153] Aristoteles autem, qui omnia consideravit ut sub vocabulo cadunt, quae motu rationis sunt imposita, facit elementum rationem, et rationem forte dicit per disciplinam, quae fit per vocabula, ad intelligentiam ascendere, postea altissime ad intellectibilitatem. Unde ponit elementum rationem ad ascensum intellectus, Plato vero intellectibilitatem ad descensum eius. Ita inter eos non videtur differentia nisi in modo considerationis.

PHILOSOPHUS: Hoc sic sit. Dic: Cum omnes philosophi dicant omnem intellectum fore de substantia et accidente, quomodo hoc est verum de deo et materia prima?

IDIOTA: Intellectus de deo est inflexus de intellectu huius nominis “ens”, quia ens non-eter, hoc est imparticipabiliter intellectum est deus. Et ille est idem ei, qui de eo habetur, quod est substantia et accidens, sed alio modo, hoc est inflexe consideratus. Unde intellectus de deo est complexivus omnium intellectuum de substantia et accidente, sed est simplex et unus. Intellectus vero de materia prima est flexio quaedam ab intellectu, qui habetur de corpore. Si enim corpus incorporee, hoc est absque omnibus formis corporeis intelligis, illud idem, quod “corpus” significat, intelligis, sed alio modo, quia incorporee; qui procul dubio est intellectus materiae.

- [154] PHILOSOPHUS: Putasne mentes caelestes secundum gradus intellectuales creatas et notiones habere indelebiles?

IDIOTA: Puto alios angelos intellectibiles, ut sunt de supremo ordine, alios intelligentiales ut de secundo ordine, alios rationales ut de tertio, ac quod in quolibet ordine sint tot gradus similiter, ut sic sint novem gradus seu chori, et quod mentes nostrae sint

sic infra primum gradum talium spirituum et supra omnem gradum corporalis naturae quasi nexus universitatis entium, ut sint terminus perfectionis inferioris naturae et initium superioris. Arbitror etiam notiones spirituum beatorum extra corpus existentium in quiete habere notiones invariabiles et indelebiles oblivione ob praesentiam veritatis obiectaliter se indesinenter offerentis. Et hoc est meritum spirituum, qui fruitionem exemplaris rerum meruerunt.

Nostrae autem mentes ob sui informitatem obliviscuntur saepe eorum, quae sciverunt, aptitudine concreata permanente ad denuo sciendum. Nam etsi sine corpore excitari ad progressum intellectualem non possint, tamen ob incuriam, aversiones ab obiecto, setractiones ad varia et diversa et corporeas molestias notiones perdunt. Notiones enim, quas hic in hoc mundo variabili et instabili acquirimus secundum condiciones variabilis mundi, non sunt confirmatae. Sunt enim ut notiones scholarium et discipulorum proficere incipientium et nondum ad magisterium perductorum. Sed notiones istae hic acquisitae, quando mens pergit de mundo variabili ad invariabilem, similiter ad invariabile magisterium transferuntur. Quando enim particulares notiones transeunt in perfectum magisterium, desinunt esse variabiles in magisterio universali, quae erant particulariter fluidae et instabiles. Sic sumus in hoc mundo docibiles, in alio magistri. [155]

Capitulum XV

Quomodo mens nostra sit immortalis et incorruptibilis. [156]

PHILOSOPHUS: Restat nunc, ut de immortalitate mentis nostrae quae sentis dicas, ut, quantum fieri potuit pro hac die, de hoc instructor factus me in multis gaudeam profecisse.

IDIOTA: Qui elementum descensus intellectus ponunt intellectibilitatem, mentem ponunt nequaquam dependere a corpore. Qui elementum ascensus intellectus rationem ponunt et finem intellectibilitatem, mentem nequaquam cum corpore interire admittunt. Ego autem nequaquam haesito gustum sapientiae habentes immortalitatem mentis negare non posse, uti de hoc alias oratori quae tunc occurrerunt patefeci. Sic qui attendit intuitionem mentis attingere invariabile et per mentem formas a variabilitate abstrahi et in invariabilem regionem necessitatis complexionis reponi, ille non potest haesitare mentis naturam ab omni variabilitate absolutam esse. Ad se enim attrahit, quod a variabilitate abstrahit. Nam veritas invariabilis figurarum geometricarum non in pavementis, sed mente reperitur. Et dum anima per organa inquirat, id, quod invenit, variabile est, dum per se inquirat, id, quod invenit, stabile, clarum, limpidum et fixum existit. Non igitur est de natura variabilium, quae sensu attingit, sed invariabilium, quae in se invenit.

Sic ex numero potest immortalitatis eius ostensio convenienter venari. Nam cum sit numerus vivus, scilicet numerus numerans, et omnis numerus in se incorruptibilis, licet in variabili materia consideratus variabilis videatur, mentis nostrae numerus non potest concipi corruptibilis. Quomodo tunc auctor numeri corruptibilis videri posset? Neque [157]

aliquis numerus potest mentis numerandi virtutem vacuare. Unde, cum motus caeli per mentem numeretur et tempus sit mensura motus, tempus mentis virtutem non evacuat, sed manebit ut omnium mensurabilium terminus, mensura et determinatio. Ostendunt instrumenta motuum caelestium, quae a mente humana procedunt, motum non plus mensurare mentem quam mens motum. Unde mens motu suo intellectivo omnem successivum motum videtur complicare. Mens ex se exserit motum ratiocinativum; sic est forma movendi. Unde, si quid dissolvitur, per motum hoc fit. Quomodo ergo forma movendi per motum dissolveretur? Mens cum sit vita intellectualis se ipsam movens, hoc est vitam, quae est eius intelligere, exserens, quomodo non semper vivit? Motus se ipsum movens quomodo deficit? Habet enim vitam sibi compaginatum, per quam est semper vivens, sicut sphaera semper rotunda per sibi compaginatum circulum. Si illa est mentis compositio quae numeri ex se ipso compositi, quomodo in non-mentem resolubilis?

[158] Sic si mens est coincidentia unitatis et alteritatis ut numerus, quomodo divisibilis, cum divisibilitas in ea sit cum indivisibili unitate coincidens? Si mens complicat idem et diversum, cum intelligat divisive et unitive, quomodo destruetur? Si numerus est modus intelligendi mentis et in eius numerare coincidat explicatio cum complicatione, quomodo deficit? Virtus enim, quae explicando complicat, minor fieri nequit. Mentem autem hoc agere patet, nam qui numerat, explicat vim unitatis et complicat numerum in unitatem. Denarius enim est unitas ex decem complicata. Sic qui numerat, explicat et complicat. Mens est imago aeternitatis, tempus vero explicatio, explicatio autem semper minor imagine complicationis aeternitatis. Qui attendit ad iudicium mentis sibi concreatum, per quod de omnibus rationibus iudicat, ac quod rationes ex mente sunt, videt nullam rationem ad mentis mensuram attingere. Manet igitur mens nostra omni ratione immensurabilis, infinibilis et interminabilis, quam sola mens increata mensurat, terminat atque finit sicut veritas suam et ex se, in se et per se creatam vivam imaginem. Quomodo periret imago, quae est relucetia incorruptibilis veritatis, nisi veritate communicatam relucetiam abolente?

[159] Sicut igitur impossibile est, quod infinita veritas communicatam relucetiam subtrahat, cum sit absoluta bonitas, ita est impossibile, quod eius imago, quae non est nisi communicata relucetia eius, umquam deficiat, sicut postquam per solis relucetiam coepit esse dies, numquam sole lucente dies deficiat. Connata religio, quae hunc innumerabilem populum in hoc anno Romam et te philosophum in vehementem admirationem adduxit, quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis esse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit, ut ita nobis nota sit nostrae mentis immortalitas ex communi omnium indubitata assertione sicut nostrae naturae humanitas. Non enim habemus certiore scientiam nos esse homines quam mentes habere immortales, cum utriusque scientia sit communis omnium hominum assertio.

[160] Haec sic cursim dicta ab idiota grate recipito. Quod si non sint talia, quae sponsione oratoris audire exspectasti, aliqua tamen sunt, quae tibi fortassis ad altiora quaecumque adminiculum afferre poterunt.

ORATOR: Interfui huic sancto et mihi dulcissimo colloquio multum mentem tuam de mente profunde disserentem admirans, indubio nunc experimento certissimum habens

mentem vim omnia mensurantem existere, gratias tibi agens, optime idiota, tum mei parte, tum istius advenae philosophi, quem adduxi, qui spero consolatus abibit.

PHILOSOPHUS: Non me puto feliciorem diem hactenus hac ista vixisse. Nescio quid eveniet. Tibi oratori atque tibi idiotae, viro admodum theorico, immortales ago gratias orans nostras mentes ad aeternae mentis fruitionem hoc diuturno colloquio miro desiderio incitatas feliciter perducere. Amen.

<О ТРАКТАТЕ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «ОБ УМЕ»>

Трактат Николая Кузанского «Об уме» содержит в себе *три рода идей*. Во-первых, мы находим здесь учение *I o составе ума*, статическое описание его основных особенностей. Сюда могут быть отнесены главы I, V и VIII, каковые могут также рассматриваться, в смысле логической системы, как некоего рода *вступление*. Далее исследование состоит, главным образом, в различении ума бесконечного и ума конечного и в их сравнительном рассмотрении*^[1]*. Ряд глав заняты выяснением II *различия* того и другого ума; это главы — III, IV, VI, VII. Ряд глав выясняет их III *связанность*, которая утверждается несмотря на всё их различие; это главы X—XI, XV—XVII. Что же касается гл<ав> II и XII, трактующих о переходе от конечного ума к бесконечному, то их удобно будет считать звеном между первой частью*^[2]* трактата и второй.

1. *Состав ума* определяется в трактате следующим образом.

а) Прежде всего, *ум надо отличать от души*. Именно ум рассматривается как данный сам по себе, *в себе*, душа же есть некоторое *действие* всего ума, взятого в целом; это ум — в ином, инобытии, «*в теле*». Еще Николай Кузанский выражается так: «У человека ум и душа — одно и то же, ум — *через себя*, душа — по установлению (*ex officio*)». Таким образом, можно говорить и о тождестве ума и души, но только в этом едином, что есть и ум и душа, надо различать две стороны — «в себе» и «в теле». Этим определяется принцип для рассмотрения состава ума (гл. I).

б) А именно, первая сторона, в свою очередь, содержит в себе 1) способность *интеллекта*, или чистого самосознания, 2) способность *интеллектуального знания*, 3) способность рассудка (*vis rationativa, intellectualis, intellicibilis*), вторая же — силу оживотворяющую тело, т. е. *чувствительную и растительную*. В основе, однако, ум есть нечто единое, т. е. «живая субстанция», или «субстанциальная форма», потому что разделение ума и души происходит «по [смысловой] природе, а не во времени». Другими словами, только по смыслу можно разделять ум и душу, но их нельзя разделять так, чтобы сначала был ум без души, а потом (напри-

[¹ В машинописи: рассматривании. — Е. Т.-Г.]

[² В машинописи: главой. Далее в тексте сбой нумерации пунктов: 1, 3, 4, 5, 6; мы ее устраняем. — Е. Т.-Г.]

мер, с переселением в тело) он становился бы душою. Следовательно, мы должны описать эту цельную живую субстанцию ума так, чтобы отдельные ее проявления были сразу и умом и душой.

с) Начиная снизу, мы наталкиваемся, как сказано, на чувствительную сторону ума-души, на *чистые ощущения*. Чистые ощущения, однако, не существуют даже у всех животных. Высшие животные имеют не только ощущения, но и производят различия в этой темной массе животных ощущений. Эта способность различения, однако, действует здесь несознательно. Только в человеке мы встречаем способность различения, действующую как «форма» ума. «Различающая способность рассудка (discretivus discursus)» лишена у животных «формы, т. е. интеллекта или ума», лишена «способности суждения и знания», или «формы рассуждающего рассудка (forma rationis discurrentis)». Другими словами, если дано ощущение *вместе с знанием самого факта этого ощущения*, то мы имеем здесь ощущение, в котором рассудок проявился в качестве оформляющего принципа. Точно так же, если даны процессы рассудка *вместе с знанием самого факта этих процессов*, то мы получаем уже не просто рассудок, но ум, точнее интеллект (intellectus), который есть «различительная форма актов рассудка (forma discretiva rationum)».

Может возникнуть вопрос и о том, откуда же сам интеллект получает для себя форму, чтобы быть подлинной цельностью. Он получает ее от *бесконечного ума*, являющегося «первообразом всех вещей»; он — «живое описание вечной и бесконечной мудрости». Первообраз (exemplar) есть форма для конечного*^[3]* ума, а конечный ум есть образ (imago) этого первообраза.

Следовательно, ощущение, рассудок, интеллект и бесконечный первообраз есть *определенная иерархия ума*, в которой всякое последующее является оформляющим принципом для предыдущего. Николай Кузанский поясняет на приготовлении ложки то, как форма ее не зависит от самой ложки и как в то же время, для того, чтобы существовала ложка, необходима не просто ее форма, но необходима и соразмерно оформленная материя. И ощущение, и рассудочное знание, и интеллект, и первообраз содержат*^[4]* в себе и форму и материю, т. е. и ум и душу, но эта цельность дана на каждой из этих стадий «на свой манер» (suo modo) (гл. V).

d) Рассмотрим эту цельность, например, на стадии *интеллекта*. Что она тут дает? Прежде всего, мы должны были бы иметь тут ощущение. Но оно, конечно, не может присутствовать здесь во всей своей чистоте, т. е. во всей своей слепоте. Оно должно быть возведено в сферу ума. Но возвести ощущение в сферу ума значит конципировать (concipere), иметь «концепцию» (conceptio). Конципирование, впрочем, имеет более широкое значение. «Конципировать значит не что иное, как воспринимать способом (modo) материи или формы или каким-нибудь другим способом». Значит, раз есть концепция, то тем самым есть уже и ощущение и чувственный образ и вообще всё, что воспринято извне.

[³ В машинописи: бесконечного. — Е. Т.-Г.].

[⁴ В машинописи: содержит. — Е. Т.-Г.].

Однако что же такое эта «концепция» в интеллекте? Ведь интеллект есть нечто вне-материальное. Получается, стало быть, что в уме всякое ощущение, восприятие, образ или, говоря вообще, всякая концепция есть нечто *нематериальное*, нечто умное же, смысловое же. Отсюда фундаментальный вывод Николая Кузанского: «*Concipere*» и «*intelligere*» *есть одно и то же*. Если же принять во внимание, что в чувственном познании наш ум уподобляется внешним вещам, то и способность уподобления, а значит, и способность создания понятий — совершенно тождественна с самим интеллектом.

При этом аффекция есть только «начало движения»; сама она еще не есть «совершенство» ума, а только к нему «стремится»: «Аффекция души преходяща, в то время как роды и виды пребывают». Поэтому концепция еще не есть аффекция просто. Но вот аффекция пришла к «совершенству», из «установливания» превратилась в «состояние», и — мы получаем интеллект, который есть уже^[5]* «совершенное движение ума», где все отдельные проявления ума совпадают: «Является»^[6]* одним и тем же и способность ума, и концепция, и подобие, и род, и вид». И такое совпадение отнюдь не случайно. Актуальное бытие, т. е. осмысленное материальное бытие, и не может не конципироваться интеллектно. Оно материально, и оно движется. Значит, оно и в уме дано как концепция и как достигнутое совершенство. Поэтому именно «*совершенство* создает то, что интеллект называется концепцией», и «ум конципирует [только] тогда, когда интеллект приводится к совершенству».

В заключение этого ряда мыслей Николай Кузанский выставляет еще два понятия, тесно связанные с учением о вмещении в себя умом материи, это — «абсолютная необходимость» и «необходимость объединения». Почему Николай Кузанский заговаривает здесь о необходимости, в тексте прямо не сказано. Но совершенно ясно, что к этому понятию Николай Кузанский приводится именно *учением о наличии в уме материи*. Если ум вмещает в себя материю (конечно, умно же), то это значит, что последняя, будучи становлением, получает смысловой характер, а самый смысл — становится. Но это и есть то, что смысл превратился в некую необходимость, в то, что неотвратимо должно наступить. Не разъясняя этого, Николай Кузанский прямо указывает два вида необходимости.

Один вид — это он называет «*абсолютной* необходимостью» — заключается в том, что ум, несмотря на всю его материальность, берется в своей полной чистоте и «простоте», «вне всякой сложности», когда ум, «взирая на свою простоту, созерцает всё вне сложности». Когда же имеется в виду «необходимость объединения» (*complectionis*), то ум берется не в своей простоте, а только в своей «неизменчивости», и рассматривает он тут вещи не вне всякой сложности, но — как нематериальные «формы». Здесь ум, «взирая на свою неизменчивость, рассматривает формы вещей вне материи». «Необходимость объединения» есть, таким образом,

[⁵ В машинописи: у нас. — Е. Т.-Г.].

[⁶ В машинописи: являются. — Е. Т.-Г.].

та сфера ума, где сосредоточены все смысловые связи вещей, или, как сказано в следующей (IX) главе, «все экспликации являются образами компликации бесконечной простоты», и все эти образы находятся в сфере необходимости объединения, так что «ум, в качестве образа компликации бесконечной простоты обнимающий своей силой силу этих компликаций, оказывается местом или собственной областью необходимости объединения». Таким образом, вместо наличия нематериальных (смысловых) форм в VIII гл<аве>, в IX гл<аве> говорится об «образе компликации бесконечной простоты», что и понятно, так как компликация бесконечной простоты (это мы увидим в гл<аве> IV) и есть *ее выявление без перехода в вещественную множественность, т. е.*^[7]* чисто смысловая оформленность. Оба вида умственной способности в связи с понятием необходимости Николай Кузанский фиксирует и терминологически. Способность ума как абсолютной необходимости он называет *интеллигенцией* (intelligentia), а способность ума как необходимости объединения он называет *дисциплиной* или *доктриной* (disciplina, doctrina). Ничего не возражает он и против того, чтобы вторую называть интеллигенцией, а первую интеллектуальной*^[8]* оформленностью, данностью в качестве интеллекта (intellectibilitas). Последний термин подчеркивает, что ум на этой стадии совершенно свободен от всего постороннего, не фиксирует ничего внешнего себе, но лишь созерцает себя самого и есть, таким образом, максимальная простота, данная как интеллект, как самосознание. В гл<аве> XIV так и говорится, что здесь ум «сообразует себя (conformat se) с божественной простотой».

е) Наконец, в рассматриваемой VIII гл<аве> содержится еще *физиологическое рассуждение об ощущениях*. Может возникнуть вопрос: зачем понадобилось Николаю Кузанскому в таком чисто философском месте заговорить о физиологии ощущений? Поскольку позволяет судить контекст, смысл этого физиологического отрывка заключается, по-видимому, в том, чтобы и ощущение рассматривать с точки зрения умственной цельности. Выше говорилось о том, как ощущение претворяется в ум, чтобы войти с ним в цельный синтез. Сейчас же говорится о том, как ум претворяется в ощущение, чтобы войти с ним в цельный синтез. На этот вопрос Николай Кузанский отвечает введением не очень ясного для нас понятия «*артериального духа* (spiritus arteriarum)». Этот дух, говорит Николай Кузанский, является «носителем души», а носителем его самого является кровь. Благодаря этому духу зарождается ощущение. Чтобы последнее зародилось, необходимо наличие какого-нибудь «препятствия» на пути движения этого духа. Он сталкивается с таким препятствием, и отсюда — ощущение. Дух бывает разной тонкости и подвижности. Так, дух<,> разлитый*^[9]* по артериям в целях зрения, наиболее тонкий и подвижный. Еще более тонкий дух является носителем представлений и

^[7] В машинописи эта строка пропущена. — Е. Т.-Г.].

^[8] В машинописи: интеллигентной. — Е. Т.-Г.].

^[9] В машинописи: разлит. — Е. Т.-Г.].

понятий. Душа пользуется этими духами «в качестве инструмента» для созидания ощущения, представления и понятия.

В чем тут дело? По-видимому, этот «spiritus» есть некоторое *элементарное животное стремление*, не просто материальное (например, не кровь, хотя последняя и есть его носитель), но и не просто чувствительное (от него отличается, например, само ощущение). Это есть именно живая субстанция, в которой материальное совпало с душевным, до полной неразличимости, но — в модусе материального, телесного. Как в интеллекте ум совпал с телесным, но — в аспекте ума (так что всякое конципирование уже оказывается здесь самым мышлением), так в артериальном духе ум совпадает с телесным, но — в аспекте тела. И получается некоторого рода элементарная животная жизнь, не сводящаяся ни на простую физиологию, ни на чисто психические ощущения. Таким образом, можно с достаточной убедительностью защищать ту мысль, что учение об артериальных духах Николай Кузанский ввел именно в целях иллюстрации своего общего учения о нерасторжимости ума и души, данной, однако, в разнообразных модусах. Полная же ясность учения об артериальных духах потребовала бы сложного вхождения в историю философии и биологии, что не может быть осуществлено нами в данном контексте. Остается, например, неясность, почему Николай Кузанский говорит о крови, а не о нервах и не о нервной энергии. Но для нас важно, прежде всего, понять смысл и структуру трактата Николая Кузанского «Об уме», а с этой точки зрения локализация данного физиологического отрывка совершенно ясна (VIII гл.).

2. Уже в I гл<аве> трактата была вполне определенно сформулирована мысль о необходимости перехода от высшего оформления ума в человеке, т. е. от интеллекта, к уму бесконечному, так как всё конечное текуче и непостоянно и нуждается для своего существования в форме, которую конечный интеллект в данном случае и получает от интеллекта бесконечного. Эту мысль несколько иначе развивает гл<ава> XII, являющаяся прямым переходом от выше изображенного учения о конечном уме к рассуждениям об уме бесконечном и о взаимоотношении его с умом конечным.

а) Именно, тут ставится вопрос: *один или не один* интеллект у всех людей? Раз интеллект связан с душой, а следовательно, и с телом, то уже по одному этому он у всех *разный*, утверждает Николай Кузанский. Мой глаз видит иначе, чем твой; и даже если бы его можно было пересадить к тебе, он все равно видел бы по-своему. Всякий отдельный ум поэтому есть некая абсолютная индивидуальность, совершенно ни на что другое не сводимая. Но если так, то умы отличаются один от другого размерами и качествами и самыми разнообразными свойствами. Но отсюда вытекает уже вывод очень большой важности. Именно, если его индивидуализирует материя, то вполне мыслим и такой ум, который будет отрешен от всех этих отдельных индивидуализаций*^[10]. Если ум в одном случае один, а в другом — совершенно другой, то, значит, эти его отдельные разнообразные состояния

[¹⁰ В машинописи: индивидуальностей. — Е. Т.-Г.].

нисколько не являются для него обязательными; *они все более или менее для него случайны*. А в таком случае ум мыслим и совершенно без всяких своих отдельных индивидуальных модусов. В этом случае «природа ума оказывается вне тела отрешенной от всякого разнообразия материи». И — мы получаем ум, который уже нельзя назвать «большим» или «меньшим», но который всегда один и тот же, как бы мы его ни увеличивали или ни уменьшали. Это ум *бесконечный, неисчислимый*. Его число есть «число божественного ума».

Николай Кузанский поясняет это исчезновение конечного количества на примере с криком толпы, который может восприниматься нами в одном и единственном акте, без всякого различия отдельных криков, а также примером с общим освещением комнаты, в котором можно не различать света отдельных свечей. Самое важное, однако, здесь то, что Николай Кузанский выставляет в виде тезиса: «Вместе с знанием *множественности* стоит и *невозможность* числового различения». Если мы имеем некую раздельную множественность, то тем самым мы имеем и неразличимое единство. Одно без другого совершенно невысказуемо. Если мы имеем много разных умов, то это возможно только тогда, говорит Николай Кузанский, когда существует один и единственный нераздельный ум, в котором совпадает вся бесконечность умов, существующих или возможных (гл. XII).

b) О том же переходе от конечного ума к бесконечному трактует, в сущности, и гл<ава> II, хотя эта проблема поставлена тут иначе и автор отчасти уже начинает входить в самую сравнительную характеристику обоих видов ума по существу.

Именно, если в XII гл<аве> ум брался как самосознание и как сфера мышления, то во II гл<аве> ум берется с точки зрения своей *предметной структуры*, с точки зрения *оформленности предмета*, на который он направлен; ум берется здесь как мыслимая *форма* (forma). И оказывается, что на конечной форме тоже остановиться нельзя. Николай Кузанский ставит этот вопрос как вопрос о значении *слов*. Слово образуется у нас «в результате движения рассудка». Это значит, что рассудок производит свои операции в хаотической массе ощущений и в соответствии с этим налагает слова и имена. Тем самым «рассудок впадает в предположение и мнение». Но на этом остановиться нельзя уже потому, что сам рассудок получает оформление от интеллекта. Если привлечь последний, то имена и слова уже не будут отличаться тем непостоянством и текучестью, которыми*^[11]* они обладают в реальных языках. В этом случае «слово доставляется *формой*»; и «в этом смысле слова существуют не в результате налагания*^[12]*, но — *от вечности*, в то время как налагание свободно». Такие имена обладают «тонкостью» и «совершенством»; и они не могут не существовать, хотя «никакое человеческое искусство не достигает точности совершенства», и «всякое искусство конечно и ограничено». Раз есть конечное и несовершенное искусство, то тем самым есть и бесконечное, совершенное искусство. Если существует много значений слова, то есть и одно, наиболее

[¹¹ В машинописи: которой. — Е. Т.-Г.]

[¹² В машинописи: полагания. — Е. Т.-Г.]

общее и точное, наиболее совершенное значение. Раз есть конечная чувственная форма, или образ, то существует и бесконечный, чисто умный первообраз, который есть «бесконечный абсолютный принцип». Эта бесконечность и вечность единственно не обладает принципом выше себя и не есть под-принципное (*prin-сipiatum*); всё же остальное под-принципное.

Итак, существуют формы, вернее*^[13]* образы, чувственных вещей (ложки, чашки, горшка и прочего); и это возможно только потому, что <<во всех ложках в разнообразном виде отсвечивает только сама простейшая *форма*, больше в одной и меньше в другой и ни в какой точно». Кроме реальной ложки существует, следовательно, и «ложковость». Привхождение этой последней в слово впервые только и делает возможным разнообразное и пестрое употребление этого слова в реальном человеческом обиходе. Но и «ложковость» надо понимать двояко. Если она мыслится просто как родовое понятие ложки, то ее достаточно будет для понимания, что такое ложка или человек, но с уничтожением всех ложек или всех людей уничтожатся*^[14]* и общее понятие ложки или человека. Однако, последний случай еще не будет означать уничтожения самой *формы* ложки или человека. «Если погибнут все люди, то не сможет существовать и человечность, поскольку она является [только] видовым понятием, которое подпадает под слово и есть сущность, созданная рассудком, — потому что рассудок поймал его [только] на основании сходных утверждений у людей. Ведь оно зависело*^[15]* от людей, которых [сейчас] нет. Однако, *из-за этого еще не прекращает своего существования человечность*, через которую появились [сами] люди. Эта человечность, конечно, не подпадает под слово, соответствующее видовому понятию, поскольку слова налагаются в результате движения рассудка, но она есть *истина* этого подходящего под слово видового понятия. Отсюда, когда разрушается образ, истина в себе остается».

Следовательно, человечность как *форма* отнюдь не есть только наше родовое или видовое понятие. Это есть самостоятельное умное *бытие*. Эта «бесконечная форма» есть «единственная и простейшая, которая отражается во всех вещах как адекватнейший (*adaequatissimum*) первообраз для всего оформляемого*^[16]* в отдельности». По этому же самому первообразу не может быть много, так же, как и не может быть много бесконечностей. И «существует одно невыразимое Слово, являющееся точным именем всех вещей, поскольку они подпадают под именование в результате движения рассудка». Итак, если есть *слова* и они имеют значение, то существует и одно бесконечное *Слово*, охватывающее все отдельные слова и являющееся для них первообразом. И если существуют чувственные конечные *образы* вещей, то это возможно только потому, что существуют и их умопостигаемые бесконечные *формы* (гл. II).

[¹³ В машинописи: вечные. — Е. Т.-Г.].

[¹⁴ В машинописи: уничтожается. — Е. Т.-Г.].

[¹⁵ В машинописи: только. — Е. Т.-Г.].

[¹⁶ В машинописи: оформленного. — Е. Т.-Г.].

с) Это рассуждение*^[17]* Николая Кузанского во II гл<аве> трактата «Об уме», если брать его в*^[18]* общей идее, отнюдь, конечно, не представляет собою ничего оригинального в сравнении с антично-средневековым платонизмом и аристотелизмом. Но есть один момент, на который мы должны обратить особое*^[19]* внимание и который резко отличает нашего философа от антично-средневековой традиции и резко приближает его к новоевропейскому типу философии.

Именно, Николай Кузанский весьма заметно выдвигает на первый план *созидательную активность человеческого ума, направленную, однако, исключительно на обработку и оформление чувственного опыта*. Это — позиция*^[20]* новоевропейской гносеологии, включая Канта. С историко-философской точки зрения надо, однако, отдавать*^[21]* себе полный отчет в *происхождении* такой позиции у Николая Кузанского. Дело в том, что уже по одному тому, что бесконечный ум мыслится в антично-средневековых системах как творческий, как всесоздающий*^[22]*, а конечный человеческий есть его образ и подобие, уже по одному этому конечный ум должен был бы отличаться творческой, активно-созидающей природой — в тех пределах, которые ему свойственны. Однако, несмотря на то, что для этого существует логическая необходимость в условиях философии бесконечного ума, *фактически* мы этого здесь почти не находим, по той вполне понятной причине, что внимание философов здесь занято, главным образом, самим бесконечным умом и его функциями, почти ни у кого нет охоты продумывать эти функции для ума конечного. Другое дело — Николай Кузанский. Он, правда, все еще стоит целиком на антично-средневековой почве, и он еще не рационалист, не эмпирист и не кантианец. Но он впервые *продумывает* функции человеческого ума как образа бесконечного первообраза; и он впервые дает теорию творческой, созидательной активности человеческого ума, как она логически и вытекает из того, что он — пусть в малой мере — есть подражание уму бесконечному. Это еще не есть новоевропейская метафизическая гносеология, для которой тут не хватает лишения Абсолюта его ни на что не сводимой субстанциальности. Но это, несомненно, переходное звено от антично-средневековой к новоевропейской традиции.

Что же мы находим конкретного на эту тему в данной II гл<аве>? Здесь Николай Кузанский пишет: «Налагание слов происходит благодаря движению рассудка, потому что движение рассудка существует в отношении вещей, подпадающих под ощущения. Рассудок создает их различие, согласие и разногласие, так что *в рассудке нет ничего, что раньше не существовало бы в ощущении*. Так, следовательно, рассудок накладывает слова и движется для того, чтобы дать одно имя одной вещи

^[17] В рукописи и машинописи ошибочно: В этом рассуждении. — Е. Т.-Г].

^[18] В рукописи и машинописи ошибочно: в его. — Е. Т.-Г].

^[19] Пропущено в машинописи. — Е. Т.-Г].

^[20] В машинописи: понятие. — Е. Т.-Г].

^[21] В машинописи: отдать. — Е. Т.-Г].

^[22] В машинописи: все-создающий. — Е. Т.-Г].

и другое — другой». Рассудок и ощущение, говорит Николай Кузанский, неразрывны. Рассудок оформляет, ощущение дает слепой материал для оформления. В рассудке нет ничего такого, чего не было бы в ощущении; и в ощущении нет ничего такого, чего не было бы в рассудке. Рассудок *создает раздельное*^{[23]*} *оформление вещей*; ощущение подает хаотическую массу, в которой нет ничего раздельного. Но поскольку и самый рассудок не есть еще последняя форма, то и сам рассудок служит в свою очередь материалом для интеллекта. И в результате «кто считает, что в интеллект ничего не попадает, чего не попадает в рассудок, тот также считает, что *ничего не может быть в интеллекте, чего раньше не было бы*^{[24]*} *в ощущении*».

Эти формулы новоевропейской гносеологии мы находим тут еще *в их зарожении на лоне антично-средневековой Платоно-Аристотелевской традиции*. Как бесконечный интеллект вмещает в себя и все возможные смысловые формы и всякую возможную их осуществленность, т. е. всякую материю (ибо вне его ничего не может быть нового), таким же образом и человеческий интеллект есть соединение формы (ума) и материи (чувственного опыта); и форма здесь также создает различие вещей, как и там, в абсолютном уме. Говоря о творчестве ума, Николай Кузанский не забывает о самостоятельности чувственного^{[25]*} опыта; и говоря о чувственном опыте, не забывает <о> творчески оформляющих функциях ума. Впервые тут дается указание на творческую активность оформляющих функций человеческого ума в пределах данных чувственного опыта.

К этой II гл<аве> примыкает и начало гл<авы> III, где высказывается сама собою вытекающая из предыдущего мысль о том, что если бы мы знали точно имя хотя бы одной вещи, то мы знали бы точные имена и всех вещей. Однако, только, «Бог есть для каждой вещи точность». Мы же обладаем таким точным знанием только в математике. По существу же везде именно такая необходимая связь всего с бесконечным умом.

С этим указанием Николай Кузанский почти уже перешел к сравнительной характеристике ума конечного и ума бесконечного. Но это еще не сама характеристика, а только подготовка к ней. Николай Кузанский показал нам, как конечный ум предполагает бесконечный и как чувственные образы предполагают умные формы, как неразрывно то и другое. Теперь на очереди — основная тема трактата, сравнительная характеристика ума бесконечного и ума конечного. К ней и переходим.

3. Эту характеристику Николай Кузанский проводит на рассмотрении *функций* того и другого ума. Николай Кузанский сам неоднократно формулирует существо этих функций ума. И в I гл<аве> и в III-ей и в др<угих> местах он производит самое слово «mens» от «mensurare», «измерять». *Основная функция ума*, таким образом, *заключается в измерении*. Этим еще не сказано, какое измерение, чего

[23] В машинописи: *отдельное*. — Е. Т.-Г.].

[24] В машинописи частица пропущена. — Е. Т.-Г.].

[25] В машинописи: человеческого. — Е. Т.-Г.].

именно и для каких именно целей измерение. Всё это выясняется только постепенно. Употребляет Николай Кузанский и другое, более общее выражение для основной функции ума. Это — *формообразующая, оформляющая* деятельность ума. Тогда — «бесконечный ум есть абсолютная *формативная* (formativa) сила, а конечный ум есть сила *конформативная, конфигуративная**^[26]* [conformativa seu conformativa, параллельная, одновременная с первой]» (нач<ало> IV гл<авы>). В дальнейшем все это и будет разъясняться.

а) Начнем с самого главного и принципиального различия обоих умов. Оно заключается, по Николаю Кузанскому, в том, что «конципирование для божественного ума есть *продуцирование* [самих] вещей; конципирование же для нашего ума есть только *понятие* о вещах». Бесконечный ум своим мышлением впервые только творит *самое бытие*, самую основу бытия, умопостигаемую его форму. Конечному уму в этом смысле уже больше нечего творить. Но зато он может занимать то или иное место в инобытийных судьбах этой формы и этого бесконечного ума, а всякое инобытие есть только *уподобление* бытию. Наш ум функционирует только в том смысле, что он так или иначе *уподобляется* бытию и уму вообще (III гл.).

б) Николай Кузанский употребляет специальный термин для учения об инобытийных моментах ума. Это именно — complicatio и explicatio, термины, которые с большим трудом поддаются переводу на русский язык, и потому часто бывает целесообразным оставлять их без всякого перевода. «Компликацию» мы переводим как «охват», а чтобы объединить с «экспликацией» переводим «*свертывание*» (тогда «экспликация» — «развертывание»). Бесконечный ум, по Николаю Кузанскому, и есть «образ охватывающей простоты», что и является первообразом для конечного ума. «Охватывая», «свертывая» в себе все образы бытия, бесконечный ум является «целокупностью (universitas) *истины* вещей» и их «абсолютной бытийностью» (absoluta entitas); здесь конципирование <—> «*создание* сущего (entium)», в то время как для конечного ума оно есть только «видение», «уподобление», созидание понятий о сущем, а не самого сущего (III гл.).

Николай Кузанский строго различает «образ» (imago) и «развертывание» (explicatio). Если мы имеем, например, единство, то *образом* его будет равенство, а *развертывание* его — множественность. Единство можно «свернуть» и «развернуть». Равенство есть образ *свернутого* единства, а множественность есть образ *развернутого* единства. Из этого рассуждения Николая Кузанского необходимо сделать тот вывод, что «свертывание» Николай Кузанский мыслит себе как выявление *без реального перехода в инобытие*, «развертывание» же как выявление *вместе с таким переходом*. То и другое предполагает инобытие, инаковость, так как без последнего невозможно произвести никакого расчленения и разделения. Но первое создает такую сферу расчленения и оформления, которая остается чисто *смысловой*; второе же вместе с расчленением создает и реальное выхождение за пределы расчленяемого. Компликация есть инобытийное становление, стяну-

[²⁶ В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

тое до степени чисто смыслового и адекватного оформления; экспликация же есть инобытийное становление, которое тоже является смысловым, но оно здесь *неадекватно*; и потому инобытие функционирует здесь и как реальное выхождение становящегося за свои собственные пределы, так что смысловым способом закрепляются не адекватные, а только частичные моменты становящегося.

Термин «образ» Николай Кузанский относит к результату *компликации*, а не экспликации. Поэтому «ум есть *образ* божественного ума, простейший среди всех образов божественной компликации». И потому *ум есть первый образ божественной компликации, охватывающей в своей простоте и силе все образы компликации*. Ибо как Бог есть компликация компликаций, так ум, являющийся образом Божиим, есть *образ* компликации компликации». Следовательно: 1) для каждой вещи есть своя собственная *компликация*; 2) если взять все компликации, какие есть, то они охвачены *одной общей* компликацией; 3) эта последняя воплощена в своем устойчивом адекватном *образе*; 4) этот образ компликации всех компликаций и есть бесконечный божественный *ум*.

Но что такое ум конечный? Ему, разумеется, свойственна своя собственная компликация. Николай Кузанский очень четко говорит, в чем она заключается: «В его силе охватывается сила, способная уподобляться компликации, даваемой *точкой*». Далее говорится и о способности уподобления компликации, даваемой единством, *единицей*. Так же и — о каждой категории. Другими словами, компликация тут дана в виде *интеллектуальных форм* (например, *категорий*), под которыми могут быть какие угодно частичные чувственные образы. Так, ум ассимилируется компликации покоя, — получается возможность мышления разных форм движения; ассимилируется он компликации простоты, — получается возможность мышления разных видов сложности и т. д. Но Николай Кузанский входит в более подробное изображение компликации человеческого ума.

Именно, во второй половине IV гл<авы> Николай Кузанский вдруг заговаривает опять о *чувственных восприятиях* и об их необходимости. Хотя внешне связь этого рассуждения с предыдущим и не выражена ясно, все же с полной достоверностью надо сказать, что на этот раз данное рассуждение иллюстрирует приведенную выше теорию компликации. Именно, Николай Кузанский здесь утверждает, что «душа нуждается в теле для превращения созданной вместе с нею способности в [реальную] *деятельность* (actum)». Актуальное знание и мышление *требует* тела и физических ощущений. Компликация осуществляется тут *на материале физических ощущений*. Становление, которое необходимо для компликации, развивается в сфере *чувственности*. Ум от природы обладает «силой суждения (vis iudiciaria)», но эта способность, действуя в чувственности, *свертывает* ее в те или иные смысловые образы. Это и есть реальная функция конечного ума. И это раскрывает по существу указанную выше способность *ассимиляции*. Если бесконечный ум *продуцирует* сущее, то конечный *ассимилируется* сущему; но и в продуцировании и в ассимиляции основным процессом является одна и та же *компликация* со всеми ее становящимися и смысловыми моментами. В ощущении — чистое становление

ума; рассудок комплицирует становящиеся моменты, если они не противоречат один другому; наконец, интеллект комплицирует и самые рассудочные акты, когда они находятся в противоречии (например, когда зрение считает одно и то же и большим и малым) (гл. V).

с) Итак, установлено общее различие обоих умов. Это различие в типах компликации: в бесконечном уме — компликация создает самое бытие (ее поэтому можно назвать здесь «продуктивной» или, как в гл<аве> VIII<, > «энтификативной» (entificativa, «создающая сущее»); в конечном же уме она *ассимилятивная*, уподобительная. Однако, это различие обоих умов касается их основной функции в *ее содержании*, т. е. оно захватывает ее вместе с тем *бытием*, которое в уме содержится. Но ясно, что это еще не есть последнее основание и принцип такой функции. Ум можно рассматривать и со стороны более абстрактной, отвлекаясь от всего богатства его бытийного содержания и сосредоточиваясь на самом его скелете, на том первом его контуре, до которого он еще не является умом. Таким принципом, основанием, скелетом и первым контуром всяких умственных функций является *число*. О числовых функциях идет речь в гл<аве> VI.

Прежде всего, Николай Кузанский различает числа нашего ума и числа бесконечного ума. Наши математические числа есть только *образ* бесконечных чисел, как это само собой вытекает из предыдущего противопоставления обоих умов. Но если бесконечному уму свойственны числа, то эти числа, очевидно, есть *принцип самих вещей*, как и весь бесконечный ум есть основание всех вещей. Но нужно более четко определить место этих чисел. Именно, если *сам* ум как абсолютная простота и единство есть *принцип*, то число есть то, что *находится под принципом*, то, что, так сказать, *оприциплено* (principiatum). Это ни в каком случае не означает еще реального перехода в инобытие. «Первое находящееся под принципом сложно так, что оно, однако, *не составлено из иного*, но — *из себя самого*». Это одно из самых основных определений числа: оно — сложно, но слож<е>но оно — из самого себя. Это есть его сущность (quidditas). Так, тройка состоит из трех единиц. Но тут не просто три взаимно-изолированные единицы. Здесь дана их определенная «объединенность», «сложность». Эта сложность*^[27]* из трех единиц и есть тройка.

Понимаемое так число и есть *основание* (subiectum) для определенного соотношения*^[28]* тех или других моментов в вещи, для того, что Николай Кузанский называет *соразмерностью* (proportio), которая есть «место *формы*, так как без соразмерности, приспособленной к форме и совпадающей с нею, форма не может иметь видимости». Разбивши ложку на куски, мы теряем ее соразмерность, а вместе с тем и ее саму. Но ясно, что соразмерность была возможна только благодаря числовому счету. Следовательно, число — прежде вещественной соразмерности и не зависит от нее; оно для нее — само принцип, подобно тому

[²⁷ В машинописи: сложность. — Е. Т.-Г.].

[²⁸ В машинописи: содержания. — Е. Т.-Г.].

как оно само опринциплено той абсолютной простотой, которая выше и самого числа.

Сравнивая числовые функции бесконечного и конечного ума, Николай Кузанский еще более решительно проводит *учение о творческой активности конечного ума*. Если раньше complication мыслилась у него как энтификативная для бесконечного ума и как ассимилятивная для конечного, то теперь он прямо пишет: «Подобно тому, как в отношении Бога множество вещей существует от божественного ума, так же и в отношении нас *множество вещей существует от нашего ума*, потому что только ум исчисляет; с уничтожением ума — не существует и *раздельного числа*». А если нет числа, нет и различения вещей, нет никакой их множественности, нет того, что Николай Кузанский называет познанием «особенного». Ум постигает всё не только вообще и в абсолютной простоте, но и *особенно*. И вот этого-то и не получится, если ум не создает из себя числа. «Если ты видишь, что без множественности в уме двойка или тройка есть ничто, то ты достаточно усматриваешь, что *число происходит из ума*». Это ясно относительно бесконечного ума: «Множественность вещей есть только *модус познания (modus intelligendi)* со стороны божественного ума». Но то же самое надо утверждать и относительно человеческого ума — в его собственной сфере, т. е. в сфере подпадающих под него чувственных вещей. Он тоже порождает из себя соответствующее число; «и если не существует числа, то не появится ни *ассимиляция, ни понятие, ни различение, ни изменение»^[29]*

Место числа в человеческом уме — точно такое же, как и в божественном уме. В этом последнем мы имеем невыявляемое единство и — экспликативную множественность, которая в порядке компликативного образа дает триединство бытия, равенства и связи бытия с равенством (об этих понятиях Николай Кузанский говорит подробнее в гл<аве VI>^[30]*). И в человеческом уме мы также находим<:>1) «единство, единящее до всякой множественности»<,> и 2) его экспликацию, которая создает при помощи числа множественность, комплицируемую в триединство бытия, равенства и связи этих обеих категорий.

Учение о числе как о результате перехода принципа в инобытие, но без фактического наличия самого инобытия, дает возможность Николаю Кузанскому заключить в конце анализируемой главы о *неразрушимости сущностей (essentiae)*. Число требует инобытия, так как оно есть «сложенность из единства и инаковости, из тождественного и различного, из равного и неравного, из раздельного и нераздельного». Потому-то оно «находится под принципом», а не есть самый принцип. Но это инобытие входит в число только *смысловым* образом; оно не входит в число как *факт* и потому не приносит с собою разрушения. А так как число есть структура самой сущности, самой вещи (так что, собственно говоря «число есть не что иное, как исчисленные вещи»), то и эти сущности, и эти вещи в основе своей

^[29] В машинописи все слова во множественном числе. — Е. Т.-Г.].

^[30] Номер главы пропущен. — Е. Т.-Г.].

неразрушимы. Но вещи, как погруженные в материальность, с известной стороны еще разрушимы. Зато «сущности», изъятые из стихии реального инобытия, неразрушимы в той же мере, как и сами числа (гл. VI).

Так рассмотрено у Николая Кузанского взаиморазличие обоих умов с точки зрения принципиного скелета их компликации. Этот скелет есть *числовой*, и он *совершенно один и тот же* в обоих умах. Различие, какое здесь наблюдается, зависит только от своеобразия компликации в бесконечном и в конечном уме.

d) Дальнейший ряд мыслей (зафиксированных в VIII гл<аве>), по-видимому, предполагает ум и *в его содержательных и в его числовых функциях*. Тут дается изображение ума и в смысле компликации бытия по его содержанию и в смысле расчленяюще-оформляющих функций числа. Именно, Николай Кузанский выдвигает здесь определение ума (и души) как *самодвижного числа*. Пользуется он и другими терминами. Таковыми являются: «гармония», под которой нужно понимать не что иное, как именно это самодвижение числа, т. е. стройную размеренность, но пребывающую в живом бытийственном становлении; и — «энтелехия», — известный Аристотелевский термин, также*^[31]* указывающий на живую динамику субстанции. Число несет с собою необходимость синтезирования противоположностей (тождества и различия, неделимости и делимости, единства и множества), и это синтезирование возможно только в порядке живого становления. Отсюда ум движется так, «как *через себя самого выступало* [эманировало] *бы* (procederet) *живое, способное к различениям* (discretivus) *число* для созидания различений».

И в этом опять-таки нет разницы между умом конечным и бесконечным. «Ум есть некое живое божественное число, наилучшим образом размеренное для приспособления к отражению божественной гармонии и обнимающее всякую чувственную, рассудочную и разумную гармонию». В этом смысле Николай Кузанский опять энергично настаивает: «Каково отношение Божиих творений к Богу, таково же отношение творений нашего ума к самому [нашему] уму». И бесконечный ум и конечный есть живое самодвижное число. Различие между этими числами не есть различие, вытекающее из природы самих этих чисел, но — из самой природы обоих умов. И тут Николай Кузанский опять напоминает о различии «энтификации» и «ассимиляции», «созидания»*^[32]* и «в́идения», «бытия» и «в́идения».

Сосредоточиваясь на конечном уме и применяя к нему это учение о живом числе, Николай Кузанский дает весьма оригинальное и динамическое изображение нашего познания. Именно, конечный ум Николай Кузанский уподобляет *гибкому веществу*, например песку, глине и прочее, у которого исключена всякая материальность, но оставлена *самая гибкость*, которая к тому наделена самодвижной природой. Ум настолько*^[33]* легко «уподобляется» всякому бытию, так что он оказывается именно этой *подвижной и живой гибкостью*; и Николаю Кузанскому

^[31] В машинописи: тоже. — Е. Т.-Г.].

^[32] В машинописи: «создания». — Е. Т.-Г.].

^[33] В машинописи ошибочно: подвижно. — Е. Т.-Г.].

приходится опять вводить свое учение об «артериальных духах», как о максимально живых и даже животрепещущих элементах жизни вообще. Каждому виду ощущения соответствует свой дух, и самое ощущение появляется как результат столкновения духа с тем или другим препятствием (тут повторение физиологической картины, обрисованной в гл<аве VIII>*[³⁴]*). Даже самые понятия появляются не иначе; для них тоже есть свой «дух» и свои «препятствия».

Однако, при всем этом выдвигании на первый план гибкости Николай Кузанский ни на одно мгновение не забывает *смысловой* природы ума, так что получается у него какая-то *смысловая гибкость*, мы бы сказали, смысловая выразительность, выразительная форма смысла. В излагаемой главе Николай Кузанский пишет по этому поводу так<:> «Ум наш — не в качестве погруженного в тело, которое он одушевляет, но в качестве ума *через себя*, хотя и соединимого с телом, — создает уподобление вещам, *взирая на свою неизменчивость*, — не поскольку они погружены в материю, но *поскольку они существуют в себе и через себя и неизменны*. Он воспринимает сущности*[³⁵]* вещей, *сам пользуясь собою вместо инструмента* без какого-нибудь органического духа». Обычно «инструментом» является «дух». Но ум может и не пользоваться этим «духом», а действовать сам собою. По-видимому, Николай Кузанский здесь отнюдь не хочет сказать, что его «ум» абсолютно бесплотен. Он хочет сказать только то, что на основе физических ощущений может возникать*[³⁶]* та или иная смысловая структура, та или иная значимость, не сводящаяся на самые ощущения. Так, круг хотя и существует на песке, но это не тот абсолютный круг, который мыслится в геометрии. Этот круг, несомненно, содержит в себе нечто материальное, но эта материальность превращена*[³⁷]* в ум, где она стала необходимостью<,> и притом «необходимостью объединения». «Ум пребывает в этом уподоблении так, как если бы гибкость, отрешенная от воска, глины, металла и всего гибкого, *стала бы живой вследствие умной (mentali) жизни, чтобы быть в состоянии самой через себя саму уподоблять себя всем фигурам, поскольку они существуют в себе и не в материи*». Таким образом, ум совмещает в себе идеальность, вне-материальность и в то же время подвижность, текучесть, бесконечно-разнообразную гибкость.

Отсюда его путь и вверх и вниз. Вверх — он поднимается к «истине, рассмотренной в себе, в своей бесконечной и абсолютной точности», до «созерцания (intuicio) абсолютной истины», когда он всякую величину созерцает в одной точке, «вне всякой сложности из частей» (тогда это будет даже не «необходимость объединения», но «абсолютная необходимость»). И вниз он спускается до «недетерминированной потенциальности», или чистой материи, недетерминированной, потому что здесь отсутствует всякая форма, и — потенциальности, потому что здесь

[³⁴ Пропуск текста. — Е. Т.-Г.].

[³⁵ В машинописи: сущность. — Е. Т.-Г.].

[³⁶ В машинописи: возникнуть. — Е. Т.-Г.].

[³⁷ В машинописи: превращается. — Е. Т.-Г.].

находится чистая инаковость, ко всему способная, но ничего реально в себе не содержащая (VII гл<ава>).

Такова «умная гибкость», являющаяся результатом того, что ум есть живое, самодвижное*^[38]* число.

е) Но возникает, наконец, и последний вопрос в этом ряде идей, он же, впрочем, и тот первый, с которого мы начали. В чем основная функция ума? Раньше Николай Кузанский ее определил как оформление и измерение, даже просто как *измерение*. Какой же вид получит теперь это измерение, *если мы посмотрим на него с точки зрения живой жизни гибко счисляющего ума?* Этим вопросом занимается IX гл<ава>.

Прямым ответом на поставленный вопрос является вторая (меньшая) часть главы. Первая же часть, по-видимому, вводит*^[39]* в этот ответ и дает его частичное и образное раскрытие. Во второй части прямо читаем, что ум измеряет вещи для того, «чтобы достигнуть меры для самого себя». «Ведь ум же есть живая мера, которая достигает *своей собственной полноты* (capacitatem) путем измерения других вещей. Все это он делает, *чтобы познать себя самого*». И как же это происходит? Происходит это так, что ум познает и измеряет себя *при помощи приложения себя к вещам*. Измеряя вещи, ум наблюдает свои функции измерения, а этим самым он наблюдает себя самого как меру, т. е. этим самым измеряет себя самого*^[40]*. Разумеется, измеряя максимально точное, он и в себе находит максимально точные меры. Поэтому, созерцать чистые формы, это и есть для ума точнее себя измерять. Тут ум сам видит себя как прообраз и мерило для вещей.

Но это, напоминает Николай Кузанский, очень подвижное и живое мерило. «Ум есть некая абсолютная мера, не могущая быть больше или меньше», причем «эта мера — живая, так что измеряет она *сама собой*, как если бы живой циркуль мерил сам собою». В циркуле «нет никакого определенного количества»; «однако, он раздвигается*^[41]* и сдвигается, чтобы уподобиться тому, что определено». При этом никакой вид бытия не ускользает от этого измерения умом <—> ни «абсолютная необходимость» (где только «единство» и «простота»), ни «необходимость объединения» (где бытие специфическое, форменное), ни «детерминированная потенциальность» (где имеет значение только самый инобытийный факт вещи), ни даже символический язык сравнений.

Итак, ум есть абсолютная, живая, самодвижная мера или *живое, самодвижущееся мерило*, измеряющая себя через всё и всё через себя.

Те, не сразу понятные мысли, которые Николай Кузанский развивает в начале главы, по-видимому, относятся сюда же. Именно, здесь Николай Кузанский в самом начале спрашивает: «Каким образом ум все *измеряет?*» Ясно, стало быть,

^[38] В машинописи: самостоятельное. — Е. Т.-Г.].

^[39] В машинописи: входит. — Е. Т.-Г.].

^[40] В машинописи: самого себя. — Е. Т.-Г.].

^[41] В машинописи: раздвинется. — Е. Т.-Г.].

что дальнейшее относится во всяком случае к вопросу об измерительных функциях ума. Что же мы тут находим?

Прежде всего, здесь еще раз констатируется, что «ум создает число, почему множество и величина — от ума», и что «потому-то он все и измеряет». Итак, созидание умом числа и есть то измерение, которое он из себя продуцирует. Но как же ум создает число? Николай Кузанский поясняет это на геометрических образах, что нетрудно перенести и на сферу отвлеченных чисел. Как получается в геометрии *прямая* (Николай Кузанский говорит не о прямой, а о линии просто)? Казалось бы, проще всего можно было бы сказать, что *прямая состоит* из точек. Этот взгляд, однако, Николай Кузанский резко отклоняет. Он с сочувствием цитирует Боэция, что «если ты присоединяешь одну точку к другой, то ничего больше не делаешь, как только то, что присоединяешь *ничто к ничему*». Но как же тогда можно было бы перейти от точки*^[42]* к прямой?

«Линия есть *развитие* (evolucio) точки, плоскость — развитие линии, и телесность*^[43]* — плоскости». Дальше, однако, вместе с «эволюцией» мы встречаем старый термин. «Она есть развитие, т. е. *развертывание*». Другими словами, от точки к прямой мы приходим*^[44]* путем *экспликация*; а что такое экспликация, мы уже знаем. В ней две стороны: чистое становление (так же, как и в осложнениях) и реальный выход вовне (в то время как осложнение остается в смысловых пределах данного становящегося). Реальное становление вовне, однако, не может быть просто переходом в сферу чистых фактов, о смысле которых ничего не известно. Правда, смысл реального становления вовне, когда появились новые факты, будет иной, чем смысл становления просто, когда новых фактов не появляется, а только данный смысл застилается этим становящимся слоем внутри себя самого. Но все равно экспликативная множественность тоже может рассматриваться с точки зрения смысла, и в этом случае она тоже есть некоторая осложнение. Вот почему Николай Кузанский говорит, что «линия *развертывает свертывание* точки». Может быть, лучше было бы сказать: «Линия свертывает развертывание точки». Поскольку тут — развертывание точки, постольку тут мыслится ее диалектическое становление; поскольку же говорится о свертывании, постольку утверждается ее смысловая собранность. Линия есть становление точки, но не просто вообще становление; это — становление определенное, фиксированное, осложнение. В последнем случае линия оказывается такой же неделимой, как и сама точка; и даже утверждается, что «на линии находится исключительно *только одна точка*, которая, взятая в своем протяжении, есть линия». «Если ты устраняешь точку, то теряется всякая величина; и если устраняешь единство, теряется всякое множество». «Во всех атомах находится *одна и та же единственная точка*».

[42] В машинописи: точек. — Е. Т.-Г.].

[43] В машинописи: реальность. — Е. Т.-Г.].

[44] В машинописи: переходим. — Е. Т.-Г.].

Таким образом, перейти от точки к прямой можно не путем нагромождения известного количества точек (хотя бы и бесконечного), но путем *алогического становления одной и единственной точки* и путем дальнейшей фиксации этого становления. Выражаясь более современным языком, мы должны были бы сказать, что Николай Кузанский мыслит переход от точки к прямой не как рациональный (т. е. не как прикладывание одной точки к другой), но как *иррациональный* (когда точка переходит в сплошную неразличимость, т. е. в свою полную противоположность*^[45]*, и в этой неразличимости фиксируется), вернее же как сразу и рациональный, и иррациональный. Этим объясняются те странные выражения, которые Николай Кузанский употребляет в этой главе: «Соединение концов [прямой] не установит никакого [нового] количества [точек по сравнению с двумя конечными точками]»; «на линии нет ничего в истинном смысле, кроме точки»; точка есть «совершенство и целостность (*totalitas*), охватывающая в себе линию»; и прочее. Все эти выражения получают полную ясность, как только мы поймем намерение у Николая Кузанского синтезировать логическое и алогическое, или рациональное и иррациональное в одном цельном подходе к действительности. Николай Кузанский показывает то же самое и на других категориях: движение есть экспликация покоя, время есть экспликация момента «теперь» и прочее, т. е. движение есть *становление* покоя (а всякое становление есть иррациональность по сравнению с рациональным становящимся), но не просто становление, а «упорядоченный (*ordinata*) покой, или состояния покоя, упорядоченные в виде ряда», или попросту определенно фиксированное становление покоя. Мысль фиксирует начало, середину, конец отрезка и вообще те или иные неделимые точки прямой (с этого Николай Кузанский и начинает главу); но в дальнейшем оказывается, что этих точечных фиксаций совершенно недостаточно и что тут разыгрывается весьма глубокий диалектический процесс.

Теперь мы можем реально, с фактами в руках, ответить на вопрос о том, что такое основная функция ума, измерение, с точки зрения живой жизни гибко-счисляющего ума. Это есть *синтетическая неразличимость рационального и иррационального, понятная только в свете диалектики*. Вместе с тем мы получаем и окончательное раскрытие понятия самого ума, поскольку измерение есть его спецификум. Наш ум (и всякий ум) есть *живая, самодвижная, бесконечно-гибкая мера*, сама не являющаяся никаким определенным числом и количеством, но порождающая из себя всякую числовую структуру, причем эта мера, *накладываясь на иное, измеряет тем самым себя саму путем абсолютной неразличимости своих рациональных и иррациональных актов*. Это живой, одушевленный и одаренный сознанием, бесконечно-гибкий циркуль (гл. IX).

f) Вот к какому выводу пришла у Николая Кузанского сравнительная характеристика ума конечного и ума бесконечного. И нельзя не подивиться тому замечательному *историко-философскому значению*, которое приобретает в этом пункте

[⁴⁵ В машинописи: живую противоположностей. — Е. Т.-Г.].

(как правда, аналогично и в других) *философия* Николая Кузанского. С одной стороны, Николай Кузанский еще весь в средневековой теологии: конечный ум для него есть только образ бесконечного ума, являющегося для него, следовательно, первообразом. Но, с другой стороны, Николай Кузанский уже не ограничивается толкованием этого учения только в смысле бесконечной ничтожности конечного ума. Конечный ум остается ничтожным, конечно, и у него. Но при всей его ничтожности в нем фиксируется и акцентируется именно то, что он — образ *бесконечного* ума, не то, что он *образ*, а именно, что он образ *бесконечного* ума. Тогда, при всей своей конечности и как раз в *сфере* этой самой конечности<,> человеческий ум оказывается живой самопорождающейся субстанцией, которая *всё, что ей предстоит, творит сама же из себя*. Правда, вещи для Николая Кузанского существуют и без человеческого ума. Но в таком случае они есть порождение бесконечного ума. «Дерево и камни», пишет он в IX гл<аве>, «обладают известной мерой и границами помимо нашего ума, они [имеют их] от ума несозданного, от которого исходит всякая граница вещей». Но зато такие вещи и не существуют *для* человеческого ума; это — та абсолютная «точность истины», которая существует только для божественного ума. Что же касается реальных чувственных вещей и реального человеческого ума, то Николай Кузанский является здесь *самым беспощадным кантианцем*: вся числовая структура вещей, всё их оформление создается только человеческим умом, который единственно и есть живая, самодвижная*^[46]* мера всего существующего. Правда, *тут еще нет Кантовского дуализма*; и это надо хорошенько себе усвоить, чтобы не получилось ненужной модернизации Николая Кузанского. Ни объективно, ни субъективно дуализма здесь не может быть потому, что хотя чувственные формы вещей и порождаются человеческим умом, но самый ум человеческий есть порождение того же самого бесконечного ума. Бесконечный ум своим мышлением творит субстанциальные формы вещей, которые, таким образом, существуют и без всякого человеческого мышления. Но чтобы эти формы стали еще и чувственными, необходима и чувственная спецификация бесконечного ума, через которую эти чувственные формы и порождались бы. А эта спецификация и есть конечный человеческий ум. Настоящее кантианство получилось бы тогда, если бы человеческий ум взял на себя непосредственно функции ума бесконечного (вопреки ясному принципиальному различию обоих умов у Николая Кузанского), а бесконечный ум превратился бы только в одну из идей всё того же человеческого ума (субъективных, но необходимых). У Николая Кузанского же бесконечный ум субстанциально вполне самостоятелен; и только в одном Николай Кузанский резко отличается от Средневековья: порожденный этим умом ум конечный тоже субстанциально самостоятелен в своей сфере. Таким образом, здесь нет ни объективного, ни субъективного дуализма. И тем не менее реальный предмет человеческого познания порожден здесь только самим же познанием.

[⁴⁶ В машинописи: самостоятельная. — Е. Т.-Г.].

С третьей стороны, эта активность человеческого ума еще не перешла у Николая Кузанского в сферу математического, естественно-научного и обще-культурного творчества и «гибкости», которыми была так богата вся новоевропейская культура. Это еще только предстояло. Но у Николая Кузанского мы находим отчетливое философское *предчувствие* той великой культуры, когда человеческий ум станет действительно живым циркулем. Это и не средневековое пренебрежение циркулем<, > и не новоевропейский его культ. Это — возрожденская мечта (открывающая тут свои затаенные секреты) сделать конечный человеческий ум бесконечным божественным. Средневековье для этого слишком строго и сурово, а новоевропейская культура для этого слишком развратна и внешне-технична. Николай Кузанский — философ *Возрождения*.

4. Переходим к *третьей* и последней главной части трактата «Об уме». Она посвящена, как мы знаем, вопросу о *связанности* конечного ума с бесконечным. Само собою разумеется, что не может быть никакого особенно резкого противопоставления этой части трактата (гл. X—XI, XIII—XV) и второй (гл. III—IV, VI—VII, IX). Уже одно то основное учение, что человеческий ум есть образ бесконечного ума, а этот последний есть первообраз человеческого конечного, совершенно одинаково говорит как о различии обоих умов, так и об их связанности. Однако, можно акцентировать то один, то другой момент. В третьей части трактата акцентируется именно момент связанности.

а) Конечный ум, когда выявлена в нем связанность с умом бесконечным, воспринимает «истину всех вещей». Это совершается «во множественности и величине». Множественность относится к *различению*, величина же — к *цельности*. Множественность, число производит различения в том, что спутано и неясно; цельность же обводит различенное границей, пределом, мерой. Пока нет целого, нет и строго различенных частей, потому что только «тогда я могу получить совершенную ложку, когда любая*^[47]* часть сохраняет в порядке свое соотношение с целым». Отсюда очень важный вывод: «Знанию об одном [чем-нибудь] предшествует знание целого и его частей». Для Николая Кузанского это равносильно тому, что «знание о Боге и обо всем предшествует знанию о любой вещи», потому что Бог является «первообразом всеобщности (universitatis)». Эта связанность эмпирического знания с знанием «множественности» и «величины» (для «всеобщности» равносильная связанности с понятием Бога) приводит и к высокой оценке точных наук, составляющих «квадривий», так как «в арифметике и музыке содержится значение чисел, откуда получается различение вещей, а в геометрии и астрономии содержится дисциплина о величине, откуда вытекает восприятие цельности вещей». Не нужно думать, что все существующее и есть само по себе множественность и величина. Но необходимо думать, что оно «подпадает» под эти категории и что оно существует «в соответствии» с ними*^[48]* (гл. X).

[47] В машинописи: особая. — Е. Т.-Г.].

[48] В машинописи: этим. — Е. Т.-Г.].

В этом рассуждении нельзя не отметить того, что связанность человеческого ума с умом божественным в данном месте мыслится у Николая Кузанского скорее *категориально*, чем религиозно и мистически. Бог есть эта необходимая *категория цельности*, без которой нельзя мыслить мира как нечто различенное и цельное. В данном случае это почти что *регулятивная идея* Канта (однако, как было сказано, без Кантовского дуализма, т. е. это такая «регулятивная» идея, которая в то же время является и «конститутивной», без нарушения самого принципа регулятивности).

б) Итак, познание конечным умом мира как цельного регулируется идеей бесконечности. Но эта идея, при дальнейшем ее изучении, обнаруживает свою собственную структуру, в соответствии с которой приходится рассматривать и самый конечный ум. Эта структура выявлена в *триединстве*.

Во-первых, Николай Кузанский ставит себе вопрос о достаточности *десяти Аристотелевских категорий*. Самое наличие этого вопроса в рассуждениях^[49] о троичности Божества указывает на явное преобладание у Николая Кузанского *логических* интересов над прочими. Вопрос об единстве бесконечного ума решается как вопрос о *недостаточности десяти Аристотелевских категорий*. В самом деле, рассуждает Николай Кузанский, когда мы рассматриваем действительно существующее бытие, то каждая категория как будто бы действует тут сама по себе. Но всякому реально становящемуся^[50] бытию предшествует бытие чистое, бытие до всякого разделения. Всякому разделению предшествует соединение, неразъединенность, а всякое временное предполагает вечное. Это бытие, вечное и неразъединенное, есть совершенство. «Общая совокупность всего» должна быть «простой, единой, вне инаковости и разнообразия». «А тогда всё в Боге — *едино*». Итак, та идея цельности, которая регулирует наше знание, должна содержать в себе такое *единство*, которое покрывало бы собою решительно все вещи, несмотря на их бесконечное разнообразие.

Во-вторых, рассматриваемый регулятивный принцип не только один, но еще и *троичен*. В том, как Николай Кузанский трактует троичность, опять-таки историк философии не может не зафиксировать его замечательного своеобразия, так резко отделяющего его философию и от Средневековья и от всех позднейших учений. А именно, троичность в целом рассматривается, прежде всего, как некая *возможность*, как триединая возможность. Уже одно это указывает на 1) то, что Абсолют трактуется здесь не сам по себе, в своем самодовлении, но *с точки зрения мира*<,> и при том живого, становящегося, действующего мира. Мир существует. Это значит, что он *мог* существовать, так как если бы он не мог существовать, то он и не существовал бы. Бог есть, стало быть, абсолютная возможность мира. И, далее, уже это одно учение 2) подчеркивает в Абсолюте *становящиеся* моменты, совершенно аналогично тому, как неокантианцы выдвигали в знании на первый план методизм, «чистую возможность», «принципность»; и самый

[⁴⁹ В машинописи: рассуждении. — Е. Т.-Г.].

[⁵⁰ В машинописи: существующему. — Е. Т.-Г.].

«трансцендентальный метод» у них включал в себя не только рассмотрение знания как знания, но и рассмотрение его как *становящегося* знания, как знания на *инфинитезимальной* основе. Вот этот самый инфинитезимализм, это самое вечно наплывающее «бесконечно-малое» Николай Кузанский и выдвигает в своем учении о Божестве.

Уже на основе такого трансцендентализма развивается учение о триединстве. «...Поскольку невозможное не возникает, неужели ты не видишь, что она [“общая совокупность вещей во времени”] от вечности *могла* возникнуть?» «Значит, *в смысле ума* (mentalites) *ты все видишь в возможности становления* (in posse fieri)». «И если оно могло становиться, то по необходимости оно было возможностью *действия* (posse facere) до того, как существовало [фактически]». «Но чтобы перешла в бытие целокупность вещей, которую ты видишь около ума в абсолютной возможности становления и в абсолютной возможности действия, неужели не^[51]* необходимо *соединение того и другого*, т. е. возможности становления и возможности действия. Ведь иначе никогда не стало бы *фактом*^[52]* то, что могло становиться через могущего действовать». Таковы три *абсолютности* (absoluta), — возможность становления, возможность действия и соединение обеих возможностей, — слитие в одно нерасторжимое *единство* (unitas). Пока нет *самого* становления, нет и отдельного существования этих «абсолютностей».

Они — абсолютное тождество, не мыслимые^[53]* одна без другой. Но как только от «принципа» мы переходим к «опринципленному», так тотчас же получается возможность отдельного действия каждой из трех возможностей; и каждая из них превращается не во что иное, как только в определенный «модус познания». Тут мы находим, что человеческий ум, познающий в модусе «возможности^[54] становления», собственно говоря, познает в модусе *материи*, так как чистое становление и есть материя. А это дает только очень общее познание, т. е. познание не конкретных вещей и субстанций, а только их самые общие возможности. Это есть познание *рода*, родового понятия. Далее, познавая в модусе «возможности действия», человеческий ум уже начинает осуществлять родовые понятия, но все еще не фиксирует самих вещей как таковых; тут он «воспринимает в модусе *формы*», «создает *различия*», «создает *собственные признаки*». Наконец, познавая вещи в модусе сложности, т. е. в модусе и материи и формы, он уже «создает *акциденции*», т. е. переходит к общению с реальными вещами. Таковы основные модусы познания для человека, в то время как «вечный ум познает всё и *любим способом познания*, без [постепенной] последовательности, *одновременно*». В модусе материи мы мыслим, например, животность, или живое существо как родовое понятие; в модусе формы — мы имеем «человека» не как живую субстанцию, но как видовое поня-

[51] В машинописи «не» пропущено. — Е. Т.-Г.].

[52] В машинописи: *фактически*. — Е. Т.-Г.].

[53] В машинописи: мыслимое. — Е. Т.-Г.].

[54] В машинописи: возможность. — Е. Т.-Г.].

тие «живого существа»; и, наконец, в модусе сложного — мы получаем человека как реальную, живую субстанцию, как индивид.

Необходимо заметить, что по-русски не очень удается перевести латинские «*posse fieri*» и «*posse facere*». Дело в том, что оба термина связаны между собою как противоположные, как действительная и страдательная форма глагола. Если бы можно было перевести «*fieri*» как «становиться», а «*facere*» как «становить» (т. е. становить что-нибудь), то это был бы наилучший перевод. Однако русская речь, кажется, определенно против этого протестует. Если перевести «делаться» и «делать», то придется расстаться с переводом *fieri* как «становиться», а это значит пренебречь уже *установившимся**^[55]* философским термином. В другом месте мы переводим «создавать» и «создаваться», что тоже может иметь только условное значение. Перевод «становиться» или «действовать» есть компромисс: сохраняется для *fieri* перевод в качестве философского термина, но пренебрегается выражением противоположности обоих терминов.

с) Из этого же рассуждения становится ясным и то, как неразрывны три указанных принципа. В человеке они являются *одним и тем же, одной и той же субстанцией*, так что даже все десять категорий Аристотеля совпадают в этом одном и нераздельном*^[56]* бытии. Отсюда, даже в человеческом уме это триединство не может не существовать, хотя здесь оно только образ и подобие вечного абсолютного триединства. Разумеется, если рассматривать десять категорий в *себе*, они могут быть только различными: одна не есть другая, другая не есть третья; и т. д. Но в таком разделенном виде *они вовсе никогда не функционируют в реальном человеческом уме*. Тут они всегда объединены; и это объединение происходит *по трем указанным выше модусам*. Возьмем, например, качество. Само по себе взятое, оно отнюдь не есть для чего-нибудь акциденция. Но вот мы рассматриваем его как материю или как форму для чего-нибудь, и — получается, что оно есть тот или иной *признак* для вещи. Эти три модуса познания вообще универсальны. Без них невозможно никакое познание и никакое бытие. «Человечность», это есть: или материя, — тогда она — родовое понятие и чистая «возможность быть человеком»; или она есть форма, — тогда она существенное содержание данного понятия; или она — соединение того и другого, — тогда это человек как индивид. При цельном подходе, таким образом, материя совершенно неизбежна. Только в ее сфере — как в сфере возможности — и осуществляется реальная действительность.

Правда, возникающая здесь неделимая*^[57]* субстанция может быть разной. В одном случае <—> она — истинная, основанная на «единыищем единстве»; в другом <—> она — только «образ единыищего единства». Там — единство *субстанции* при трех лицах. Здесь — тоже своеобразная субстанциализация единства. А именно, ум наш есть «*виртуальное целое, составленное из всех способностей познания*».

[55] В рукописи нет курсива. — Е. Т.-Г.].

[56] В машинописи: неразрывном. — Е. Т.-Г.].

[57] В машинописи: подлинная. — Е. Т.-Г.].

«Следовательно, каждый модус, поскольку он является его субстанциональной частью, имеет значение относительно *всего* ума». Николай Кузанский отказывается в данном месте от решения этой проблемы. Он только констатирует, что никакая умственная способность не есть акциденция. Она — субстанция. И весь ум — тоже есть субстанция<, > и притом единая. Состоя из «способности мышления, суждения, воображения и ощущения», ум достигает всего в каждой из этих способностей «на *своей манер*». Важно тут то, что и «способность ощущения в нас есть способность *ума*». Ощущение есть такой же момент ума, как и в «величине, рассмотренной в себе, вне материи»<, > «любая часть ее имеет значение и для целого»; «и потому она относится к той же самой бытийности (ontitatis), к какой относится и целое». В ощущении, таким образом, есть своя собственная смысловая сторона, когда ощущение осмысливается именно как ощущение. Но это и есть не что иное, как рассмотрение ощущения в качестве момента ума. Это — ум в модусе ощущения.

Наконец, очень важна диалектическая установка Николая Кузанского в самом конце рассматриваемой XI гл<авы>: «Если ум — един, то откуда он имеет эти модусы познания?» По-видимому, этот маленький абзац хочет объединить две точки зрения, уже проведенные в этой главе, — точку зрения абсолютного единства (в котором совпадают, по учению Николая Кузанского, десять категорий Аристотеля) и точку зрения триединства. Именно, Николай Кузанский утверждает, что источником множественности модусов является не что иное, как *единство* же. Эта множественность существует не вопреки единству, а именно *благодаря* ему. Единство, хочет сказать Николай Кузанский, самоидентифицированно присутствует при любом модусе познания. Пусть мы познаем в модусе материи. Это значит не что иное, как то, что мы мыслим наличную здесь общность в качестве единства<, > и притом «*единящего* единства», поскольку общность объединяет всё частное, под ней находящееся. Пусть мы познаем в модусе формы. Это значит, что мы мыслим неизменяемое, а неизменяемость есть некое*^[58]* единство. Пусть мы познаем, наконец, в модусе сложного. Возникающая здесь «единичность» возникает тоже только*^[59]* «из единства». Таким образом, единство целиком присутствует в каждом модусе, и каждый модус только благодаря ему и возможен*^[60]* (XI гл<ава>).

Таким образом, общая регулятивная идея цельности, к которой мы пришли выше в п. <4>а на основании гл<авы> X, теперь, после рассмотрения гл<авы> XI, получила свою внутреннюю структуру и стала чем-то живым. Прежде всего, она, оказывается, не только относится к становлению, *т. е. регулирует становящееся*^[61]*, но она и *сама есть нечто становящееся*, хотя и — уже в смысловом, в трансцендентальном смысле. Именно она трактована как «возможность». Эта «возможность» тоже имеет не простое строение; она — триедина. И в качестве таковой регулируя

[⁵⁸ В машинописи: тоже. — Е. Т.-Г.].

[⁵⁹ В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

[⁶⁰ В машинописи: возникает. — Е. Т.-Г.].

[⁶¹ В машинописи фрагмент пропущен. — Е. Т.-Г.].

человеческое познание, она и в нем создает соответствующую структуру триединства. Именно, человеческий ум познает в модусе чистой возможности (материя), в модусе осуществляемой возможности (форма) и в модусе осуществленной возможности (единичная субстанция). Таковы функции человеческого ума, связывающие его с умом бесконечным.

d) В дальнейшем Николай Кузанский вносит существенное дополнение в учение о регулятивном принципе. Мы уже знаем, что он не кантианец. Но вот XIII глава содержит специальное рассуждение, которое должно уничтожить всякие сомнения у нас по этому вопросу. Здесь Николай Кузанский защищает *чистоту* и *абсолютность* своего регулятивного принципа. Он противопоставляет себя античным теориям, где этот принцип был по своему содержанию объединен с бытием данным, наличным, с природой. Античность, по изображению Николая Кузанского, мыслит так: бытие имеет свой смысл, и этот смысл осуществляется в бытии; нет никакого самостоятельного осуществления смысла бытия помимо самого же бытия. Тем не менее остается еще возможность мыслить, кроме бытия, еще и самостоятельное смысловое бытие. Идея воплощается в жизни, но здесь она воплощается *так или иначе*, с той или другой степенью полноты и законченности. Это, однако, значит, что можно мыслить и *абсолютную* воплощенность идеи, *когда <она> не*^[62]* переходит в чуждое ей бытие и не получает обязательно внешнего себе тела, но когда она остается в себе и получает свое*^[63]* собственное тело, абсолютно-тождественное с нею и абсолютно адекватно ее воплощающее. Заметим тут от себя, что при такой точке зрения отнюдь нельзя возражать так, как возражал Аристотель Платону, а именно, что «сущность не может быть вне того, чего сущностью она является». Если он не возражает против того, что форма не сводится на материю (хотя реально они и неразрывны), то так же не имеет он логического права возражать и в этом случае, поскольку субстанциализация формы совершенно ничего не привносит нового в форму как в форму.

Ни платоники, ни аристотелики, по мнению Николая Кузанского, не дошли тут до последней чистоты и самостоятельности первого принципа. Так, Платон учил о «мировой душе» и Аристотель — о «природе». В сущности, это, говорит Николай Кузанский, есть одно и то же. «Платон сказал, что душа содержит в неразрушимом виде первообразы вещей и всем движет. Аристотель же говорил, что природа разумна и всем движет». «Однако, является только *модусом мышления*, когда наш ум конципирует Бога в виде зодческого искусства, которому подчинено всякое другое исполнительное искусство, чтобы божественный концепт достиг бытия». Гораздо естественнее мыслить, что художник и художество *сливаются вместе*, что «божественная воля не нуждается ни в каком исполнителе». «Ведь хотение и выполнение совпадают во всемогуществе». Тогда получается, что наш регулятивный перво-принцип *имеет осуществление сам по себе*, без всякого перехода в мировую

[62 В машинописи: когда она. — Е. Т.-Г.].

[63 В машинописи: себе. — Е. Т.-Г.].

душу и в природу и даже до всякого такого перехода. Тогда наша триада получит несколько иной оттенок, а именно оттенок субстанциальной самостоятельности; и вместо трех указанных выше «возможностей» мы получаем: «*всемогущество*, так что ему ничто не может противостоять, *мудрость*, так что оно знает, что оно творит, и — *соединение* всемогущества с мудростью, так что то, чего оно хочет, то и возникает» (XIII гл.)

е) Чтобы соблюсти логическую связь идей, сейчас необходимо раньше окончания XIII-ой главы перенестись к главе XIV, после которой опять-таки удобно изложить сначала XV главу, а уже потом — конец XIII-ой.

Прежде всего, рассмотренную выше триаду Николай Кузанский применяет к *сфере чистого ума*. Ведь в таком виде, как она дана выше, она охватывает не только ум. Ум в ней занимает второе место (сначала — «возможность действия», а потом — «мудрость»). Но можно провести ту же триаду в сфере и самого ума. Николай Кузанский, интерпретируя Платона и Аристотеля, допускает здесь две возможности. Именно ум в этом смысле состоит из «рассудка», «науки» (или «интеллигенции») и «интеллектуального оформления» (*intellectibilitas*) или — из того же самого, но в обратном порядке. Первый порядок был свойственен Аристотелю, второй — Платону, говорит Николай Кузанский. Можно считать за начальный «элемент», стало быть, за «возможность становления», — «рассудок». Тогда, переходя в «действие», он сделается целой «наукой», а совмещая сознательность рассудка с системой науки, т. е. осозная и превращая в систему самый рассудок, мы получаем целостный*^[64] интеллект (ср. рассуждения выше, в гл<аве> VIII). Можно принять*^[65] за начальный элемент целостный интеллект; тогда его «действием» будет «вырождение» в науку и «соединением» того и другого — рассудок.

В этом смысле Николай Кузанский и формулирует *иерархию умов*, которая тут, в отличие от VIII гл<авы>, получает уже диалектическое значение. Дело в том, что<, > поставивши чистый ум выше и платонической «Мировой Души», и аристотелевской «природы» и приписавши ему самостоятельное, абсолютно-независимое, субстанциальное существование, Николай Кузанский (вместе со всем Средневековьем и, прежде всего, с Дионисием Ареопагитом) чувствует необходимость заполнить открывающуюся здесь бездну между абсолютным умом и умом человеческим. Здесь Николай Кузанский следует средневековой традиции, не углубляясь в нее и не входя в ее обоснование, а только ограничиваясь общим постулатом. Между абсолютным умом, превышающим всякое определение, и умом человеческим, погруженным в сплошную изменчивость, существует *ангельский мир* чистых сущностей («бесплотных сил»), который состоит из вечных и неподвижных умов, но эти умы по содержанию своему меньше абсолютного ума и являются воплощением только тех или иных его сторон. И, прежде всего, этот умный мир повторяет основную триаду ума: он — или интеллек-

^[64] В машинописи: чистый. — Е. Т.-Г.].

^[65] В рукописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

тибильный<,> или интеллигентальный*^[66]*<,> или рациональный. А в каждом из этих разделов — еще такое же разделение. Так появляется диалектика *девяти чинов ангельских*.

Уже за ангелами следует интеллект *человеческий*. Он появляется в порядке «уклонения» от абсолютной простоты. Об этом очень кратко и неясно говорится в абзаце перед рассуждением об ангелах. Здесь, по-видимому, Николай Кузанский хочет указать на то, что в порядке нисходящей иерархии человеческий ум — наиболее «абстрактен» (в смысле Гегеля), т. е. наиболее способен к изолированному полаганию отдельных моментов всеобщего ума. Поэтому, направляется ли он на Бога, направляется ли он на «первую материю», он везде соответствующим образом впадает в гипостазирование тех или иных изолированных моментов общего ума (XIV гл.).

Таким образом, начиная от ума бесконечного, идя через средние умы и приходя к уму человеческому, мы получаем одну единую *иерархию умов*, из которых всякий высший является первообразом для низшего, а последний — образом первого. Этим достигается уже *чисто онтологическая связь разных типов ума*, которая раньше мыслилась более логически и гносеологически.

f) Только теперь мы можем вернуться к концу главы XIII и рассмотреть его вместе с главой XV, что и составит последнюю основную мысль трактата. Достигнутая выше иерархически-онтологическая теория ума касалась, главным образом, *структуры ума*, основной его структуры. Эта последняя понималась здесь как результат регулятивных функций*^[67]* высших типов ума в отношении низших. Эти функции устанавливали тут на данной ступени ума его общее строение, не рисуя пока самой реальной жизни ума. Конец главы XIII и вся XV глава пытаются наметить *основание как раз для реальной жизни ума*, определенного в результате регулятивных функций ума высшего порядка. Если предыдущие главы говорили о связанности умов, то эти два текста говорят о *результате* такой связанности.

Укажем сначала на XV главу. Здесь доказывается *бессмертие ума*, без которого Николай Кузанский не мыслит вообще реальной жизни ума. Доказывается оно обычным способом: кроме чувственно-текучего существует умственное нетекучее, к которому бессмысленно применять категорию времени. В математике, например, ум как раз наталкивается на те стороны ума, которые оказываются вне времени и движения. Ум не есть просто движение. Он — *форма* движения, а форма движения сама отнюдь не есть ни движение, ни изменение. Ум, создавая число, не только развертывает себя, но тут же и свертывает себя, т. е. превращает в чисто смысловую картину то, что готово было растекаться и обесформливаться до бесконечности. Но в таком случае ум не может сам перейти в становление и во временный поток. Его ничто не может измерить из того, что ниже его, так как всё это он сам же и создает*^[68]*. Его измеряет высший ум. Таким образом, бессмертие ума не толь-

^[66] В машинописи: интеллектуальный или интеллигентальный. — Е. Т.-Г].

^[67] В машинописи: регулятивной функции. — Е. Т.-Г].

^[68] В машинописи: создал. — Е. Т.-Г].

ко связано с умом, но оно и есть самый ум, как, например, и шар не может не быть круглым. «Знание того, что мы — люди, у нас не более достоверно, чем знание того, что у нас бессмертные»^[69]* умы» (XV гл.).

Но реальная жизнь ума характеризуется не только этим. Регулятивный принцип цельности дает и нечто большее. То, что он есть нечто *идеальное*, это обуславливает для ума его бессмертную сторону. Но ведь он есть еще и нечто становящееся, конечно, не в смысле времени и движения, но в смысле процесса внутри самой идеальности (как это мы разясняли выше). Но тогда получится существенное добавление.

В свете такого учения о перво-принципе впервые возникает и достаточно ясная *диалектика связи конечного ума с бесконечным*. В самом деле, «искусство» и «художник» в бесконечном уме совпадают, так что он и всемогущ и мудр. Какое же еще возможно тогда искусство и какие еще могут быть художники? Вот тут-то и формулируется окончательный диалектический вывод. Бесконечный ум есть всё. Значит, остальное уже не может быть абсолютной новостью; *оно может быть только образом, отображением*. Но ведь бесконечный ум есть именно бесконечный. Это значит, что остальное не может быть просто бесконечным (тогда оно и было бы Богом). Это значит, что бесконечное дано тут только частично, *постепенно*. Это значит, наконец, что тут дано только бесконечное *стремление*. Таким образом, если в бесконечном уме художник и художество слиты в одно неразрывное целое, и эта целостность^[70]* дана тут сразу, одновременно, раз навсегда и вечно, то в человеческом уме эта *слитость дана только лишь как бесконечное стремление*. «Так как образ никогда не совершенен [абсолютно], каким бы совершенным он ни был (раз он не может быть совершеннее и подобнее первообраза), то он совершенен в смысле некоего несовершенного образа, обладающего возможностью все больше и больше сообразовать себя с недостижимым первообразом, без ограничения. Именно в этом он *подражает бесконечности*, тем способом, каким можно». «Будучи возбужден», ум вечно стремится к этой недостижимой «актуальности (actualitati) божественного искусства». Таким образом, регулятивный принцип, сам не нуждающийся ни в каком другом осуществлении кроме того, которое свойственно специально ему как ему, начинает сообщать себя всему иному (если последнее появляется) только как в виде *бесконечного стремления образа к первообразу*. Эта «возможность», которая существенно свойственна ему самому, осуществляется вне его самого в виде *бесконечного стремления*. Этим диалектически обосновывается подлинная и существенная связь обоих умов (XIII гл.).

5. Теперь мы проанализировали весь логический ход мыслей в трактате «Об уме». Остается бросит на него общий взгляд.

После выяснения содержания того, что мы назвали третьей частью трактата (гл. X—XI, XIII—XV), мы можем, прежде всего, констатировать, что эта третья часть, действительно, имеет в виду, главным образом, взаимно-связанность разных типов

^[69] В машинописи: бессмертны. — Е. Т.-Г.].

^[70] В машинописи: цельность. — Е. Т.-Г.].

ума, в то время как^{[71]*} вторая часть имеет в виду их деятельность в отличии одного от другого. Во второй части изображены функции разных типов ума *в отношении всего, что не есть ум, и в сравнении с тем, что не есть ум*. Получилась при этом огромная разница между разными типами ума. В третьей же части рассмотрены функции разных типов ума с точки зрения *взаимо-отношения* этих типов, рассмотрены функции одного ума *в сравнении с функциями чистого ума*. То, что во второй части изображалось как продуктивная и ассимилятивная деятельность, в третьей части изображается как регулятивная и регулируемая деятельность. Ум, рассмотренный с точки зрения вне-умственного *бытия*, или продуцирует это бытие или ассимилируется ему. Ум же, рассмотренный с точки зрения другого ума, или регулирует этот ум или сам регулируется им. Таким образом, ум обладает какой-то одной основной функцией: в отношении бытия она изображается как *продуцирование* этого бытия (или другого ума, взятого как бытие, и в таком случае бытие *ассимилируется* ему); в отношении же другого ума как именно ума она изображается как *регулирование* этого ума (и в этом случае это ум *регулируется* первым). Так можно было бы обобщить и связать вторую и третью части трактата^{[72]*}.

Но тогда возникает вопрос: в чем же Николай Кузанский видит самое существо этой основной функции ума? Очевидно, в учении о трех возможностях, как оно развито в гл<аве> XI, мы находим самое общее выражение этой функции (по крайней мере, самое общее из всего трактата). Эта функция есть *возможность*, чистая возможность, не самое бытие, а только возможность бытия. О трансцендентальном и инфинитезимальном характере этой «возможности» мы уже говорили выше. Таким образом, ум есть возможность самого становления, возможность действовать в качестве становления и возможность быть ставшим. Но тогда ясно, что *эта же самая* возможность превращается в *продуцирование* (ассимилирование), как только мы примем во внимание возможные результаты проявления этой «возможности», и она же превращается в трансцендентальное регулирование, как только мы вспомним, что результатом ее оказываются другие, низшие умы со своими способностями. Триадная возможность, очевидно, охватывает собою, вообще говоря, и тот состав ума, о котором чисто описательно говорилось в первой части трактата, где еще не была ясна ни трансцендентальная, ни диалектическая позиция Николая Кузанского.

Отсюда мы в таком виде можем обозреть все разнообразное содержание трактата «Об уме» и дать его сводную формулу.

I. Ум есть *чистая смысловая возможность* всякого бытия (и его становления), а не просто само бытие.

Эта возможность бытия есть порождение бытия, смысловое *порождение* бытия, а) *продуцирование* всего, о чем можно сказать, что оно как-нибудь есть. Так как среди того, что есть, существуют и частичные умы, то общий ум порождает, про-

[71] В рукописи союз пропущен. — Е. Т.-Г].

[72] В машинописи: трактатов. — Е. Т.-Г].

дуцирует и эти частные умы; и в таком случае это продуцирование нужно назвать б) *регулируанием*. Общий ум действует в этих умах как регулятивная идея, создавая те идеальные, неподвижные, априорные категории, которыми работают реальные, становящиеся, апостериорные*^[73]* умы.

II.*^[74]* Чистая возможность, лежащая в основе ума, не есть, однако, нечто зависимое (как это можно было бы предположить на том основании, что она есть возможность именно *чего-то*), не есть нечто несамостоятельное. Она есть *сама по себе бытие*, свое собственное бытие (немного позже Николай Кузанский будет прямо говорить о *possest*, «бытии-возможности»). Она — тоже субстанция, но только особого рода субстанция. Николай Кузанский изображает ее а) *как живое, самоподвижное число*, как живой самодействующий циркуль. Он в себе содержит и форму для измерений<, > и материю для измерений, и в то же время не есть ни то и ни другое и не есть самое измерение. Он именно живая возможность измерений*^[75]*. С другой стороны, б) ум в своем живом завершении проявляется в виде трех модусов, соответствующих основной триадической «возможности»: рассудок, интеллигенция и интеллект.

III. Наконец, у Николая Кузанского мы находим еще одну очень важную идею, именно идею разностепенности ума, разной напряженности ума, или идею *иерархии*. Ум не просто есть ум; и не просто он дается в том или другом*^[76]* состоянии или в тех или иных видах. Но *самая потенция* ума бывает разная, самая категория ума обладает разной степенью напряженности. Это и создает целую иерархию умов: ум бесконечный как абсолютная простота, умы ангельские с тремя указанными триадами и, наконец, ум человеческий. В основе это — один и тот же вечный ум, но в него привносятся различия в соответствии со степенью захвата его инобытием. Ум бесконечный в последней своей основе ничему и никому несообщаем*^[77]*. Затем он — порождая всё из себя, всё тем самым и оформляет. Ангельские умы есть именно такие умные формы целокупности*^[78]* всего сущего. Наконец, человеческие умы только ассимилируются бытию, но не создают его, хотя в сфере, подчиненной себе, они действуют точно так же, как и бесконечный ум — в отношении всего сущего (то есть они его порождают, оформляют и осмысливают, и без него оно*^[79]* и не существовало бы).

В таком кратчайшем виде можно было бы представить содержание и смысл трактата «Об уме» Николая Кузанского.

^[73] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

^[74] В рукописи и машинописи ошибка — стоит римское «III», из-за которой произошел сбой нумерации. — Е. Т.-Г.].

^[75] В машинописи: измерить. — Е. Т.-Г.].

^[76] В машинописи: ином. — Е. Т.-Г.].

^[77] В машинописи: несообщен. — Е. Т.-Г.].

^[78] В машинописи: целостности. — Е. Т.-Г.].

^[79] В машинописи: он. — Е. Т.-Г.].

ОБ УМЕ¹⁾

[перевод трактата]

I. Приход философа к простецу для углубления в природу ума (mens-tis). Ум через себя есть ум, а по установлению (ex officio) — душа; и назван он от «измерения» (mens ... a mensurando).

(Среди многих, пришедших в Рим по своему удивительному благочестию на праздник юбилейного года, прошел слух, что один философ, выдающийся из всех ныне живущих, находится на мосту и удивляется [массе] переходящих его людей. Некий оратор, исполненный жадности знания, с волнением обратился к нему с вопросами и, узнавши его по бледности лица, тоге, повязке на голове и прочих признаках достоинства мыслителя, спросил, дружески его приветствуя, что за причина удерживает его неподвижно на том месте.)

Философ. Удивление!

Оратор. Удивление, как кажется, есть стимул для всех, кто ищет знать ту или иную вещь. Отсюда я заключаю, что раз ты считаешься среди ученых выдающимся, то весьма велико то удивление, которое удерживает тебя в такой заботе на этом месте.

Философ. Ты, друг, хорошо говоришь. Ибо, когда я созерцаю, как бесконечные толпы людей почти со всех стран переходят здесь в большой давке, то я удивляюсь одной вере всех при таком различии их внешнего вида. Действительно, хотя никто не может походить на другого, — однако, единая вера всех есть то, что привело их со всех концов земли в таком благочестии.

Оратор. Действительно, нужно по необходимости считать большим даром то, что простецы достигают [истины] при помощи веры с более ясным сознанием, чем философы — при помощи рассудка. Ты ведь знаешь, какое исследование надо произвести тому, кто рассматривает при помощи рассудка бессмертие ума. А это бессмертие, однако, никто не подвергает сомнению из всех других людей — только на основании веры, потому что у всех старательная забота направлена к тому, чтобы после [их] смерти никаким грехом не затемненные души были восхищены к светлой и вожделенной жизни.

Философ. Ты, друг, говоришь о великом и истинном предмете. Ведь я, все время путешествуя по миру, приходил к мудрецам, чтобы удостовериться в бессмертии

ума, так как в Дельфах²⁾ было предписано познание, чтобы ум познавал сам себя и чувствовал себя связанным с божественным умом. Но до сих пор я еще не достиг искомого в совершенном и ясном рассудочном знании (*racione*), как [этого достиг] при помощи веры этот незнающий народ.

Оратор. Если можно, скажи, что же побудило тебя прийти в Рим, тебя, который, кажется, является*^{[1]*} перипатетиком?³⁾ Не думаешь ли ты найти кого-нибудь, при помощи которого ты мог бы пойти дальше?

Философ. Я слышал, что в храме, который был посвящен Уму на Капитолии Титом Атилием Крассом, находится много сочинений мудрецов об уме. Может быть, я пришел напрасно, если ты, который кажешься мне хорошим гражданином и знающим человеком, не окажешь мне помощи.

Оратор. Да, что этот храм Красс посвятил Уму, это достоверно. Но были ли в этом храме книги об уме и какие именно, этого никто не может знать после стольких происшествий в Риме. Однако, чтобы ты не горевал о своем напрасном приходе, ты слушаешь о желаемом предмете человека-простеца, который, по моему мнению, достоин удивления.

Философ. [В таком случае] хочу, чтобы это произошло как можно скорее.

(И когда они возле храма Вечности сошли в какую-то подземную келлию, оратор обратился к простецу, который выдвигал из дерева ложку. «Я краснею, простец», сказал он, «что этот великий философ находит тебя запутанным в эти деревенские занятия. Он сочтет, что не услышит от тебя никаких теорий».)

Простец. Я охотно провожу время в этих упражнениях. Они непрерывно питают и ум и тело. Я верю, что если тот, которого ты приводишь, философ, то он не станет меня презирать на том основании, что я предаюсь ложкарному искусству.

Философ. Ты говоришь прекрасно. Ведь и Платон, как говорят, иногда занимался живописью⁴⁾. А этого, как полагают, он никогда бы не делал, если бы оно противоречило созерцанию.

Оратор. По этому-то, может быть, и были близки Платону примеры из искусства живописи, при помощи которых он делал трудные вещи легкими?

Простец. Конечно, даже и в этом моем искусстве я символически (*symbolice*) отыскиваю то, что хочу, и пасу свой ум, вытаскиваю ложки и подкрепляю тело. Так достигаю я всего для меня необходимого, сколько надо.

Философ. Когда я прихожу к человеку, имеющему славу мудреца, у меня привычка — позаботиться о том, прежде всего, что доставляет мне беспокойство, а также предъявить [ему] сочинения и исследовать его понимание (*intellectum*) их. Но так как ты — простец, то я не знаю, как побудить тебя к слову, чтобы узнать имеющееся у тебя об уме понимание.

Простец. Я полагаю, что никого нельзя принудить к выражению своих мыслей легче, чем меня. Ведь раз я признаю себя незнающим простецом, то я нисколько не

[¹ В машинописи: являешься. — Е. Т.-Г.].

боюсь отвечать. Философы образованные, кто имеет славу по мудрости, взвешивают с большой опаской [свои слова], не без основания боясь допустить ошибку. Поэтому, если ты ясно скажешь, то ты в непосредственном виде получишь от меня то, чего тебе от меня хочется.

Философ. Я не могу выразиться кратко. Сядем, если угодно, и давай говорить по порядку.

Простец. Ладно.

(И когда они поместили табуретки в виде треугольника и сели втроем по порядку, заговорил оратор.)

Оратор. Ты видишь, философ, простоту этого мужа, который ничем не пользуется из того, что имеет целью соблюдение приличий для приема человека такого веса [как ты]. Сделай же опыт относительно того, что, по твоим словам, доставляет тебе больше беспокойства. Он действительно не скроет от тебя ничего из того, что он знает. Я думаю, ты убедишься, что пришел недаром.

Философ. Все до сих пор мне нравится. Перейду к делу. Ты же между тем, пожалуйста, помолчи, и пусть тебя не раздражает более пространнный разговор.

Оратор. Ты узнаешь по опыту, что я больше возбудитель в смысле продолжения разговора, чем тот, кто бывает от этого недовольным.

Философ. Итак, скажи простец (таково твое имя по твоим же словам), имеешь ли ты какое-нибудь предположение (*coniecturam*) об *уме*?

Простец. Я полагаю, что нет и не было ни одного настоящего человека, который бы не составил себе того или иного понятия об *уме*. Имею его, конечно, и я, в том смысле, что ум, это — то, откуда возникает граница и мера всех вещей. Я полагаю, стало быть, что слово «mens» (ум) производится от «mensurare» (измерять).

Философ. А не полагаешь ли ты, что ум, это — одно, а душа — другое?

Простец. Разумеется, полагаю. Ведь одно есть ум, существующий *в себе* (*in se*), а другое — в теле. Ум, существующий в себе, или бесконечен или он есть [только] образ (*imago**^[2]*) бесконечного. Из тех же [умов], которые есть образ бесконечного, — поскольку они не являются существующими в себе в максимальном, абсолютном (*absolute*) или бесконечном смысле, — некоторые, допускаю, могут оживлять тело людей. И тогда-то я называю их душами — по таковому их установлению (*ex officio*).

Философ. Значит, ты соглашаешься, что у человека ум и душа одно и то же, ум — через себя, душа — по установлению?

Простец. Да, я соглашаюсь — подобно тому, как в живом существе одна и та же чувствительная и зрительная способность глаза.

[² В рукописи: *ymago*. — Е. Т.-Г.].

II. Слово по природе (naturale) и слово, установленное в соответствии с ним [с природным], за исключением точности. О первом принципе, который есть искусство искусств. Как вечное искусство философов охватывается в единстве (complicatur)?

Философ. Ты говорил, что «mens» производится от «mensurare». Я не читал, чтобы кто-нибудь среди разнообразного производства этого слова придерживался такого мнения. Прошу, прежде всего, чтобы ты открыл причину сказанного тобою.

Простец. Если войти в более тщательное рассмотрение значения данного слова, то я полагаю, та находящаяся в нас способность обнимать в смысле понятий (positionaliter) первообразы (exemplaria) *всех вещей*, — ее я называю *умом*, — никогда не именуется в собственном смысле. Именно, как человеческий рассудок не достигает сущности (quidditatem) Божиих творений, так не достигает ее и слово. Ведь слова наложены в результате движения рассудка. Мы называем одну вещь одним именем в известном смысле и ту же самую вещь другим именем в другом смысле; и один и тот же язык обладает одними словами в качестве более соответствующих предмету, другими — как более грубыми и более отдаленными. Отсюда я усматриваю, что если собственное свойство слова допускает [моменты] «больше» и «меньше», то точное слово — неизвестно.

Философ. Ты, простец, устремляешься к высоким предметам. Ведь согласно тому, что ты, по-видимому, утверждаешь, слова потому менее подходят, что они установлены, как ты говоришь, по произволу, — как оно случилось у того, кто накладывал их, в результате движения рассудка.

Простец. [Нет], мне хочется, чтобы ты понял меня глубже. Именно, если я даже признаю*^[3]*, что каждое слово оказывается единым по тому самому, по чему форма (forma) привходит в материю, и будет справедливым признать, что *слово доставляется формой* (так что в этом смысле слова существуют не в результате налагания, но *от вечности*, в то время как налагание свободно), то все-таки я полагаю, что имя налагается не иначе, как *в соответствии* с вещью, хотя бы оно и не было точным.

Философ. Выразись, пожалуйста, яснее, чтобы я воспринял то, что ты хочешь.

Простец. Очень охотно. Я именно теперь обращаюсь к этому ложкарному искусству. И, прежде всего, мне хочется, чтобы ты знал, что я без всякого колебания считаю *все человеческие искусства некоторыми образами бесконечного, божественного искусства*. Не знаю, кажется ли тебе то же самое.

Философ. Ты поднимаешь трудный вопрос. Нельзя на это отвечать похода.

Простец. Я бы удивился, если бы ты когда-нибудь читал философа, об этом не знающего. Ведь это же само собою ясно! Ведь очевидно же, что *никакое человеческое искусство не достигает точности совершенства и что всякое искусство конечно и ограничено*. Именно, одно искусство ограничивается в своих границах,

[³ В рукописи ударение вычеркнуто. — Е. Т.-Г.].

другое — в других своих границах; и каждое искусство — не то, что другое; и никакое из них не охватывает других.

Философ. Но что же ты из этого выводешь?

Простец. А то, что всякое человеческое искусство конечно.

Философ. Но кто же в этом сомневается?

Простец. А тогда невозможно, чтобы существовало много бесконечностей (infinita), которые были бы реально (realiter) различны.

Философ. И с этим я согласен, так как иначе одно было бы в другом в качестве конечного.

Простец. Значит, если это так, то *не бесконечен ли только абсолютный принцип*, поскольку не существует принципа раньше принципа, как это ясно само собой, чтобы принцип не оказался *под* принципом (principiatum). А отсюда только *вечность и есть сама бесконечность или абсолютный принцип*.

Философ. Допускаю.

Простец. Следовательно, только единственная абсолютная вечность есть сама бесконечность, существующая без принципа. Поэтому всё конечное находится *под воздействием* (principiatum) со стороны бесконечного принципа.

Философ. Не могу отрицать.

Простец. А тогда всякое конечное искусство находится под воздействием искусства бесконечного. И таким образом необходимо, чтобы *бесконечное искусство было для всех искусств первообразом, принципом* [началом], серединой, концом, мерой, масштабом, истиной, точностью и совершенством.

Философ. Переходи к тому, что является твоей целью, потому что с этим никто не может не согласиться.

Простец. Итак, я возьму символические примеры из этого ложкарного искусства, чтобы мои слова стали более понятными.

Философ. Делай так, пожалуйста, потому что, как я вижу, ты держишь путь к тому, к чему я стремлюсь.

Простец (взявши ложку в руку). Вне идеи нашего ума ложка не имеет никакого первообраза. Ведь даже если скульптор или живописец и берет образцы у вещей, которые он стремится изобразить, то, однако, этого не делаю я, получающий из дерева ложки и чашки и из глины горшки, так как в этом я не подражаю никакой фигуре естественной вещи. Такие ложечные, чашечные, горшечные формы осуществляются только человеческим искусством. Поэтому мое искусство служит больше к осуществлению созданных форм, чем к подражанию им; и в этом смысле оно более похоже на искусство бесконечного.

Философ. То же и по-моему.

Простец. Итак, допустим, что я хочу проявить искусство и сделать известной ту форму ложковости, при помощи которой образуется ложка. Хотя она по своей природе и недоступна никакому ощущению (потому что она и не белая и не черная и никакого другого цвета, звука, запаха, вкуса и осязательного качества), я все же буду пытаться сделать ее чувственной тем способом, каким это можно. На этом

основании, при помощи разнообразного движения моими инструментами, которые я применяю, я обрабатываю и долблю материю, т. е. дерево, покамест в нем не получится должная пропорция, в которой соответственным образом отразится форма ложковости. Так ты усматриваешь, что простая и нечувственная форма ложковости начинает просвечивать в фигурной пропорции этого дерева как в своем отображении. Поэтому истина и точность ложковости, которая неувеличивается и несообщима, никогда не может сделаться совершенно чувственной, даже при помощи каких бы то ни было инструментов и какими бы то ни было людьми.

И во всех ложках в разнообразном виде *отсвечивает только сама простейшая форма*, больше в одной и меньше в другой и *ни в какой точно*. И хотя дерево воспринимает имя от привхождения формы, так что ложка именуется с возникновением пропорции, в которой отсвечивает ложковость (чтобы имя было таким образом *объединено с формой*), тем не менее налагание имени происходит *по усмотрению*, поскольку может быть наложено и другое имя. Да если оно и налагается по усмотрению, тем не менее оно не оказывается иным и совершенно различным в сравнении с естественным именем, которое объединено с формой, но *естественное слово после привхождения формы отражается во множестве разнообразных имен*, наложенных в разном смысле теми или другими народами.

Следовательно, налагание слова происходит благодаря движению рассудка, потому что движение рассудка существует в отношении^[4]* вещей, подпадающих под ощущения. Рассудок создает их различие, согласие и разногласие, так что *в рассудке нет ничего, что раньше не существовало в ощущениях*. Так, следовательно, рассудок накладывает слова и движется для того, чтобы дать одно имя одной вещи и другое — другой. Однако, поскольку форма в своей истинности не находится в том, относительно чего функционирует рассудок, то по этой причине рассудок впадает в предположение и мнение. Поэтому роды и виды, поскольку они выражаются в словах, суть утверждения рассудка (*encia racionis*), которые рассудок *создал*^[5]*, *на основании согласия и разногласия чувственных вещей*. А отсюда, хотя они по своей природе и хуже чувственных вещей (подобием которых они являются), они все же не могут сохраняться при разрушении чувственных вещей. Следовательно, кто считает, что в интеллект (*intellectum*) ничего не попадает, чего не попадает в рассудок (*racione*), тот также считает, что *ничего не может быть и в интеллекте, чего раньше не было в ощущениях*.

И он по необходимости должен сказать, что вещь только тогда есть что-нибудь, когда она подпадает под слово; и изучение ее заключается в углублении во всяческое исследование сущности имени. И это исследование приятно человеку, потому что [тут] он рассматривает [явления] при помощи движения рассудка. Такое лицо должно было бы отрицать существование форм в себе и отдельное существование их в своей истинности иначе, чем существуют сущности (*encia*) рассудка; и оно

[4] В машинописи: оттенки. — Е. Т.-Г.].

[5] Далее в машинописи вычеркнутое в рукописи слово: *себе*. — Е. Т.-Г.].

ставило бы ни во что первообразы и идеи. Однако, те, кто допускают что-нибудь в интеллигенции (*intelligencia*) ума, чего не было ни в ощущении, ни в рассудке, т. е. первообраз и несводимую истину форм, отражающихся в чувственных вещах, те утверждают, что *первообразы* по [смысловой] природе *предшествуют чувственным вещам*, как истина предшествует [ее] отображению; и они признают такой порядок, что в порядке природы существует сначала человечность в себе и из себя, — разумеется, вне предлежащей материи, — затем через эту человечность — человек и то, что подпадает тут под слово, а затем — видовое понятие (*species*) в рассудке. Поэтому, если погибнут все люди, то не сможет существовать и человечность, поскольку она является [только] видовым понятием, которое подпадает под слово и есть сущность, созданная рассудком, — потому что разум*^[6]* поймал его [только] на основании сходных утверждений у людей. Ведь оно зависело от людей, которых [сейчас] нет. Однако, *из-за этого еще не прекращает своего существования человечность, через которую появились [сами] люди*. Эта человечность, конечно, не подпадает под слово, соответствующее видовому понятию, поскольку слова налагаются в результате движения рассудка, но она есть *истина* этого подпадающего под слово видового понятия. Отсюда, когда разрушается образ, истина в себе остается.

И все<> думающие так<> отрицают, что вещь есть только то, что подпадает под слово. Ведь благодаря тому обстоятельству, что она подпадает под слово и происходит логическое и рассудочное рассмотрение (*logica et rationalis consideratio*) вещей. Поэтому они исследуют ее в логическом смысле (*logice*), углубляют и восхваляют. Однако, они не успокаиваются на этом, потому что рассудок и логика занимаются только *образами* форм. Но они пытаются на манер теологии всматриваться в вещи и поверх значения слов, обращаясь к *первообразам* и идеям. Я полагаю, что больше нет способов исследования. Если ты, будучи философом, где-нибудь [об этом] читал, ты можешь это знать. А я рассуждаю именно так.

Философ. Ты удивительным образом соприкасаешься со всеми школами всех философов <—>и перипатетиков<> и академиков⁵⁾.

Простец. Да ведь все эти различия способов рассмотрения и те, которые только можно выдумать, легчайшим образом разрешаются и совпадают в одно, как только ум начинает возноситься к бесконечности. Ведь *только бесконечная форма*, как тебе подробнее изложит присутствующий здесь оратор на основании слышанного от меня, *есть единовременная и простейшая, которая отражается во всех вещах как адекватнейший* (*adaequatissimum*) *первообраз для всего оформляемого в отдельности*. Поэтому будет полнейшей истиной признать, что *не существует множества отдельных* [от вещей] *первообразов* и множества идей вещей. Однако, этой бесконечной формы не может достигнуть ни один рассудок. Потому она, невыразимая, *не понимается и при помощи всех слов*, которые [только] налагаются в результате движения рассудка.

[⁶ В машинописи: рассудок. — Е. Т.-Г.].

Вот почему вещь, поскольку она подпадает под слово, есть [только] образ невыразимого первообраза, который [только] себе самому принадлежит и себе самому соответствует.

Следовательно, существует одно невыразимое Слово, являющееся точным именем всех вещей, поскольку они подпадают под именование в результате движения рассудка. Это невыразимое Имя отражается по-своему во всех именах, потому что оно есть бесконечная именуемость всех имен и бесконечная звучность всего выразимого в звуке, так что каждое^[7]* имя есть образ точного Имени; и ничего иного и не пытаются говорить все имена, даже если может быть при случае выражено больше или меньше то, что они выразили. Именно, по необходимости все они согласованы в том, что существует одна бесконечная сила, — ее мы называем Богом — в котором всё охватывается по необходимости. И тот<, > кто утверждал, что человечность, поскольку она не подпадает под слово, и есть точность истины, ничего иного и не хотел выразить, как эту невыразимую форму<, > бесконечную^[8]* форму, которую мы, обращаясь к человеческой форме, именуем точным ее первообразом. Вследствие этого, она, будучи невыразимой, именуется именами всех вещей, как только мы начинаем взирать на ее образы; и соответственно видовым различиям, образованным через наш рассудок, один простейший первообраз оказывается множеством первообразов.

III. О взаимном понимании и согласии философов. Об имени Божиим и точности (*precisione*). Как с познанием одного точного имени познается всё? О довлении познаваемого. Различие понятия (*conceptus*) у Бога и у нас.

Философ. Ты удивительно разъяснил то, что сказано у Трисмегиста⁶⁾, утверждавшего, что Бог именуется именем всех вещей и все вещи — именем Божиим.

Простец. Объедини «быть наименованным» и «именование» так, чтобы это совпало в высочайшем интеллекте, и — тебе всё откроется, так как *Бог есть для каждой вещи точность*. Отсюда, если бы имелось точное знание [хотя бы] об одной вещи, то по необходимости имелось бы знание и о всех вещах. Таким образом, если имелось бы знание точного имени одной вещи, то в таком случае имелось бы знание имен и всех вещей, потому что точность не существует вне Бога. Следовательно, кто достиг одной точности, тот достиг Бога, Который есть истина всего познаваемого.

Оратор. Объясни, пожалуйста, относительно точности имени.

Простец. Ты знаешь, оратор, как мы на основании силы ума выводим математические фигуры. На этом основании, если я хочу сделать видимой треугольность, я создаю фигуру, в которой полагаю три угла с тем, чтобы в фигуре с такими свойствами и соотношениями отразилась треугольность, с которой объединено слово,

[7] В машинописи: кажется. — Е. Т.-Г.].

[8] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

положенное как «треугольник». Значит, я утверждаю: если треугольник есть точное имя треугольной фигуры, то в таком случае я знаю точные имена для всех многоугольников, потому что тогда я знаю, что слово для четырехугольной фигуры есть «четыреугольник», а для пятиугольной — «пятиугольник» и т. д. На основании известности одного имени я признаю как наименованную фигуру, так и все именуемые многоугольники, их расхождения и сходства и то, что можно относительно этого знать. Подобным же образом я утверждаю, что если бы я знал точное имя [хотя бы] одного творения Божия, то я не оставался бы в неведении относительно всех [решительно] имен всех творений Божиих и того, что можно было бы знать. И так как Слово Божие есть точность всякого именуемого имени, то известно, что только в этом Слове и может познаваться всё и каждое в отдельности.

Оратор. Это ты, по своему обычаю, изложил ясно.

Философ. Удивительное учение ты дал, простец, о согласии всех философов, так как, обращаясь к этому, я могу с тобой только согласиться, что все философы хотят сказать именно это самое, что сказал ты, вследствие того, что никто из всех не смог отрицать, что Бог бесконечен. И всё, тобою сказанное, охватывается в одном только этом высказывании. Удивительно это самодовление всего познаваемого и способного каким бы то ни было образом к сообщению [человеку]. Но иди дальше к рассмотрению ума и говори! Пусть мы признаем, что «mens» производится от «mensurare», так что причиной имени (что<,> по-твоему, и есть ум) является способ (ratio) измерения.

Простец. Ты знаешь, каким образом божественная простота преобразена для охвата (complicativa)⁷⁾ всех вещей. Ум есть образ этой охватывающей простоты. Поэтому, если ты назовешь эту божественную простоту бесконечным умом, то сам этот последний и будет первообразом нашего ума. Если ты назовешь божественный ум целокупностью (universitatem) истины вещей, то наш ум назовешь целокупностью уподобления вещам, — так что он окажется целокупностью понятий. Конципирование для божественного ума есть *продуцирование* [самих] вещей; конципирование же для нашего ума есть только *понятие* о вещах. Если божественный ум есть абсолютная бытийность (absoluta entitas), то конципирование у него есть *создание существа* (ensium)<,> в то время как конципирование для нашего ума есть *уподобление существу*, каковое соответствует божественному уму как бесконечной истине, а нашему уму соответствует как его близкому образу. Если всё существует в божественном уме как в своей точной и собственной истине, то в нашем уме всё существует как в образе или подобии собственной истины, т. е. существует в виде понятий (positionaliter), поскольку познание происходит путем уподобления. Всё существует в Боге, но тут оно — первообразы вещей. И всё — в нашем уме, но тут оно — подобие вещей. Как Бог есть абсолютная бытийность, являющаяся охватом всех сущностей, так ум наш есть *образ* этой бесконечной бытийности, являющейся охватом всех образов, подобно тому, как первичный образ царя, которого еще не знают, является первообразом для всех других образов, которые должны с него срисовываться. Ибо понятие Бога, или его лик, нисходит не иначе как в умной

(mentali) природе, предметом которой является истина, и не иначе как через ум, так что ум есть образ Бога и первообраз всех после него образов Божиих. Поэтому, насколько все вещи после простого ума участвуют в уме, настолько участвуют они и в образе Божиим, так что ум сам по себе есть образ Бога; и всё после ума существует только при посредстве ума.

IV. Наш ум не есть развертывание [выявление — *explicatio*] по образу вечного выявления. А то, что после ума, не есть [и] образ. Ум без [врожденных] понятий есть созданная вместе с ним способность суждения (*iudicium*). Почему для него необходимо тело?

Философ. Кажется, на основании большой полноты своего собственного ума ты хочешь сказать, что бесконечный ум есть *абсолютная формативная* [*formativam*, формообразующая] *сила*<, > а конечный ум есть сила *конформативная* или *конфигуративная* [*conformativam seu configurativam*, параллельная, одновременная с формативной и фигуративной].

Простец. То же самое, конечно, и по-моему. Ведь нельзя выразить соответствующим образом то, что надо сказать. А отсюда оказывается весьма полезным умножение речей. Обрати внимание на то, что образ это — одно, а развертывание [выявление] это — другое. В самом деле, равенство есть образ единства, так как из единства тотчас же происходит равенство. Поэтому *равенство* есть *образ* единства, но выявлением единства оказывается не равенство, а множественность. Равенство, стало быть, есть образ свертывания (*complicationis*) единства, а не его развертывание. Таким же образом, по-моему, ум есть образ божественного ума, простейший среди всех образов божественного свертывания. И потому *ум есть первый образ божественного свертывания, охватывающего в своей простоте и силе все образы свертывания*. Ибо как Бог есть свертывание свертываний, так ум, являющийся образом Божиим, есть *образ свертывания свертываний*. После образов существуют множественности вещей, которые развертывают божественное свертывание, подобно тому, как число — развертывательно в отношении единства и есть движение покоя, время вечности, сложность простоты, [длительное] время настоящего, величинность точки*^{[9]*} 8), неравенство равенства, различие тождества и так во всех [категориях].

Отсюда извлекаем силу (*virtutem*) нашего ума, которая достойна удивления, потому что в его силе (*vi*)*^{[10]*} охватывается сила, способная уподобляться охвату [свертыванию], даваемому *точкой*. Благодаря этой способности он находит в себе возможность уподоблять себя всякой величине. Также и вследствие способности уподобления охвату единства ум обладает возможностью уподобления всякой

[⁹ В машинописи вычеркнута сноска: Дальше, по-видимому, ошибка корректора: опять стоит «движение покоя». Мы это пропускаем. — *Е. Т.-Г.*].

[¹⁰ В машинописи: *vis.* — *Е. Т.-Г.*].

величине; и таким образом<, > благодаря способности уподобления охвату [момента] «теперь» и настоящего времени<, > он ассимилируется всякому времени, через уподобление покою — всякому движению, через уподобление простоте — всякой сложности, через уподобление тождеству — всякому различию, через уподобление равенству — всякому неравенству, через уподобление связи ассимилируется всякому разъединению. И благодаря образу абсолютного охвата, являющегося бесконечным умом, он обладает силой, при помощи которой можно ассимилироваться всякому развертыванию. И ты видишь, что тебе можно сказать много такого, чем обладает наш ум, потому что он есть образ бесконечной простоты, охватывающий всё.

Философ. Оказывается, только ум есть образ Божий.

Протец. Так оно есть в собственном смысле, потому что всё, что после ума, уже не есть образ Божий, разве только постольку, поскольку в нем отражается сам ум, как, например, в совершенных живых существах больше, чем в несовершенных, в чувствительных больше, чем в растительных [организмах], и в растительных больше, чем в минералах. Поэтому, творения, лишённые ума, суть больше развертывания божественной простоты, чем [ее] образы, хотя бы они разнообразно участвовали в образе в соответствии с отражением умного образа в развертывании.

Философ. Аристотель утверждал, что никакое понятие не прирождено (*concreatum*) нашему уму или душе, поскольку он уподоблял последнюю гладкой доске (*tabula rasa*)⁹. Платон же говорил, что понятия ей прирождены, но душа забыла о них под влиянием косной массы тела¹⁰. Что ты считаешь истинным в этом вопросе?

Протец. Без сомнения, наш ум помещен Богом в это тело для его блага. Надо, следовательно, чтобы ум имел от Бога всё то, без чего он не может достигнуть блага. Стало быть, нельзя думать, что с душой были созданы понятия, которые она потеряла в теле, потому что *душа нуждается в тела для превращения созданной вместе с нею способности в [реальную] деятельность* (*actum*). Подобно тому, как зрительная сила души не может перейти к своему функционированию, в целях реального (*actu*) зрения, если она не будет возбуждена объектом, и подобно тому<, > как она не может быть возбужденной иначе, как при помощи противостояния разнообразного вида вещей через посредство [данного] органа, и потому имеет нужду в глазе, — так и сила ума, являющаяся*^[11]*способностью восприятия вещей и способностью к понятиям (*vis comprehensiva rerum et nocionalis*), не может перейти к своим функциям, если не получит возбуждения *со стороны чувственного*, и не может получить возбуждения иначе, как только при посредстве чувственных представлений. Значит, он нуждается в органическом теле, т. е. таком, без которого не может возникнуть возбуждения.

В этом, следовательно, Аристотель, по-видимому, хорошо рассуждает, что с самого начала душе не прирождены понятия, утерянные при воплощении. Однако поскольку она не может чего-нибудь достигнуть, будучи лишена всякой силы суждения (*iudicio*), (как и глухой никогда не может сделаться кифаредом, раз он у себя

[¹¹ В машинописи: являющегося. — Е. Т.-Г.].

не имеет никакого суждения о гармонии, при помощи которого мог бы судить о своих успехах), то поэтому *ум наш обладает прирожденной себе способностью суждения, без которой он не мог бы продвинуться дальше*. Эта сила суждения (*vis iudiciaria*) от природы прирождена уму. При ее помощи он сам по себе (*per se*) судит о понятиях, слабы ли<,>сильны ли они, создают ли они умозаключение. Если Платон назвал эту способность прирожденным понятием, он не очень ошибся.

Философ. О, как ясно твое учение! С ним принужден согласиться каждый, кто тебя слушает. Без сомнения, к этому нужно отнестись внимательно. Ведь мы же ясно познаем, что в нашем уме говорит и судит дух (*spiritum*): «это — хорошо, это — справедливо, это — истинно», и что он порицает нас, если мы уклоняемся от справедливого. Этот голос и это суждение он никогда не ощущал, но это ему врождено.

Простец. Из этого мы узнаём, что ум есть та *способность*, которая *хотя и лишена всякой формы понятия* (*posionali forma*), однако, *если она получила возбуждение, может уподобить себя самой всякой форме и создать понятия* о всяких вещах, будучи некоторым образом подобной здоровому зрению в темноте, которое никогда не было на свету. Оно лишено всякого действительного понятия о видимых вещах. Но, выходя на свет и получая возбуждение, оно уподобляет себя видимому, чтобы образовать [о нем] понятие.

Оратор. Платон утверждал, что суждение исследуется интеллектом тогда, когда ощущения показывают одновременно противоречивое.

Простец. Он сказал остроумно, потому что когда осязание предлагает одновременно твердое и мягкое или в неясном виде тяжелое и легкое, то противоположное в противоположном доходит до интеллекта, чтобы он судил о сущности того и другого, не является ли смутно воспринятое множеством различных свойств? Так, когда зрение спутанно считает [что-нибудь] и большим и малым, то разве не возникает необходимости в различающем суждении интеллекта о том, что велико и что мало? Но там, где ощущение достаточно само по себе, меньше всего происходило бы обращение к суждению интеллекта, как<,> например, при виде пальца, не содержащего такого противоречия, которое бы появлялось одновременно [т. е. и как утверждение<,> и как отрицание].

V. Ум есть живая субстанция (*substancia*), созданная в теле. О том, как это понимать. Существует ли разум в животных? Ум — живое описание (*descripcio*) вечной мудрости.

Философ. Почти все перипатетики говорят, что интеллект, который ты, по-видимому, называешь умом, является некоторой потенцией (*potencia*) души и что мышление есть акциденция (*intelligere accidens*). А ты — иначе.

Простец. Ум есть *живая субстанция*, которая, как мы знаем по опыту, внутренне говорит в нас и судит и которая на всякой другой способности, благодаря всем духовным способностям, познаваемым нами в нас самих, больше уподобляется бесконечной субстанции и абсолютной форме; ее обязанностью в этом теле явля-

ется животворение тела, и потому-то она и называется душой. Отсюда, ум есть *субстанциальная форма* или сила всё объёмлющая в себе на свой манер, охватывающая: силу одушевляющую, при помощи которой она одушевляет своим животворением тело; жизнь растительную и чувствительную; способность рассуждения, интеллектуальную способность [умопостижения] и интеллектуальную [способность умопостигаемого самооформления] (*vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem*).

Философ. А не полагаешь ли ты, что ум, который ты признаешь и душой, был способен к умопостижению еще до тела, как утверждают пифагорейцы и платоники, а уже потом был перенесен в тело?

Простец. По своей [смысловой] природе, а не во времени! Как ты слышал, я сравнил его с <o> зрением в темноте. А зрение никогда не существовало в действительности (*actu*) до глаза, разве только по природе [по смыслу]. Отсюда, раз ум есть некое божественное семя, своей силой охватывающее в виде понятия (*nocionaliter*) первообразы всех вещей, то в таком случае он также и помещен в соответствующей почве Богом, от Которого он имеет эту силу [уже] тем самым, что получил бытие. Здесь он может принести плод и выявить из себя целокупность вещей в виде понятий. Иначе эта семенная сила была бы напрасно ему дана, если бы ему не была предоставлена возможность прорыва в действительность (*actum*).

Философ. Ты говоришь основательно, но я всячески хочу услышать, как именно это в нас создано.

Простец. Божественные пути в точности недостижимы. Однако, мы создаем о них *предположения* (*coniecturas*), одни — более темные, другие — более ясные. Я же полагаю, что для тебя достаточно то уподобление, которое я [сейчас] сделаю. Ты ведь знаешь, что зрение по своей собственной природе не производит различений, но воспринимает противостоящее ему в какой-то*^[12]* куче, спутанно, когда последнее попадает ему навстречу в сфере его собственного движения, т. е. в глазу. Этот предмет зарождается, конечно, из умножения [различных] видов объекта для глаза. Отсюда, если в глазу имеется зрение без различения (как у детей, у которых [еще] нет навыка к различению), то в таком случае в чувствительную душу приводит ум, как в зрение различение, при помощи которого оно различает цвета. И подобно тому<,> как это зрительное различение обретается в совершенных живых существах (например, в собаках, различающих своего хозяина по виду)<,> и подобно тому<,> как оно дано зрению Богом в качестве совершенства и формы зрения, точно так же, сверх этого, находящегося у животных различения, человеческой природе дана была высокая способность, относящаяся к способности различения у животных так же, как эта последняя относится к способности ощущений, чтобы ум был *формой* животной способности различения и ее *совершенством*.

Философ. Прекрасно, замечательно [сказано]. Но, по-видимому, ты подходишь к мнению мудрого Филона¹¹), утверждающего, что животным присущ разум.

[¹² В машинописи: в качестве. — Е. Т.-Г.].

Простец. В животных, [действительно], мы находим различающую способность рассудка (*discretivum discursum*), без которой их природа не могла бы существовать в удовлетворительном виде. Отсюда их рассудок (*discursus*), поскольку он лишен формы, т. е. интеллекта или ума, спутан. Ведь он лишен способности суждения и знания; и, поскольку всякое различие возникает из рассудка, то на этом основании Филон, по-видимому, сказал так не нелепо.

Философ. Объясни, пожалуйста, как это ум есть форма рассуждающего рассудка (*forma rationis discurrentis*)?

Простец. Я уже тебе сказал, что как зрение видит и — не знает того, что оно видит, без различения, которое его оформляет, проясняет и приводит к совершенству, так и рассудок умозаключает и — *не знает*, о чем он умозаключает без ума, а ум оформляет, делает ясной и совершенствует способность рассуждения, чтобы знать, что именно он умозаключает. И если простой человек, не знающий значения слов, читает какую-нибудь книгу, то зрение происходит благодаря способности рассудка (*vi rationis*), потому что читает он при помощи различения разных видов букв, которые он складывает и разделяет. А это есть задача рассудка. Но он *не знает*, что именно он читает. И найдется другой, который не только читает, но и знает и понимает то, что читает. Это есть некоторое подобие рассудка смутного и рассудка сформированного (*formate*) через ум, потому что ум обладает различающей силой суждения относительно умозаклучений (*rationibus*), какое умозаклучение правильно и какое софистично. Так ум является *различительной формой* актов рассудка (*forma discretiva rationum*), так рассудок есть *различительная форма ощущений и представлений* (*umaginacionum*).

Философ. Но откуда ум имеет эту силу суждения, если он, как кажется, создает суждения обо всем?

Простец. Он имеет [ее] из того, что он есть *образ первообраза всех вещей*. А именно, Бог есть первообраз всего. Отсюда, поскольку первообраз всего отражается в уме<, > как истина в образе, постольку ум имеет в себе то, на что он взирает и в соответствии с чем создает суждения о внешнем, подобно тому<, > как если написанный закон станет живым, он, как живой, может вычитать в себе то, о чем должно быть суждение. Поэтому *ум есть живое описание вечной и бесконечной мудрости*, но в наших умах с самого начала жизнь эта подобна спящей, *покамест она не будет возбуждена к движению через то удивление, которое происходит от чувственных вещей*. Тогда, вследствие движения своей способной к интеллекту жизни<, > он находит искомое в себе самом в качестве описанного. Понимай же так, что это описание есть отражение первообраза всего в том смысле, как истина отражается в своем образе. И если простейшая и неделимая вершина [многогранного] угла отшлифованного камня алмаза, в которой отразились бы формы всех вещей, стала бы живой, то [уже] через созерцание себя самой она нашла бы подобия всех вещей, при помощи которых она смогла бы обо всем составлять понятия.

Философ. Ты говоришь удивительные вещи, и слова твои весьма усладительны. Особенно нравится мне пример с углом алмаза, потому что чем острее и проще будет этот угол, тем отчетливее всё будет в нем отражаться.

Простец. [Да!] Кто наблюдает в себе способность зеркала, тот усматривает, каким образом она существует раньше всякого количества, так что, понимая ее как живую и одаренную интеллектуальной силой, в которой отразился бы первообраз всего, он создает об уме [вполне] допустимое предположение.

Философ. Я хотел бы услышать, можешь ли ты ради образца применить это — вот твоё [ложкарное] искусство для разъяснения творений ума.

Простец. Конечно<, > мог бы. (Берет в руки некую красивую ложку.) Я захотел сделать ложку с зеркальной поверхностью. Я нашел дерево особенно благородное из всех и из одного куска. Я применил инструменты, двигая которыми получил соответствующую соразмерность, в которой совершенно отразилась форма ложки. После этого я полировал ее до тех пор, пока не включил в это [полученное мною] отражение ложечной формы форму зеркальную, как ты видишь. Ибо, хотя это и очень красивая ложка, однако она вместе с этим есть [только] ложка зеркальная. А именно, ты имеешь в ней все виды зеркал, т. е. вогнутое, выпуклое и цилиндрическое: в конечной части ручки — прямое, в самой ручке — цилиндрическое, в полую часть — вогнутое и во внешней — выпуклое. Поэтому зеркальная форма до ложки не имела бытия во времени (*temporale esse*)<, > но она была придана мною первоначальной форме ложки для усовершенствования ложки, так что зеркальная форма теперь содержит в себе [саму] форму ложки. При этом зеркальная форма независима от ложки, потому что к сущности (*essencia*) зеркала не относится тот факт, что существует ложка. Поэтому, если бы разрушились соразмерности, без которых не может существовать форма ложки, например, если бы отскочила ручка, то ложка перестала бы существовать, но из-за этого зеркальная форма не перестала бы существовать. Таким же образом и Бог при помощи движения неба извлек из соответствующей материи соразмерность, в которой более совершенным образом отражается одушевленность и которой он придал затем ум как бы в виде живого зеркала — тем способом, как я сказал.

VI. О том, как в символической речи мудрецы назвали число первообразом всего, и об его удивительной природе. О возникновении его из ума и неразрушимости сущностей. Ум — гармония, само себя движущее число, сложность из тождества и различия. *^[13]*

***Философ.* Ты хорошо применил [свой пример] ²⁰⁷⁾[¹⁴]и, когда ты называешь интеллект единым, ты делаешь ясным, как происходит продукция вещей и каким образом соразмерность есть место, мир и сфера формы, и как материя есть место

[¹³ Далее в рукописи перевода главы VI нет; вложена машинописная версия перевода — авторизованная и с исправлениями редактора. Весь этот отмеченный двумя астерисками фрагмент вошел цитатой в работу, условно названную нами «Об историческом контексте трактата Николая Кузанского “О Неинном”»». — *Е. Т.-Г.*]

²⁰⁷⁾[¹⁴] Имеется в виду пример предыдущей<, > V главы о художественном приготовлении ложки.

соразмерности. И ты во многом оказываешься пифагорейцем, утверждающим, что всё происходит из числа.

Простец. Не знаю, пифагореец ли я или кто другой. Знаю [только] то, что ничей авторитет мною не руководит, даже если он пытается на меня действовать. Думаю же, что пифагорейцы, философствующие, по-твоему, обо всем при помощи числа, были серьезные люди и имели острые мысли, не потому, чтобы я был убежден, что они хотели говорить о числе, поскольку оно — математическое и происходит из нашего ума (ибо само собой понятно, что это число не есть принцип какой-нибудь вещи), но потому, что они символически и рационально говорили о числе, происходящем из *божественного интеллекта*, в отношении которого математическое число есть [только] образ. Ибо как наш ум относится к бесконечному, вечному уму, так число нашего ума — к тому числу. И мы даем тому числу наше имя, как и тому уму — имя нашего ума, и с удовлетворением пребываем в [этом] числе как в нашем собственном произведении.

Философ. Изложи мне, пожалуйста, основания, могущие побудить кого-нибудь*^[15]* к утверждению, что *числа — принципы вещей*.

Простец. Может существовать только один бесконечный принцип<,> и только он есть бесконечно простой. Тот же первый, который находится *под* принципом (*principiatum*), не может быть бесконечно простым, как это ясно само собою; и не может он быть составленным из других входящих в его состав, ибо тогда он не был бы первым под принципом, но ему самому предшествовало бы по природе то, что входит в его состав. Следовательно, необходимо допустить, что *первое находящееся под принципом сложно так, что оно, однако, не составлено из иного, но — из себя самого*. И наш ум принимает, чтобы нечто могло быть таким так, чтобы оно было *числом* или существовало как число нашего ума. Ибо число — *сложно*, и сложно оно *из себя самого*, так как всякое число составлено из четного и нечетного числа. Так число составлено из числа. Если ты скажешь, что тройка составлена из трех единств, — ты сделаешь утверждение, как если бы кто-нибудь сказал, что стены и крыша в отдельности образуют дом. Ибо если стены существуют отдельно и так же крыша, то из них не составляется дом. Так же точно и три единства, взятые порознь, не образуют тройки. Поэтому, если ты рассматриваешь единства<,> поскольку они составляют тройку, ты рассматриваешь их *объединенными*. И чем иным являются тогда три единства в объединении, как не тройкой, так составленной из самой себя? Так же [надо рассуждать] и обо всех числах. Напротив, пока в числе я усматриваю только единство, я вижу *несложную сложенность* числа и *совпадение простоты и сложности* или *единства и множества*. Если же, наоборот, я всматриваюсь острее, я вижу сложное единство числа, как, например, в единствах [музыкальной] гармонии — октаву, квинту и кварту. Ведь гармоническое отношение есть единство, которое не может быть понятно без числа. Также из отношения полутона к двойному гармоническому средне-пропорциональному, образующего

[¹⁵ Изменено, было: того или другого. — Е. Т.-Г.]

отношение стороны квадрата к диагонали, я усматриваю более простое число, чем может достигнуть исчисление нашего ума, потому что отношение не понимается без числа. Но было бы, однако, необходимо, чтобы это число было одновременно четным и нечетным, о чем могла бы состояться очень длинная и интересная речь, если бы мы не спешили перейти к другому.

Итак, мы нашли, каким образом существует первое являющееся под принципом, тип чего представляет число. И иначе и ближе мы не можем подойти к его сущности (*quidditatem*), потому что определение сущности всякой вещи не может быть достигнуто нами иначе, как только в подобии или картине.

Действительно, первое находящееся под принципом, и символически мы называем *числом*, потому что число есть основание (*subiectum*) *соразмерности*. Ведь не может же соразмерность существовать без числа; и соразмерность есть место формы, так как без соразмерности, приспособленной к форме и совпадающей с нею, форма не может иметь видимости, подобно тому<, > как я сказал, что с нарушением соразмерности<, > приспособленной к ложке, форма уже не может оставаться, так как не имеет [соответствующего ей] места. Соразмерность, действительно, есть как бы приспособление зеркальной поверхности к отражению образа, с неустойчивостью которой прекращается воспроизведение. Вот каким образом бесконечное первообразное единство не может отражаться иначе, как только в соответствующей соразмерности, каковая соразмерность [и] заключается в числе. Ибо вечный ум движет наподобие музыканта, желающего сделать свою мысль чувственной: ведь он принимает множество голосов и возвращает их в соразмерность, совпадающую с гармонией, чтобы в этой соразмерности усладительно и совершенно воссияла гармония. Именно здесь она находится как бы в своем месте. И изменяется отражение гармонии по изменению совпадающей с гармонией соразмерности; и прекращается гармония — с прекращением приспособления соразмерности. Итак, число и всё — из ума*^[16]*.

Философ. Неужели нет никакой множественности вещей без рассмотрения [ее] со стороны нашего ума*^[17]*?

Простец. Существует, но — от вечного ума. Отсюда, подобно тому, как в отношении Бога множество вещей существует от божественного ума, так же и в отношении нас множество вещей существует от нашего ума, потому что только ум исчисляет; с уничтожением ума — не существует и отдельного числа. Ведь ум существует потому, что он познает единое и тождественное *особенно и специфически* — *образно* (*sigillatim*). Имея это в виду, мы и говорим о существовании единого. Из того, что он знает единое *особенно* и знает это — сразу, он воистину есть равенство единства. Но когда он понимает единое *особенно и путем умножения*, то мы рассуждаем, что существует множество вещей, говоря, [например], о двойке, так

^[16] Изменено, было: числа. — Е. Т.-Г.].

^[17] Изменено, было: духа. — Е. Т.-Г.].

как ум познает единое и тождественное *особенно*, [и притом] дважды или путем удвоения. Так и в прочих [числах].

Философ. Неужели же тройка не составляется из двойки и единства, и неужели мы не называем число собранием единичных [моментов]? Как же тогда ты утверждаешь, что оно происходит из ума?

Простец. Эти способы высказывания должны быть отнесены к *модусу* [способу] *познания* (ad intelligendi modum), так как сосчитывать есть не что иное, как одно и то же умножать в качестве общего в одном и том же отношении. Отсюда, раз ты видишь, что без множественности в уме двойка или тройка есть ничто, то ты достаточно усматриваешь, что *число происходит из ума*.

Философ. Но каким образом множественность вещей есть число божественного ума?

Простец. А таким образом, что множественность вещей произошла из того, что божественный ум одно понимает так, а другое — иначе. Поэтому, если ты смотришь острым взором, ты находишь, что *множественность вещей есть только модус познания со стороны божественного ума*. Так, по моему мнению, можно<, > не останавливаясь на восприятии (irreprehensibiliter)<, > сказать, что первообраз вещи в духе Создателя есть число. Это удостоверяется услаждением и красотой, присущей всем вещам [и] состоящим в соразмерности. Соразмерность же состоит в числе, откуда число и указывает преимущественный путь к мудрости.

Философ. Это впервые высказали пифагорейцы, затем — платоники, которым подражает Северин Боэций¹²⁾.

Простец. Подобным образом я утверждаю, что *первообраз концепций нашего ума есть число*, так как без числа ничего нельзя создать; и, если не существует числа, то не появится ни ассимиляция, ни понятие, ни различие, ни измерение. Действительно, без числа вещи не могут познаваться в своем разнообразии и различии, так как без числа не познается, что одна вещь есть субстанция, другая — количество и прочее. Поэтому, раз число есть модус познания, то ничто и не может быть познано без него, потому что число нашего ума, поскольку оно есть образ числа божественного, являющегося первообразом вещей, есть первообраз понятий. И как до всякой множественности существует *единство*, [так] и это единящее единство есть несозданный ум, в котором всё есть едино. После же единого множественность есть выявление (explicatio) силы этого единства; и эта сила есть бытие (entitas) вещей, *равенство* существующего и *связь* бытия и равенства. И эта благословенная*^[18]* троичность является в этом смысле в нашем уме образом той божественной Троичности, так как наш ум одинаково есть *единство*, единящее до всякой множественности при помощи ума, способного *создавать концепции. И после этого единства, единящего всякую множественность, существует [сама]

^[18] Изменено, почерк редактора, было: всехвальная. — Е. Т.-Г].

множественность, которая есть *образ* множественности вещей*^[19]*, как и наш ум есть образ божественного ума. И множественность являет силу единства ума, каковая сила есть образ *бытия* (entitas), *равенства* и *связи*¹³⁾.

Философ. Вижу, что ты достигаешь удивительных вещей на основании числа. Поэтому если божественный Дионисий говорит, что сущности (essencias) вещей неразрушимы¹⁴⁾, то попробуй, не можешь ли ты показать это на числе.

Простец. Когда ты обратишь внимание на то, что число составляется из множества единства и что инаковость (alteritas) следует за умножением [только] *случайно*, и обратишься к сложности числа из единства и инаковости, из тождественного и различного, из равного и неравного, из раздельного и нераздельного, и что существо (quidditas) всех вещей возникло для того, чтобы число божественного ума [действительно] существовало, то некоторым образом ты постигнешь тогда, *как сущности вещей неразрушимы*<,> *наподобие единства, из которого — число, являющееся бытием*, и как вещи являются такими и такими на основании инаковости, не принадлежащей к сущности числа, но *случайно* следующей за умножением единства. И таким образом инаковость не принадлежит к сущности какой-нибудь вещи, потому что инаковость относится к уничтожению, являясь разделением, из которого происходит разрушение, почему она и не принадлежит к сущности вещи. Ты понимаешь также, *каким образом число есть не что иное, как исчисление вещи, откуда ты можешь заключить*^[20]*, что между божественным умом и вещами не существует числа как [чего-то] среднего, что имело бы актуальное бытие (actuale esse), но число вещей есть [сами] вещи.**

VII. Каким образом ум путем уподобления создает из себя формы вещей и достигает абсолютной потенциальности (possibilitatem) или материи?

Философ. Скажи мне, прошу тебя, не считаешь ли ты, что наш ум есть гармония, или *движущее себя число*, или сложность из тождества и различия (или из делимой и неделимой сущности), или энтелехия (entelechiam), потому что такими способами речи пользуются платоники и перипатетики.

Простец. Я думаю, что все, кто говорил о числе, могли высказать, подобное или иное, получивши толчок на основании того, что наблюдается в области умственных способностей. Именно, относительно всякой гармонии они находили в уме суждение [утверждали], что ум изготавляет из себя понятия и движет себя так, как через себя самого выступало [эманировало] бы живое, способное к различениям число для создания различений, и что в этом ум выступает в свою очередь для объ-

^[19] Изменено, почерк редактора, было: создавать всякую множественность, существует множественность, каковая множественность есть *образ* вещей. — Е. Т.-Г.].

^[20] Фраза вписана, вероятно, редактором; возможно, пропущена при перепечатывании. — Е. Т.-Г.].

единения и разъединения, или в соответствии ли с модусом (modum) простоты и абсолютной необходимости<, > или же в соответствии с модусом абсолютной возможности<, > или необходимости объединения (т. е. «детерминированного объединения» или «детерминированной возможности») <, > или же вследствие способности его к вечному движению. Нужно думать, что это или другое об уме или душе они высказывали с разумными основаниями вследствие таких или подобных опытов разнообразного вида. Ибо утверждать, что ум состоит из тождества и различия, значит утверждать, что он состоит из единства и инаковости — по тому способу, по какому число составлено из тождества (поскольку оно относится к общему) и из различия (поскольку оно относится к единичному). Это — модусы мышления (intelligendi), которыми обладает ум.

Философ. Продолжай изложение вопроса о том, что душа есть движущее себя число.

Протец. Буду, как смогу. Я думаю, никто не может возражать, что ум есть *некое живое божественное число, наилучшим образом размеренное для приспособления к отражению божественной гармонии* и обнимающее всякую чувственную, рассудочную (rationalem) и разумную (intellectualem) гармонию, а также и то, что еще более прекрасного может быть об этом сказано, вплоть до того, что всякое число, всякая соразмерность и всякая гармония, эманлирующая из нашего ума, точно так же следует за нашим умом, как наш ум — за умом бесконечным. Именно, ум хотя и является божественным числом, однако он — число в том смысле, что он есть простое единство, создавая свое число из своей силы, почему — *каково отношение Божиих творений к Богу, таково же отношение творений нашего ума к самому [нашему] уму.*

Философ. [Да,] большинство хотело, чтобы наш ум был божественной природы и был ближайшим образом связан с божественным умом.

Протец. Не думаю, чтобы они хотели другого, чем я сказал, хотя бы у них и был другой способ выражения. Ведь между божественным умом и нашим та же разница, что и между творением (facere) и видением. Божественный ум своим конципированием [познаванием — concipiendo] *создает*, а наш ум своим познаванием *уподобляется*, создавая понятия или интеллектуальные образы (visiones). Божественный ум есть сила, *создающая бытие* (entificativa), наш же ум есть сила *уподобления* (assimilativa).

Оратор. Я вижу, что философу недостаточно времени, и потому я сдерживал себя долгим молчанием. Я услышал множество вещей неизменно большого достоинства. Но я хотел бы услышать, как это ум создает из себя формы вещей путем уподобления.

Протец. Ум способен к уподоблению так, что в зрении он уподобляет себя видимому, в слухе — слышимому, во вкусе — вкусовому, в обонянии — обоняемому; в осязании — осязаемому, в ощущении — ощущаемому, в представлении — представляемому, в рассудке — рассудочному. Именно, в отсутствии ощущаемых вещей образ ведет себя так, как некое ощущение без различения ощущаемых

вещей, потому что он сообразует (*conformat*) себя с отсутствующими предметами ощущения смутного и без различения одного состояния от другого. В рассудке же он сообразует себя с вещами с различением одного состояния от другого.

И повсюду ум наш распространяется в артериальном духе; будучи возбужден встречей с видами (*specierum*), идущими в большом числе от предметов к духу, он при помощи [этих] видов сообразует себя с вещами, чтобы через уподобление создать суждение о предмете. Отсюда, этот тонкий артериальный дух, одушевленный умом, сообразуется так при помощи ума с духом к уподоблению с тем видом, который возглавляет препятствие для его движения, подобно тому<,> как гибкий воск благодаря человеку, обладающему искусным уподоблением ума, получает фигуру одинаково с вещью, представляемую художником непосредственно перед глазами. Ведь никакие фигурные подражания, в искусстве ли скульптуры, в живописи или ремесле, не могут возникнуть без ума, но [именно] ум есть то, что всё определяет. Отсюда, если воск был бы представлен в качестве оформленного умом, то в этих условиях ум, существующий внутри, дал бы воску фигуру в соответствии со всякой фигурой, которая ему представляется, как теперь и стремится делать установленный извне ум. Так же [можно сказать] и о глине и обо всем гибком.

Таким же образом ум в нашем теле создает разнообразные конфигурации, тонкие и грубые, благодаря разнообразной гибкости в органах артериальных духов. И один дух не способен оформляться в соответствии с тем, с чем другой, потому что дух в зрительном нерве не может быть затронут видами звуков, но только видами цветов; и потому он способен оформляться видами цветов, но не звуков. Так и в других [ощущениях]. Один дух, находящийся в органе силы представления [имагинативно — *umaginative*], способен к оформлению в соответствии со всякими чувственными видами, но грубым и нерасчлененным образом. И другой дух, находящийся в органе рассудка [рассудочным способом, *rasciocinative*], способен к оформлению со всем чувственным раздельно и ясно. И все эти оформления суть уподобления чувственным вещам, так как они происходят при посредстве телесных духов, — правда, тонких.

Отсюда, если ум создает эти уподобления для получения *понятий о чувственных вещах* и в этом смысле он погружен в телесный дух, то он действует здесь наподобие души, одушевляющей тело, через каковое одушевление возникает живое существо. Поэтому душа животных создает на свой манер уподобления сходные [с предметами], хотя и более спутанные, так что она на свой манер достигает [даже] *понятий*. Однако, наша умственная способность, на основании подобных понятий, полученных через уподобление, создает механические искусства, физические и логические предположения и доходит до предметов так, как они воспринимаются в *потенциальности* своего бытия (*in possibilitate essendi*), или в материи, и так, как потенциальность бытия определена через форму. Отсюда, поскольку ум наш достигает при помощи этих уподоблений исключительно только понятий о чувственном, где формы вещей не подлинны, но затемненные изменчивостью материи, то все такие понятия скорее оказываются предположениями, чем истинами.

Поэтому я выражаюсь в том смысле, что понятия, достигаемые при помощи рассудочных уподоблений, недостоверны, раз они скорее соответствуют *образам* форм, чем *сами* суть истины.

В связи с этим ум наш — не в качестве погруженного в тело, которое он одушевляет, но в качестве ума-через<->себя, хотя и соединенного с телом, — создает уподобления вещам, *взирая на свою неизменчивость*, — не поскольку они погружены в материю, но *поскольку они существуют в себе и через себя и неизменны*. Он воспринимает сущности (quidditates) вещей, *сам пользуясь собою вместо инструмента* без какого-нибудь органического духа, таким же образом, как и тогда, когда он воспринимает, что круг есть фигура, в которой равны все линии, проведенные из центра к периферии, в силу какового способа бытия круг [уже] не может существовать в материи вне ума. Ведь невозможно, чтобы в материи были даны две равные линии; еще менее возможно, чтобы можно было начертить такой круг. Поэтому, *круг в уме есть первообраз и масштаб для истинности круга, начерченного на земле*.

Так мы утверждаем, что истина вещей находится в уме в [виде] «необходимости объединения», т. е. таким образом, что истина вещи появляется на место того, что сказано о круге. И поскольку ум создает эти уподобления в качестве ума в себе, отвлеченного от материи, то он уподобляет себя *отвлеченным формам*. И в соответствии с этой способностью он создает достоверные математические знания, сознавая, что его способность заключается в уподоблении себя и создании понятий относительно вещей, насколько они находятся в [сфере] «необходимости объединения».

И побуждается он к этим несущим абстракцию (abstractivam) уподоблениям *через представления* (fantasmata) и *образы форм*, каковые [формы] он находит в органах в качестве возникших через уподобления, подобно тому как кто-нибудь получает возбуждение от образа красоты, чтобы исследовать красоту первообраза. И ум пребывает в этом уподоблении так, как если бы *гибкость*, отрешенная от воска, глины, металла и всего гибкого, *стала бы живой вследствие умной* (mentali) *жизни, чтобы быть в состоянии самой через себя саму уподоблять себя всем фигурам, поскольку они существуют в себе и не в материи*. Будучи таковым в своей способности к живой гибкости, т. е. в себе [самой], он увидел бы, что понятия относятся ко всему (поскольку он мог бы сообразовать себя со всем). И так как до сих пор ум на этом пути не насыщается, созерцая не точную истину всего, но созерцая истину в [виде] некоей необходимости, детерминированной для данной вещи (поскольку одна истина существует так, другая — иначе), и так как [поэтому] каждая истина состоит из своих частей, — то ум видит, что этот способ бытия не есть сама истина, но — [только] *участие* в истине, так что одно истинно в одном смысле, другое — в другом, каковое различие, конечно, никогда не может соответствовать истине, рассмотренной в себе, в своей бесконечной и абсолютной точности. Поэтому ум, *взирая на свою простоту*, т. е. как она существует не только в отвлечении от материи, но поскольку она [вообще] *необъединима с материей или не способна к единению с нею как с формой*, пользуется этой простотой как орудием, чтобы

уподоблять себя всему не только отвлеченно от материи, но в простоте, *неспособной* соединиться с материей.

И таким образом в своей простоте он всё созерцает, как бы всю величину в *одной точке* и круг в центре, и созерцает тут он всё вне всякой сложности из частей и не так, что одно есть это, а другое — другое, но так, что *всё есть одно и одно — всё*. И это есть *созерцание* (*intuicio*) *абсолютной истины*, подобно тому, как если кто-нибудь увидел бы указанным только что образом, как во всех сущих (*entibus*) налична [одна и та же] сущность (*entitas*), являющаяся [в то же время] предметом разнообразного участия [со стороны сущих]. И после этого — способом, о котором сейчас идет речь, — выше всякого участия и разнообразия он созерцал бы в простоте саму абсолютную сущность (*entitatem*). А будучи таковым, он, превыше детерминированной «необходимости объединения», увидел бы, конечно, всё, что он видит в разнообразии, но вне этого разнообразия, в «*абсолютной необходимости*», в простейшем виде, без числа и величины и без всякой инаковости.

Пользуется же ум в этом высочайшем способе самим собою, поскольку он есть образ Божий. И Бог, который есть всё, отражается в нем, когда он в качестве живого образа Божия обращает себя к своему первообразу путем уподобления всяческим старанием. И таким образом он созерцает всё как единое и себя как уподобление этому единому; при помощи этого он создает понятия об едином, которое есть всё; и так создает он богословские спекуляции (*speculationes*), где он успокаивается в высочайшем удовольствии и в усладительнейшей истине своей жизни, как бы у цели всех понятий, что никогда не может быть выражено в достаточной мере. Выразить же это я мог бы теперь мельком и необработанно. Ты же можешь путем украшающей отточки сделать эти слова более красивыми, чтобы они были поданы читателям в более приятном виде.

Оратор. Я с большой жадностью ожидал услышать именно это самое, что ты так изложил в яснейшем виде и что в таком украшении предстает перед искателями истины.

Философ. Изложи, пожалуйста, как ум достигает «недетерминированной потенциальности» (*possibilitatem indeterminatum*), которую мы называем материей.

Простец. [Это он делает] при помощи некоего «уродливого умозаключения»*^[21]* (*adulterinam rationem*¹⁵⁾), — способом, обратным тому, которым он перескакивает от «необходимости объединения» к «абсолютной необходимости». Ибо если он видит, как все тела обладают через телесность оформленным бытием (*formatum esse*), то *по удалении телесности* он видит всё, что видел раньше, в «недетерминированной потенциальности». И то, что он видел раньше в раздельной телесности и в существовании, детерминированном в смысле действительности (*actu*), то самое он видит теперь смутно, недетерминированно, потенциально (*possibilititer*). И это есть тот вид целокупности (*universitatis*), при помощи которого всё видится в *потенциальности*. Это, однако, не есть вид *бытия* (*essendi*), потому что «мочь» не значит «быть».

[²¹ Кавычки в рукописи отсутствуют, вставлены в машинопись чернилами. — Е. Т.-Г.].

VIII. Конципировать (*concipere*), разумно мыслить (*intelligere*) и создавать понятия и уподобления для ума — одно и то же. Возникновение ощущений (*sensaciones*) по учению физиков.

Философ. Об этом достаточно. Чтобы не выходить за пределы наших предположений, поясни*^[22]*, является ли умственное конципирование мышлением?

Прстец. Я назвал ум *способностью конципирования*. Отсюда, если он возбужден, он движется путем конципирования до тех пор, пока не начнет *разумно мыслить*, потому что интеллект [разумное мышление, *intellectus*] есть совершенное движение ума.

Философ. Но когда говорится о конципировании?

Прстец. Тогда, когда ум создает подобия или когда ты предпочитаешь говорить о понятиях или родах, различиях, видах, собственном и случайном признаке. Поэтому Бог создал в душе способность конципирования; ум же создает то, что уже сказано. Однако, *является одним и тем же и способность ума, и концепция* (*concepção*)<,> *и подобие, и понятие, и род, и вид*. И, хотя мы не говорим, что разумно мыслить и конципировать — одно и то же, однако, что разумно мыслится, то и конципируется, и — наоборот. Но актуальное [бытие] разумно мыслится и — не конципируется.

Философ. Как же это ты говоришь?

Прстец. Ведь конципировать значит не что иное, как воспринимать способом (*modo*) материи или формы или каким-нибудь другим способом. Об актуальном же [бытии] говорится<,> что оно *разумно мыслится*, т. е. его собственное свойство воспринимается умом. Говорится также, что и ум *разумно познает* — на том основании, что он находится в движении, причем началом движения скорее называется аффекция (*passio*), совершенством же движения <—> разумное мышление. Однако, поскольку установление (*disposicio*) и состояние (*habitus*) — одно и то же (об усовершенствовании говорится, когда что-нибудь *стремится* к совершенству, и о состоянии — после достижения *совершенства*), что *аффекция ума и интеллект есть одно и то же*.

Философ. Однако, слово «интеллект» еще, по-видимому, не выражает совершенства.

Прстец. Хорошо говоришь. В собственном смысле уму приписывается разумное познание тогда, когда он находится в движении, хотя бы об интеллекте только и говорилось исключительно после [достижения] совершенства.

Философ. Значит, все это есть одно и то же — способность конципирования, концепция, подобие, понятие, аффекция и интеллект.

Прстец. Одно и то же они — в том смысле, что способность конципирования не есть что-нибудь из этого — на том основании, что способностью она называется по той расположенности, которую имеет от своего создания, а концепцией — от

[22 В машинописи: объясни. — Е. Т.-Г.].

подражания, поскольку она подражает материи или форме, ибо она воспринимает под видом материи или формы или того, что составлено [из обоих]. На том же основании, почему она называется концепцией, она есть также подобие или понятие вещи. И эти слова в истинном смысле предидируются одно о другом, и каждое из них называется «интеллект».

Философ. Я удивляюсь, как это концепция может называться интеллектом.

Простец. Однако, хотя концепция производится от подражания, а интеллект — от совершенства, [все-таки именно] *совершенство* создает то, что *интеллект называется концепцией*. Ведь ум конципирует*^[23]* [только] тогда, когда интеллект приводится к совершенству.

Философ. Ты, может быть, хочешь допустить, чтобы также и аффекция ума называлась интеллектом?

Простец. Да, я этого хочу, потому что *интеллект есть движение ума, начало которого — аффекция*.

Философ. [Тогда], значит, и концепция есть аффекция.

Простец. Этого не следует, как ты видишь сам по себе. Подобным же образом, хотя роды и виды не есть интеллект, однако это не потому, что они аффекция души. Ибо *аффекция души преходяща*, в то время как *роды и виды — пребывают*.

Философ. Ну, об этом довольно, так как [тут] разнообразные [термины] употребляются в разнообразных смыслах. Для меня достаточно того, что я об этом от тебя выслушал. Но скажи, как ты называешь ту способность ума, благодаря которой всё созерцается в «*необходимости объединения*», и другую, благодаря которой всё созерцается в «*необходимости абсолютной*».

Простец. Я, будучи простецом, не стремлюсь много к словам, но я полагаю, что подходящим образом эта способность может быть названа *дисциплиной* (*disciplina*), при помощи которой ум, взирая на свою неизменчивость, *рассматривает формы вещей вне материи*, потому что к этому рассмотрению формы приходят при помощи дисциплины и доктрины. Та же способность, при помощи которой ум, взирая на свою простоту, *созерцает всё вне сложности*, может быть названа *интеллигенцией* (*intelligencia*).

Философ. Можно читать, что некоторые называют интеллигенцией ту способность, которую ты называешь доктриной, а ту, которую ты называешь интеллигенцией, они именуют оформленностью в качестве интеллекта «*интелликтибельностью*» (*intellectibilitatem*).

Простец. Это не плохо, потому что [эти вещи] можно подходящим образом назвать и так.

Оратор. Я хотел бы, философ, услышать, как, по мнению физиков, возникают ощущения (*sensaciones*). Я полагаю, что в этом ты опытнее простеца, который только порадует, если ты это сделаешь.

[²³ В машинописи: конципируется. — Е. Т.-Г.].

Философ. Я был бы рад оказаться в состоянии рассказать что-нибудь из того, что я воспринял. Поэтому, — то, чего ты хочешь, обстоит следующим образом.

Физики утверждают, что *душа примешана к тончайшему духу*, так разлитому по артериям, что *этот дух оказывается носителем души, а носителем этого духа является кровь*. Есть, например, некая артерия, наполненная духом, который ведет к глазам с тем, чтобы эта артерия раздвоилась около глаз и, будучи наполненной этим духом, прошла к глазным яблокам, где находится зрачок. Этот дух, разлитый таким образом по данной артерии, является потому инструментом души, при помощи которого она использует чувство зрения. Две артерии, наполненные этим духом, направляются к ушам, подобным же образом — к ноздрям; так же некоторые артерии направляются к небу. Разливается этот дух также по мускулам, вплоть до конечностей членов. Следовательно, тот дух, который направляется к глазам, наиболее подвижной^{[24]*}. Именно, как только появляется какое-нибудь мешающее препятствие извне, этот дух отражается назад, и — душа возбуждается к рассмотрению того, что является препятствием. Так в ушах дух отражается назад звуком, и — душа возбуждается к [соответствующему] восприятию. И как слышание происходит в тончайшем воздухе, так нюхание в воздухе густом или лучше дымном, который, входя в ноздри, задерживает дух своей дымностью, так что душа возбуждается к восприятию запаха его дымности. Одинаковым образом задерживается дух, когда влажное и пористое^{[25]*} доходит до неба, и — душа возбуждается к ощущению вкуса. В качестве инструмента пользуется душа разлитым по мускулам духом также и для осязания, потому что когда телу препятствует что-нибудь твердое, то дух сшибается и некоторым образом задерживается, и отсюда — осязание. Относительно глаз душа пользуется силой огня; относительно ушей она пользуется силой эфира или, лучше, силою чистого воздуха; относительно ноздрей — *силой густого и дымного воздуха; относительно неба^{[26]*} — силой воды; относительно мускулов — силой земли. Таким образом, это происходит в соответствии с порядком четырех элементов, так что если глаза острее ушей, то и дух, направляющийся к глазам, острее и выше<, > ввиду чего и может быть назван в некотором роде огненным.

Отсюда вытекает, что расположение ощущений в человеке создан<о> в соответствии с порядком или расположением четырех элементов. Поэтому зрение быстрее слуха. Отсюда происходит то, <что> мы скорее видим молнию, чем слышим гром, хотя они и происходят одновременно. Такое сильное, точное и острое направление лучей зрения приводит к тому, что ему уступает воздух, и ничто ему не может препятствовать, если только оно не грубое земляное или водяное. Следовательно, так как упомянутый *дух есть инструмент ощущений*, то глаза, ноздри

^[24] В машинописи проставлено ударение чернилами. — Е. Т.-Г.].

^[25] В машинописи: простое. — Е. Т.-Г.].

^[26] В машинописи фраза пропущена, вписана чернилами. — Е. Т.-Г.].

и прочее есть как бы *окна и пути*, через которые этот дух получает *доступ к ощущениям*.

Ясно, что ничто не ощущается иначе, как только при помощи [соответствующего] препятствия. Таким образом происходит то, что когда что-нибудь является препятствием, то этот дух, являющийся инструментом ощущений, задерживается, и душа, как бы стесненная, смутно воспринимает при помощи самих ощущений ту вещь, которая является препятствием. Ведь ощущение, поскольку оно в себе, ничего не определяет. Ибо, каковой предел мы в то самое время полагаем, когда что-нибудь видим, он относится к воображению (*umaginacionis*), присоединенному к ощущению, а не к [само]му ощущению.

Именно, в первом участке головы, в месте, предоставленном для представления (*in cellula fantastica*)<,> находится некоторый дух, гораздо более тонкий подвижной*^[27]*, чем дух, разлитый по артериям. Когда душа пользуется им в качестве инструмента, она становится тоньше, так что даже в отсутствие вещи она воспринимает [ее] форму в материи. Эта способность души называется воображением, так как при помощи нее душа формирует себе образ отсутствующей вещи. И этим [данная способность] отличается от ощущения, которое воспринимает форму в материи только в присутствии [самой] вещи; воображение же воспринимает в отсутствие вещи, — однако, смутно, так что оно не различает [данного] состояния [вещи], но смутно воспринимает одновременно множество состояний. В среднем же участке головы, т. е. в том месте, которое приписывается рассудку, находится тончайший дух и еще более тонкий, чем в месте для представления. И когда душа пользуется этим духом в качестве инструмента, она становится настолько более тонкой, что даже отличает одно состояние от другого, как в отношении самого состояния, так и в отношении того, что получило форму. Однако она [тут все-таки] не воспринимает истины вещей, поскольку она воспринимает формы, [только] смешанные с материей. Материя же спутывает то, что получило форму, так что в отношении нее не может быть воспринята. Эта же способность души называется *рассудком*.

С такими тремя модусами душа пользуется телесным инструментом. При помощи *самой себя* душа воспринимает тогда, когда воспринимает *себя саму*, так что *пользуется [тут уже] самой собой в качестве инструмента*, как мы от тебя слышали.

Оратор. Физики, сделавшие это для нас ясным на основании опыта, во всяком случае достойны похвалы, потому что это прекрасно и удовлетворительно.

Простец. И тот, кто является любителем [такой] мудрости, заслуживает величайших похвал и благодарности.

[²⁷ Ударение поставлено нами по аналогии, см. выше. — Е. Т.-Г.].

IX. Каким образом ум всё измеряет тем, что создает точку, линию и плоскость? Каким образом точка есть единство (unum), свертывание и совершенство линий? О природе свертывания. Каким образом ум создает адекватные меры разнообразных вещей и откуда побуждается к этому суждению?

Философ. Видно, что приближается ночь. Не хочешь ли поэтому, простец, поспешить ко многому, что остается, и изложить, каким образом ум все измеряет (как ты подтвердил вначале)?

Простец. Ум делает, чтобы точка была границей линии, линия — границей плоскости и плоскость — границей тела. Он создает число, почему множество и величина — от ума. Потому-то он все и измеряет.

Философ. Ну, изложи-ка, как ум создает точку.

Простец. А так, что точка есть то, что соединяет линию с линией, или граница линии. Значит, когда ты станешь мыслить линию, то ум сможет вместе рассматривать соединение двух ее половин. Если он это сделает, то линия окажется с тремя точками — вследствие двух ее концов и соединения двух половин, которое ум для себя предположил, причем роды точек (концы и соединения) не различаются между собою, потому что соединение двух половин тоже есть граница линий. И если ум предоставит собственную границу для какой-нибудь половины, то линия окажется с четырьмя точками. Поэтому, на сколько частей делится умом предварительно мыслимая линия и сколько будет концов этих частей, со столькими точками будет определяться линия, данная в мысли.

Философ. А как ум создает линию?

Простец. [Ум создает линию] рассматриванием длины без ширины, и плоскость — рассматриванием ширины без толщины, хотя в действительности (асту) в таком виде не может существовать ни точка, ни линия, ни плоскость, поскольку вне ума в действительности существует только телесность. Так мера или граница всякого тела происходит из*^[28]* ума. Дерево и камни обладают известной мерой и границами помимо нашего ума, но они [имеют их] от ума несозданного, от которого исходит всякая граница вещей.

Философ. Полагаешь ли ты, что точка неделима?

Простец. Я полагаю, что точка есть пограничное неделимое, потому что граница не есть граница, если она будет делимой (она не будет границей, так как она [сама в этом случае] имела бы границу). Поэтому точка не количественна, и количество не может составляться из точек, потому что она*^[29]* не может быть составленной из неколичественного.

^[28] В машинописи: от. — Е. Т.-Г.

^[29] В машинописи: оно. — Е. Т.-Г.

Философ. Ты согласен с Боэцием, утверждающим, что если ты присоединяешь одну точку к другой, то ничего больше не делаешь, как только то, что присоединяешь ничто к ничему<?>¹⁶⁾

Простец. [Да!] Поэтому, если ты соединяешь концы двух линий, то ты, конечно, получишь бóльшую линию, но *соединение концов не установит никакого [нового] количества.*

Философ. Ты говоришь, что не будет больше точек?

Простец. Не [будет] больше точек и не [будет] больше единиц (unitates), но, поскольку точка есть граница линии, то ее можно найти везде на линии. Однако, на линии находится исключительно только одна точка, которая, взятая в своем протяжении, есть линия.

Философ. Значит, на линии нет ничего в истинном смысле, кроме точки?

Простец. Правильно. Но вследствие изменчивости, лежащей в основе материи, там [в линии] находится некоторое протяжение, подобно тому<,> как число, хотя оно и есть только одно единство, однако, как говорится, состоит из множества единств, вследствие инаковости того, что подлечит единству. Поэтому линия есть *развитие* (evolucio) точки, плоскость — *развитие* линии, и телесность — плоско-сти. Отсюда, если ты устранишь точку, то теряется всякая величина; и если устранишь единство, теряется всякое множество.

Философ. Но как ты понимаешь, что линия есть развитие точки?

Простец. Она есть развитие, т. е. *развертывание*, потому, что во множестве атомов (athomis), как и в отдельных, но объединенных и связанных, существует не что иное, как только точка. Ведь во всех атомах находится одна и та же единственная точка, как и во всех белых вещах — одна и та же белизна.

Философ. А что такое, по-твоему, атом?

Простец. Согласно усмотрению ума<,> непрерывное (continuum) делится на то, что постоянно делимо, и множественное растет до бесконечности. Но в результате действительного (actu) деления мы доходим до части, в *действительности* (actu) *неделимой*. Ее я и называю атомом, потому что атом есть количество, которое вследствие своей малости неделимо в действительности (actu). Также и множественность<,> с точки зрения усмотрения ума<,> не имеет конца. С точки же зрения действительности (actu)<,> она ограничена, потому что множественность всех вещей подпадает под некое определенное число, хотя нам и неизвестное.

Философ. Не есть ли точка *совершенство* линии на том основании, что она есть граница?

Простец. Да, она ее совершенство и целостность (totalitas), охватывающая в себе линию. Ставить точку значит ограничивать самую вещь. А там, где проводится граница, там возникает и совершенство. Совершенство же вещи есть ее целостность. Поэтому точка есть граница линии, а также ее целостность и совершенство, охватывающее в себе линию, как линия развертывает точку. Именно, если в геометрии говорю, что целостное совершенство линии есть ее существование от точки *a* до точки *b*, то еще до проведения линии от *a* до *b* я обозначил целостность линии

при помощи точек *a* и *b*, т. е. обозначил тот факт, что линия не может быть проведена за эти пределы. Отсюда, то, что целостность вещи действительно (*actu*) или для нашего ума (*intellectu*) есть включение отсюда и досюда, это-то и значит свертывать линию в точке. Развертывать же значит проводить линию по отдельным частям от *a* до *b*. Так линия *развертывает свертывание точки*.

Философ. Я полагаю, что точка есть свертывание линии так же, как единства — в отношении числа, потому что на линии ничего не находится, кроме как только повсюду точка, как в числе — ничего кроме единства.

Простец. Ты это неплохо усмотрел. При различии способа выражения является тем же самым пользоваться в отношении всего, что свертывает употребленным тобою способом. Ведь движение есть развертывание покоя, так как в движении ничего нельзя найти<, > кроме покоя. Так «теперь» развертывается через время, потому что во времени ничего нельзя найти<, > кроме «теперь». Так же и в отношении прочего.

Философ. Но как это ты утверждаешь, что в движении ничего не находится<, > кроме покоя?

Простец. [Это — потому, что] поскольку двигаться значит впадать из одного состояния в другое (ведь если вещь находится в одном состоянии, она не движется), то таким же образом ничего нет и в движении<, > кроме покоя. Именно движение есть исхождение из одного [состояния], откуда и двигаться значит переходить от одного, т. е. к другому одному; так же и переходить от покоя к покою значит двигать, так что *движение* есть не что иное, как *упорядоченный* (*ordinata*) *покой* или состояния покоя, упорядоченные в виде ряда. Много достигает тот, кто больше всего обращается с вниманием к свертываниям и их развертываниям, [именно к тому], как все свертывания являются образами свертывания бесконечной простоты и как они не есть ее развертывания, но *образы* и находятся в [сфере] «необходимости объединения». И ум, в качестве образа свертывания бесконечной простоты, обнимающий своей силой силу этих свертываний, оказывается *местом или собственной областью* «необходимости сочетания», потому что истинное отвлечено от изменчивости материи и существует не материально, но умно (*mentaliter*). Об этом, полагаю, сказано чрезмерно.

Оратор. Никогда не чрезмерно [говорить об этом], даже если повторно*^[30]*, так как полезно говорить часто о том, что никогда не может быть выражено достаточно.

Философ. А я удивляюсь: если «mens», как ты, простец, говоришь, происходит от «mensurare», то почему же он с такой жадностью набрасывается на измерение вещей?

Простец. Это — для того, чтобы *достигнуть меры для себя самого*. Ведь ум же есть *живая мера, которая достигает своей собственной полноты* (*capacitatem*) *путем измерения других вещей*. Всё это он делает, чтобы познать себя самого. Но,

[³⁰ В машинописи: повторено. — Е. Т.-Г.].

разыскивая собственную меру во всем, он ее находит только там, где всё есть едино. Именно там находится истина его точности, потому что там его адекватный первообраз.

Философ. Каким образом ум может сделать себя адекватной мерой для столь разнообразных вещей?

Простец. Тем способом, каким наружность (*facies*), взятая абсолютно, могла бы сделать себя мерой для всех наружностей. Именно, когда ты обратишь внимание на то, что ум есть некая *абсолютная* мера, не могущая быть больше и*^[31]* меньше (так как она не стянута до степени количества), и когда ты обратишь внимание, что эта мера — *живая*, так что измеряет она сама собою, как если бы живой циркуль мерил сам собою, то тогда ты и*^[32]* достигнешь [понимания] того, как ум делает себя понятием, мерой или первообразом, чтобы во всем найти себя.

Философ. Я вижу подобие с циркулем в том, что в циркуле, как в циркуле, нет никакого определенного количества и что, однако, он раздвигается и сдвигается, чтобы уподобиться тому, что определено. Но надо сказать, уподобляет ли [ум] себя самого видам бытия?

Простец. Даже всем [видам бытия уподобляет]! Именно, он сообразует себя с потенциальностью, чтобы всё измерять потенциально. Так же*^[33]* — с «абсолютной необходимостью», чтобы все измерять по способу единства и простоты (*unice et simplicitate*), на манер Бога. Так же и — с «необходимостью объединения», чтобы всё измерять в [его] собственном бытии; и — с «детерминированной потенциальностью», чтобы измерять всё, как оно существует. Он измеряет также в символической форме, по способу сравнения, чтобы, пользуясь числом и геометрическими фигурами, переносить себя и к уподоблению с ними. Отсюда для того, кто всматривается внимательно, ум есть живое и нестянутое подобие бесконечного равенства.

Х. Как происходит восприятие истины во множественности и в величине?

Философ. Пусть, любезнейший мой, не наскучит тебе продлить беседу на ночь, чтобы я мог до тех пор наслаждаться твоим присутствием, так как завтра я принужден уехать. Поэтому поясни мне слова Боэция, ученейшего во всяком случае человека: что он хочет сказать, когда утверждает, что восприятие истины всех вещей происходит во множественности и величине?¹⁷⁾

Простец. Я полагаю, что множественность он отнес к *различению*, а величину — к *цельности* (*integritatem*). Ведь истину вещи правильно постигает тот, кто различает вещь от всех других вещей и достигает также цельности самой вещи, выше и ниже которой цельное бытие вещи не продвигается. Именно, исследова-

[³¹ В машинописи: или. — Е. Т.-Г.].

[³² В машинописи ошибочно стоит частица «не». — Е. Т.-Г.].

[³³ В машинописи: Так же и. — Е. Т.-Г.].

ние определяет в геометрии *цельность* треугольника, так что последний не находится ни за нею, ни после нее. В астрономии оно определяет цельность движений и то, чем она является в отдельных случаях. Благодаря исследованию *величины* получается граница цельности вещей и мера, как благодаря исследованию *числа* возникает различие вещей. Число, поэтому, имеет значение для различения спутанности общего, равно как и для образования объединения вещей. Величина же имеет значение для восприятия бытия цельности вещей в качестве их границы и меры.

Философ. Если величина отличает цельность ото всего, то, значит, ничто и не познается<, > кроме того, что познается всё.

Протец. Ты говоришь правильно, потому что не познается часть без познания целого, поскольку часть измеряется целым. Именно, когда я вырезаю ложку из дерева при помощи частей, я, пригоняя данную часть, смотрю на целое, чтобы получить хорошо соизмеренную ложку. Так целая ложка, которую я помыслил умом, является первообразом, на которую я взираю, пока представляю часть. И [только] тогда я могу получить совершенную ложку, когда любая часть сохраняет в порядке свое соотношение с целым. Подобным же образом часть в сравнении с частью должна наблюдать свою цельность. Отсюда должно быть необходимым, чтобы *знанию* об одном [чем-нибудь] *предшествовало знание целого и его частей*. Поэтому, если игнорируется Бог, который является первообразом всеобщности (*universitatis*), то не получается никакого знания о всеобщности. И если игнорируется всеобщность, то ничего нельзя знать ясного об ее частях. Так знание о Боге и обо всем предшествует знанию о любой вещи.

Философ. Скажи еще, пожалуйста, почему, по его мнению, *без квадривия*¹⁸⁾ нельзя никому *правильно философствовать*.

Протец. По причине уже сказанного. Именно, поскольку в арифметике и музыке содержится значение чисел, откуда получается различие вещей, а в геометрии и астрономии содержится дисциплина о величине, откуда вытекает всё восприятие цельности вещей, то потому и нельзя никому философствовать без квадривия.

Философ. Я удивляюсь, если он хотел сказать, что всё существующее есть величина и множественность.

Протец. По-моему, он отнюдь не это хотел сказать, но — что всё существующее *подпадает* под величину и множественность, так как обнаружение (*demonstratio*) всех вещей происходит в соответствии с<о> значением или одной или другой. Величина определяет, множественность различает. Отсюда определение, ограничивающее и включающее целое бытие, имеет значение величины и к величине простирается. И обнаружение определений по необходимости происходит *в соответствии с<о>* значением величины, а разделение и обнаружение разделений — *в соответствии с<о>* значением множественности. Также и силлогические доказательства совершаются соответственно значению величины и множественности. Именно, то, что из двух посылок выводится третья, есть результат множественности; а то, что делается вывод из общих и частных [посылок], есть результат

величины. При более длительном рассмотрении могло бы стать нам ясным, как получается из значения множественности качества, количества и прочего категории, создающие познание о вещах. Но как это происходит, познается с трудом.

XI. Как все существует в Боге в троичности и одинаково — в нашем уме? И как наш ум составлен из модусов понимания (*comprehendendi modis*)?

Философ. Ты выше коснулся троичности Бога и троичности ума. Прошу объяснить, как всё существует в Боге в троичности и одинаково в нашем уме.

Простец. Вы, философы, утверждаете, что всё обнимается десятью наиобщими родами¹⁹⁾.

Философ. Конечно, это так.

Простец. Рассматривая, [однако,] то, что существует действительно, ты ведь находишь, что они разделены?

Философ. Конечно.

Простец. Но когда ты рассматриваешь это до наступления бытия, без разделения, чем это могло бы быть тогда, если не вечностью? Ведь до всякого разделения существует соединение. Следовательно, необходимо, чтобы до всякого разделения это было объединенным и соединенным. *Соединение же до всякого разделения есть простейшая вечность, которая — Бог.* К этому я присоединю, что если Бог не может быть отрицаем как совершенный, а совершенно то, в чем нет никакого недостатка, то общая совокупность (*universitas*) всего [пребывает] в совершенстве, которое есть Бог. Но высшее совершенство требует, чтобы она была *простой, единой, вне инаковости и разнообразия.* А отсюда всё в Боге — *едино.*

Философ. Ясное и усладительное доказательство, которое ты приводишь! Но скажи еще, почему же в троичности?

Простец. В другом месте надо было бы об этом говорить, чтобы оно могло бы получить более ясное выражение. Однако, теперь, раз уж я решил по возможности всё исполнять, что ты требуешь, скажем так. Ты знаешь, что всё от вечности является в Боге Богом. Рассмотрим же теперь общую совокупность вещей во времени и, поскольку невозможное не возникает, неужели ты не видишь, что она от вечности могла возникнуть?

Философ. Ум это признает.

Простец. Значит, в смысле ума (*mentaliter*) ты всё видишь в *возможности становления* (*in posse fieri*).

Философ. Правильно говоришь.

Простец. И если оно могло *становиться*, то по необходимости оно было возможностью *действия* (*posse facere*²⁰⁾) до того, как существовало [фактически].

Философ. Да, таким оно было.

Простец. Так до временной целокупности вещей ты всё видишь в возможности становления.

Философ. Вижу.

Простец. Но чтобы перешла в бытие целокупность вещей, которую ты видишь оком ума в абсолютной возможности становления и в абсолютной возможности действия, — неужели не необходимо *соединение того и другого*, т. е. возможности становления и возможности действия. Ведь иначе никогда не стало бы *фактом* то, что могло становиться через могущего действовать.

Философ. Прекрасно говоришь.

Простец. Следовательно, до всякого существования вещей ты видишь всё в предшествующем соединении абсолютной возможности становления и абсолютной возможности *действия*. Но эти три абсолютности (*absoluta*) до всякого времени являются простой вечностью. А отсюда ты всё созерцаешь в простой вечности *троично*.

Философ. Совершенно!

Простец. Итак, обрати внимание на то, каким образом абсолютная возможность становления, абсолютная возможность действия и абсолютное соединение [этих возможностей] являются не чем иным, как *одной бесконечной абсолютностью* (*absolutum*) и одним божеством. Что же касается порядка, то возможность становления раньше возможности действия, потому что всякое действие уже предполагает возможность становления; и возможность действия имеет то, чем она обладает, т. е. возможностью действия, [только] от возможности становления. И соединение возникает из них обоих. Отсюда, поскольку порядок предписывает, чтобы предшествовала возможность становления, то последней приписывается *единство* (*unitas*), которому присуще предшествовать, и возможности действия приписывается *равенство*, которое [уже] предполагает единство. Из них — *соединение*. Если угодно, этого сейчас достаточно на данную тему.

Философ. Скажи только еще то, познает (*intelligit*) ли Бог как троичный и единый.

Простец. *Вечный ум всё познает в единстве, равенстве единства и в соединении их обоих*. Да и как Бог мог бы познавать даже в вечности *без всякого последования*, вне бытийности (*entitate*), равенства бытийности и их соединения? А это есть троичность в единстве, не потому, что Бог предполагает что-нибудь раньше себя в виде материи и познает в постепенной последовательности вроде нас, но его познание, будучи его сущностью (*essencia*), по необходимости происходит в троичности.

Философ. Если это так, то таким же способом надо рассуждать и в отношении нашего ума.

Простец. [Да!] Всё, что находится *под* принципом (*principiata*), — я это считаю известным, — содержит в себе *подобие* принципа и потому во всем троичность заключается в единстве субстанции, [т. е.] в *уподоблении истинной троичности* и единству субстанции вечного принципа. Следовательно, во всем, что находится под принципом, необходимо находить *возможность становления*, исходящую от силы абсолютного единства или абсолютной бытийности (*entitatis*), *возможность действия*, исходящую от силы абсолютного равенства, и *сочетание той и другой*, исходящее от абсолютного соединения. Поэтому ум наш, образ вечного ума, устремляется к уловлению меры для самого себя в самом вечном уме,

как [это делает] подобие в отношении истины. Самый ум наш, будучи подобием божественного ума, заслуживает рассмотрения в качестве высокой способности, в которой возможность быть уподобленным, возможность уподоблять и соединение того и другого есть в самой сущности одно и то же. Поэтому *наш ум ничего не может познавать иначе*, > как только будучи единым в троичности, как не может и ум божественный.

Именно, сначала, пока он движется в целях познания, он что-нибудь предполагает в уподоблении *возможности становления*, или *материи*. К этому он присоединяет другое в уподоблении *возможности действия*, или *форме*. И тогда он познает в уподоблении *сочетанию того и другого*. Пока он воспринимает в модусе материи, он создает роды. Пока он воспринимает в модусе формы, он создает различия. Пока же — в модусе сложного, он создает виды и индивиды. Точно так же, пока он познает в модусе собственной аффекции, он создает собственные признаки; пока же — в модусе приводящего, он создает акциденции. Но *он ничего не знает без предположения какого-нибудь модуса материи или другого модуса приводящей формы*; связывает же это он модусом сложного.

В этой последовательности, благодаря которой, как я сказал, нечто предпосылается в модусе материи и формы, ты видишь, ум наш познает в уподоблении вечному уму. Ибо вечный ум познает всё *и любым способом познания* без [постепенной] последовательности, *одновременно*, но последовательность есть уход из вечности, в отношении которой она является [лишь] образом или подобием. Следовательно, в этой последовательности он познает тогда, когда он соединен с телом, которое [само] подчиняется последовательности. Это также необходимо тщательно принимать во внимание потому, что всё, как оно существует в нашем уме, подобным же образом существует и в материи, существует и в форме, существует и в сложном [из обоих].

Философ. Весьма усладительно то, что ты говоришь. Но я прошу тебя выразить пояснее то, что ты считал достойным внимания вообще.

Простец. Охотно. Рассмотрим ту природу, которая есть животное. Именно, ум воспринимает ее один раз как род; — тогда он рассматривает природу животного как бы спутанно и бесформенно, в модусе *материи*. Иной раз — так, как она обозначается при помощи наименования «животности», и тогда — в модусе *формы*. Иной раз — в модусе *сложного*, на основании этого рода и приводящих в него различий; и тогда, поскольку оно находится в уме, о нем говорится, что оно — в [сфере] соединения, причем так, что эта материя и эта форма или скорее это подобие материи и это подобие формы и то, что дается в модусе сложного, рассматривается в качестве одного и того же *понятия*, в качестве одной и той же *субстанции*. Подобным же образом, когда я рассматриваю животное в качестве материи, человечность же как приводящую в нее форму и рассматриваю соединение того и другого, то я утверждаю, что эта материя, эта форма и соединение есть *одна субстанция*. Или, когда я рассматриваю цвет в качестве материи, белизну в качестве приводящей в нее формы и рассматриваю их соединение, то я утверждаю, что эта материя, эта

форма и соединение этой материи и формы **есть одна и та же акциденция**^[34]*. Равным образом бывает и в прочих [категориях].

И пусть тебя не повергает в удивление то обстоятельство, что хотя ум и создает десять наиобщих родов в качестве первых принципов, то эти наиобщие роды не имеют никакого общего рода, который мог бы быть им предпослан в качестве материи, поскольку ум может рассматривать что-нибудь в модусе материи и *то же самое* в модусе приводящей формы, которая приводит к такой материи, и *то же самое* — в модусе сложного. Так, например, он рассматривает возможность бытия как субстанцию или как какую-нибудь другую категорию из десяти, потому что с точки зрения рассудка (*racionabiliter*) [с основанием] можно сказать, что материя есть возможность бытия, субстанция или акциденция. И ум рассматривает то же самое как форму, которая приводит к нему, поскольку оно является материей, чтобы стать сложным. А это есть субстанция или иная из десяти [категорий], так что *эти три являются одним и тем же наиобщим*. Стало быть, в той целокупности вещей, которая в уме, всё пребывает в троичности и в единстве троичности *по подобию*^[35]* с тем, как оно существует в уме вечном.

Философ. Так, значит, десять наиобщих [категорий] вне умственного рассмотрения не обладают этими модусами бытия?

Простец. *Эти десять наиобщих [категорий] мыслятся не в себе, но так, как они существуют в уме*, в модусе ли формы или в модусе сложного. Однако, они рассматриваются как обладающие этими модусами бытия в подчиненных им [категориях]. И, если присмотришься правильно, вне ума они не могут быть в модусе формы и [модусе] сложного. Особенно убедишься ты в этом самом, когда обратишь внимание на то, каким образом качество не может быть названо акцидентией, поскольку оно существует [только] в себе. Но оно [может так называться] в подчиненных ему [понятиях]. Также должно быть сказано, что, пожалуй, не может рассматриваться в модусе материи и положение вида, как он существует в уме, потому что то же самое положение вида будет и положением индивида, если его рассматривать разнообразными способами. Значит, мы скажем, что он в себе не мыслится в модусе материи, но — [только] в подчиненных ему [понятиях].

Философ. Я удовлетворен. Но я хотел бы, чтобы ты показал, каким образом соответственно вышесказанному существует троично то, что есть *действительно* (акту).

Простец. Это будет тебе легко увидеть, если ты обратишь внимание на то, что всё, существующее действительно, существует в материи, в форме и в [их] соединении. Именно, если мы возьмем человечность, т. е. такую природу, поскольку она берется как возможность бытия человеком*^[36]*, то она есть материя. Поскольку она берется как [чистая] человечность, она есть форма. Поскольку же [эта природа] берется как человек, она есть сложное соединенное из обоих. Поэтому ясно, что

^[34] В рукописи откурсивлено только: *одна и та же*. — *Е. Т.-Г.*].

^[35] В машинописи: подобно. — *Е. Т.-Г.*].

^[36] В машинописи: человеческого. — *Е. Т.-Г.*].

является одним и тем же возможность бытия человеком, форма и сложное из того и другого вещи, так что получается одна субстанция. Подобным же образом и природа, обозначаемая словом «белизна» — поскольку она является возможностью бытия белизной, есть материя. Та же самая природа в другом смысле оказывается формой, и она же также и сложным из обоих, — однако, так, что эта материя, эта форма и это сложное из обоих есть одна и та же природа качества.

Философ. Если в материи бытие есть бытие в возможности (*esse possibiliter*) и поскольку возможное бытие [*еще*] не существует, то *каким же образом существует в материи всё, существующее действительно* (*actu*)?

Протец. Пусть это не смущает тебя, потому что ты сможешь это понять без противоречия. Именно, я понимаю действительное бытие не так, чтобы оно противоречило бытию, существующему в материи, но его так надо понимать, что *всё, существующее действительно*, т. е. здесь и в этих вещах, *существует в материи*. Для примера, эта возможность бытия в воске есть свеча, в меди — таз.

Философ. Добавь еще одно слово: на основании чего неделимая троичность называется единой?

Протец. В Боге — на основании *единящего* единства, которое [*и*] есть истинная субстанция. В другом — на основании единства *природы*, которое является как бы некоторым *образом* единящего единства, являющегося субстанцией в собственном смысле.

Философ. Но откуда то, когда говорится: единство — едино, равенство — едино?

Протец. На основании единства *субстанции*.

Философ. Но когда наши богословы утверждают [*это*], беря единство вместо Отца, равенство вместо Сына и соединение вместо Духа Святого, то на основании чего Отец — один и Сын — один?

Протец. На основании единичности (*singularitate*) *лица*. Именно, *три единичных лица заключены в одной божественной субстанции*, как мы внимательно трактовали в другое время, насколько это поддавалось.

Философ. Чтобы я понял сказанное тобою выше, скажи, наконец, хочешь ли ты, чтобы наш ум был составлен из тех модусов познания (*ex ... comprehendendi modis*)? Поскольку ум наш есть субстанция, при таких условиях эти виды окажутся его субстанциональными частями. Если так думаешь, скажи это.

Протец. Платон хотел, чтобы ум составлялся из неделимой и делимой субстанции, заключая это, как ты сказал выше, на основании модуса познания²¹. Именно, когда ум мыслит при помощи модуса формы, тогда он познает неделимо, так как вещь, помысленная с точки зрения формы (*formaliter*), познается неделимо. Отсюда, в истинном смысле мы не можем также говорить о человечествах, но правильно говорим «люди», потому что вещь, помысленная в модусе материи или в модусе сложного, мыслится делимо. Ум же наш есть *способность познания* (*comprehendendi*) и *виртуальное* (*virtuale*) *целое, составленное из всех способностей познания*. Следовательно, каждый модус, поскольку он является его субстанциональной частью, имеет значение относительно *всего* ума. Но каким образом модусы позна-

ния является субстанциальными частями способности, называемой умом, это, я полагаю, может быть высказано не без трудностей. Именно, хотя ум мыслит так или иначе, его способности мышления, являющиеся его частями, не могут быть акциденциями. А как они оказываются субстанциальными частями и самим умом, это труднее всего и для высказывания и для познания.

Философ. Помоги мне немного, прекрасный простец, в этом трудном вопросе.

Простец. Виртуально [virtualiter, с точки зрения способностей] ум состоит из способности мышления, рассуждения, воображения и ощущения (intelligendi, rasciocinandi, ymaginandi et senciendi) так, что сам он как целый называется способностью мышления, способностью рассуждения, способностью воображения и способностью ощущения. Отсюда, он состоит из них как из своих элементов; и ум достигает всего во всем на свой манер. И так как всё, поскольку оно существует действительно, находится в ощущении как в инертной массе и нерасчлененно, а в рассудке оно существует расчлененно, то отсюда вытекает наиболее выразительное подобие между модусами бытия всего, как оно есть действительно и как оно есть в уме. Именно, способность ощущения в нас есть способность ума, и потому ум существует так, как какая-нибудь часть линии есть [опять] линия. Соответствующим примером того, к чему ты стремишься, является величина, рассмотренная в себе, вне материи. Любая часть ее имеет значение и для целого; и потому она относится к той же самой бытийности (entitatis), к какой относится и целое.

Философ. Но если ум — один, то откуда он имеет эти модусы познания?

Простец. Он имеет их из единства. Именно, что он мыслит в качестве общего (communiter) по модусу материи или сложного, то он имеет, будучи единящим единством. То, что он мыслит единично (singulariter), он подобным же образом имеет из единства, которое есть единичность (singularitas); и то, что он мыслит с точки зрения формы (formaliter), он имеет из единства, которое есть неизменность. Следовательно, что он мыслит делимо, то он имеет из единства, поскольку деление исходит из единства.

ХII. Каким образом не один интеллект у всех людей? И каким образом неисчислимое нами число отделенных*^[37]* умов известно Богу?

Философ. Теперь я хотел бы услышать твое мнение о немногом. Некоторые перипатетики утверждают, что у всех людей один интеллект. Другие же, как некоторые платоники, говорят, что душа, обладающая интеллектом (intellectivam) не одна; но что наши души — одной и той же субстанции с мировой душой, объемлющей, как они говорят, все наши души, но наши души якобы отличаются по телу, потому что они обладают разными модусами действия, хотя они будто бы и разрешаются после смерти в мировую душу. Скажи, что ты находишь в этом вопросе?*^[38]*

^[37] В машинописи: отдельных. — Е. Т.-Г.].

^[38] В рукописи вопросительный знак отсутствует. — Е. Т.-Г.].

Простец. Как ты слышал раньше, я утверждаю, что ум есть интеллект. Но что ум один у всех людей, этого я не понимаю, потому что если ум и обладает тем установлением, благодаря которому он называется душой, то использует для этого подходящее устройство тела, адекватно себе соразмерного. А последнее, раз оно находится в одном теле, уже никогда не находится в другом. Следовательно, как тождество соразмерности неумножаемо, так неумножаемо и тождество ума, не могущего оживить тело без адекватного [его] соразмерения. Именно, так зрение *твоего* глаза не может быть зрением кого-нибудь другого, даже если оно отделится от твоего глаза и присоединится к глазу другого, — поскольку оно не может найти в глазу другого ту свою соразмерность, которую оно находит в твоём глазу, — так же и различие, находящееся в твоём глазу, не может быть различием в глазу другого, почему и интеллект свойственного ему различения (*intellectus discrecionis*) не может быть интеллектом различения у другого.

На этом основании я полагаю, что никак *невозможно, чтобы у всех людей был один интеллект*, но, поскольку число оказывается устраненным, когда устраняется изменчивость материи (это ясно из предыдущего), то и *природа ума оказывается вне тела отрешенной от всякого разнообразия материи*. Потому платоники, может быть, и сказали, что наши души разрешаются в одну общую душу, объёмляющую наши, но это разрешение я не считаю истинным. Ведь хотя мы с устранением разнообразия [уже] не понимаем увеличения числа, однако по этой причине еще не прекращается *множественность* вещей, которая есть *число божественного ума*. Поэтому число отдельных субстанций является для нас не больше, как и не-числом: *оно неисчислимо для нас* в такой мере, что не является ни четным, ни нечетным, ни большим, ни малым и ни в чем не совпадает с исчислимым нами числом; как если бы кто-нибудь слышал сильнейший крик, испускаемый огромной толпой людей<, > и не знал, что именно толпа этот крик испускает. Крик каждого человека ясно различается в отдельности в слышимом им крике<, > и, однако, слушатель не имеет суждения о числе, почему и судит, что крик — один. Он не имеет способа получения числа. Другой пример: если в одной комнате горит много свечей и комната всеми ими освещена, то свет каждой в отдельности свечи остается отличным от другой свечи. И это мы узнаем, когда начнем последовательно эти свечи выносить, поскольку освещение уменьшается ввиду того, что каждая вынесенная свеча уносит свой свет с собою. Поэтому допустим, что в комнате, хотя освещение и остается, горящие свечи удаляются и что в освещенную комнату кто-нибудь входит. Этот последний, хотя он и увидит освещенность комнаты, будет, однако, не в состоянии дойти до точного различения огней; он не смог бы дойти даже до знания*^[39]* того, что тут — множество огней*^[40]* , если бы раньше не имел знания о том, что тут — огни невидимых свечей; а если бы и

[³⁹ В машинописи: сознания. — Е. Т.-Г.].

[⁴⁰ В машинописи: свечей. — Е. Т.-Г.].

дошел до этого, т. е. что там множество свечей, то всё равно никогда не смог бы отличить один огонь от другого.

Ты мог бы привести подобные примеры и в области других ощущений. На них ты мог бы облегчить себе понимание того, что для нас *вместе* <o> знанием *множественности стоит и невозможность числового различения*. Тот же, кто обращает внимание на то, каким образом природы, отвлеченные от всякого разнообразия материи и так или иначе нами мыслимые, оказываются не отвлеченными ни от какого изменения — для Бога, который один только есть в бесконечном и простом смысле абсолютный (ведь они еще могли бы быть изменены или уничтожены им, поскольку бессмертные обитают по природе только в одном Боге), тот усматривает, что никакое создание не в состоянии избежать числа божественного ума.

ХIII. Каким образом то, что Платон называл мировой душой, а Аристотель — природой, есть Бог, создающий всё во всем, и как Он творит в нас ум?

Философ. Об этом достаточно. [Но] что такое, по-твоему, мировая душа?

Простец. Время не позволяет обсудить всё. Думаю, что *мировой душой Платон называл то, что Аристотель <—> природой*. Я же понимаю так, что эта душа и эта природа есть не что иное, как Бог, всё во всем создающий, кого мы называем *духом всеобщего* (spiritum universorum).

Философ. Платон сказал, что эта душа содержит в неразрушенном виде первообразы вещей и всем движет. Аристотель же говорил, что природа разумна и всем движет.

Простец. Может быть, Платон хотел [сказать], что мировая душа существует на манер души слуги, знающего ум своего господина и исполняющего его волю, и это знание он назвал понятиями или первообразами, не подлежащими никакому забвению, чтобы не было недостатка в выполнении божественного промысла. И то, что Платон назвал знанием, принадлежащим мировой душе, Аристотель хотел [считать] пронизательностью (sagacitatem) природы, обладающей пронизательностью в выполнении веления Божия. Ввиду этого они приписали этой душе или природе «необходимость объединения», потому что она — определенно принуждена действовать так, как повелевает «абсолютная необходимость».

Однако является только модусом мышления, когда наш ум конципирует Бога в виде зодческого искусства, которому подчинено всякое другое исполнительное искусство, чтобы божественный концепт достиг бытия. Но поскольку всё в силу необходимости подчиняется всемогущей воле, постольку божественная воля не нуждается ни в каком исполнителе. *Ведь хотение и выполнение совпадают во всемогуществе*. Подобно этому делает стекло стеклодув: он вдвует дыхание, выполняющее его волю; и в этом дыхании заключено его слово, его представление (conceptus) и могущество; потому что если бы могущество и представление, принадлежащее стеклодуву, не присутствовало бы в дыхании, то не возникло бы и

подобное стекло. Поэтому представь себе абсолютное творческое искусство как существующее в себе, так, чтобы *искусство было самим художником* и учение — учителем. Это искусство по необходимости имеет в своей сущности *всемогущество*, так что ему ничто не может противостоять, *мудрость*, так что оно знает, что оно творит, и — *соединение* всемогущества с мудростью, так что то, чего оно хочет, то и возникает. Это соединение, включающее в себя мудрость и всемогущество духа, есть как бы воля и желание, потому что в отношении невозможного и совершенно неизвестного не может быть воли или желания. Так и в совершеннейшей воле обитает мудрость и всемогущество. И в силу некоего уподобления она называется *дыханием* [spiritus, духа], потому что без [оживляющего] дыхания не существует [и] движения, до того, что мы называем дыханием и то, что создает движение в ветре и во всем прочем. При помощи движения также все художники достигают того, чего они хотят. Поэтому сила творческого искусства, являющаяся абсолютным и бесконечным искусством и Богом благословенным, всё создает в духе или в воле, в которой заключена мудрость Сына и всемогущество Отца, так что результатом ее является троичность, единая и нераздельная.

Вот этого-то соединения, [т. е.] духа или воли, и не знали платоники, не видевшие, что этот дух есть Бог, но полагавшие, что он находится под Богом как под принципом и есть душа, оживляющая мир на манер того, как наша способная к разумности душа оживляет наше тело. Не увидели этого духа и перипатетики, полагавшие, что эта сила есть природа, погруженная в вещи, из которой возникает движение и покой, в то время как он есть абсолютный Бог, благословенный во веки.

Оратор. О, как я обрадован, слыша столь ясное изложение! Но я прошу <, чтобы>*[⁴¹]* ты на каком-нибудь примере опять помог нам понять создание нашего ума в этом нашем теле.

Простец. Об этом ты уже слышал раньше. Но так как разнообразие примеров делает невыразимое яснее, то я тебя послушаюсь.

Вот ты знаешь, что наш ум есть некая сила, если принимаешь во внимание, что он есть образ уже упоминавшегося божественного искусства. Отсюда всё, соприсущее в истиннейшем смысле абсолютному искусству, в истинном смысле соприсуще нашему уму *как образу*. Поэтому ум создан творческим искусством, как будто бы это искусство хотело создать себя самого. И так как бесконечное искусство неумножаемо, то получается, что тогда возникает его *образ*, на подобие того, как если бы живописец хотел нарисовать себя самого. И так как сам он не умножаем, то, когда он рисует себя, возникает его образ. И так как образ никогда не совершенен [абсолютно], каким бы совершенным он ни был (раз он не может быть совершеннее и подобнее первообраза), то он совершенен в смысле некоего несовершенного образа, обладающего возможностью *всё больше и больше сообразовать себя с недостижимым первообразом*, без ограничения.

[⁴¹ В рукописи союз пропущен. — Е. Т.-Г.].

Именно, в этом он *подражает бесконечности* тем способом, каким можно. Подобно тому, если бы живописец создал два образа, из которых один казался бы мертвым, но в действительности более похожим на него, другой же менее похожим, но живым, т. е. таким, который, будучи возбужден к движению со стороны своего предмета, всегда может делать себя еще более сообразованным с ним, то никто не поколебался бы признать второй образ более совершенным как больше подражающий искусству живописца. Так всякий ум, а также и наш, хотя он и создан ниже всех, имеет от Бога способом, каким может, то, чтобы быть *совершенным и живым образом бесконечного искусства*. Поэтому он троичен и един, имея могущество (*potentiam*), мудрость и их соединение таким способом, чтобы быть совершенным образом искусства, а именно, чтобы, будучи возбужденным, он постоянно мог всё больше и больше сообразоваться с перво-образом.

Так наш ум, хотя он в начале своего создания не имел актуального отражения творческого искусства в троичности и единстве, он, однако, имеет ту прирожденную способность, при помощи которой, будучи возбужденным, он может делать себя более сообразным с актуальностью (*actualitati*) божественного искусства. Поэтому в единстве его сущности (*essencia*) заключено *могущество, мудрость и воля*; и в [этой] сущности совпадают учитель и учение, как и в живом образе бесконечного искусства, которое, будучи возбуждено, может всегда беспредельно делать себя более сообразным с божественной актуальностью, в то время как точность [самого] бесконечного искусства всегда остается недостижимой.

Оратор. Это достойно удивления и совершенно ясно. Но прошу разъяснить, каким же образом ум при своем создании погружается [в тело].

Простец. Об этом ты слышал в другом месте. Теперь восприми то же самое еще раз на другом примере.

(Тут, взявши стакан и коснувшись его маятником, висящим между большим и указательным пальцами, он извлек звук. После того как звук продлился некоторое время, он разбил стакан, и звук прекратился.)

Простец. При помощи маятника, через мое могущество в стакане появилась некоторая сила, приведшая стакан в движение. Отсюда произошел звук и, когда разрушилась соразмерность стакана, в которой локализовался звук и, следовательно, движение, то прекратилось там и движение, а подобно этому — с прекращением движения и звук. В том обстоятельстве, что упомянутая сила от этого не прекратилась (поскольку она от стакана не зависела), но осталась существовать и без стакана, ты мог бы иметь пример того, каким образом создана в нас эта способность, создающая движение и гармонию и переставшая их создавать в связи с разрушением соразмерности, хотя [сама] она от этого и не прекращает своего существования. Также если я передаю тебе искусство игры на данной кифаре (пусть даже оно передано тебе на этой кифаре), всё равно с разрушением кифары [само] искусство игры на кифаре от этого не разрушено, даже если во [всем] мире нельзя будет найти для тебя подходящей кифары.

XIV. Каким образом ум нисходит от Млечного Пути через планеты в тело и обратно? О неразрушимости понятий у отделенных [от материи] духов и о разрушимости наших.

Философ. Ты приводишь самые подходящие и самые прекрасные примеры для редких вещей и далеких от [непосредственного] ощущения. И так как подходит закат солнца, не позволяющий нам задерживаться дальше, то скажи, пожалуйста, какую цель преследуют философы, утверждающие, что души нисходят от Млечного Пути в тела и так же возвращаются на Млечный Путь, и почему Аристотель, желая выразить силу нашей души, начинает с рассудка, причем, по его словам, душа восходит от рассудка к науке (*doctrinam*), от науки к оформлению через интеллект (*intellectibilitatem*). Платон же говорит в обратном порядке, утверждая, что оформление через интеллект есть [начальный] элемент, из которого путем вырождения интеллектуальное оформление становится наукой, или интеллигенцией (*intelligencia*), а интеллигенция путем вырождения становится рассудком.

Простец. Я не знаю писаний [этих философов]. Но первые, сказавшие о нисхождении и восхождении душ, пожалуй<, > хотели сказать то же, что Платон и Аристотель. Именно, Платон, взирая на образ создателя*^[42]*, в наибольшей степени пребывающий в интеллектуальном оформлении, где ум сообразует себя с божественной простотой, утвердил там [перво-]элемент и утвердил субстанцию ума, которая остается, как он хотел, после смерти. В порядке [смысловой] природы этот ум предшествует интеллигенции, но он вырождается в интеллигенцию, когда уходит от божественной простоты, в которой всё едино. И он хочет всё создать в себе, как всякая вещь имеет свое [бытие] в качестве отличного от другой вещи и собственного. Затем ум вырождается еще больше, когда при помощи движения рассудка воспринимает вещь не в себе, но так, как существует форма в изменчивой материи, где она не может удерживать истину, но превращается в образ. Аристотель же, рассматривающий всё так, как оно подпадает под словесное обозначение, будучи положено при помощи движения рассудка, делает [перво-]элементом рассудок и, может быть, утверждает, что рассудок через науку, возникающую при помощи слов, восходит к интеллигенции, а потом — уже выше всего — к интеллектуальному оформлению. Поэтому он полагает в качестве элемента рассудок для восхождения к интеллекту, Платон же — интеллектуальное оформление для нисхождения к нему. Таким образом, между ними не оказывается разницы иной, как только в способе рассмотрения [предмета].

Философ. Пусть это так. [Но], если все философы говорят, что всякий интеллект состоит из субстанции и акциденции, то как это можно считать правильным относительно Бога и первой материи?

Простец. Интеллект [человеческое познание] о Боге есть сущее, уклонившееся от интеллекта этого имени, потому что Бог есть сущее не-сущего, т. е. мыслимое

^[42] В машинописи: создания. — Е. Т.-Г.].

так, что в нем ничто не может участвовать (*imparticipabiliter*). И он тождествен интеллектам, существующим относительно того, что есть субстанция и акциденция, но — *при условии рассмотрения его другим модусом*, а именно в виде уклонения. Поэтому интеллект [человеческое познание] о Боге имеет целью охватить (*completivus*) все интеллекты [познания] о субстанции и акциденции, но [сам] он прост и един. Интеллект *[познание] же относительно*[⁴³]* первой материи есть некое уклонение от интеллекта, имеющегося относительно тела. А именно, если ты понимаешь тело нетелесно, т. е. вне всяких телесных форм, то ты познаешь именно то самое, что обозначает тело, но — *другим модусом*, а именно нетелесно, что без сомнения есть интеллект, направленный на материю.

Философ. Не считаешь ли ты, что небесные умы созданы по интеллектуальным степеням и обладают неразрушимыми понятиями.

Простец. Я полагаю, что одни ангелы интеллектно-оформляемые как принадлежащие к высшему порядку; другие — интеллигенциальные (*intelligenciales*), второго порядка; третьи — рациональные (*rationales*), третьего порядка. И так как в каждом порядке содержится столько же степеней, то таким образом получается девять степеней, или хоров. И так как наши умы находятся в этом смысле ниже первой степени таких духов и выше всякой степени телесной природы, то они являются как бы *связью целокупности сущего*, будучи границей совершенства природы низших и началом высших [сущностей]. Я полагаю также, что понятия у блаженных духов, существующих вне тела в [вечном] покое, являются понятиями *неизменными* и *неразрушимыми* через забвение, по причине присутствия истины, без перерыва предстоящей им предметно (*obiectaliter*). И это — награда для духов, заслуживших улажнение первообразом вещей.

Наши же умы, ввиду своей бесформенности (*informitatem*), часто забывают то, что они знали, хотя [в них] и остается сотворенная вместе с ними приспособленность узнать [всё] заново. Именно, хотя они без тела не могут возбуждаться к интеллектуальному движению вперед, тем не менее вследствие нерадения, уклонения от предмета и обращения к пестрому разнообразию и к телесным болезням они теряют [свои] понятия. Ибо понятия, получаемые нами здесь, в этом изменчивом и непостоянном мире, в соответствии с условиями изменчивого мира, не являются укрепленными. Они — как понятия школьников и учеников, начавших делать успехи, но еще не пришедших к концу учения. Однако, когда ум переходит от мира изменчивого к миру неизменному, то эти понятия, здесь приобретенные, подобным же образом переносятся к учению неизменному, потому что когда отдельные понятия переходят к совершенному учению, то в универсальном учении они перестают быть изменчивыми, [те самые,] которые в своем отделении были текучими и неустойчивыми. Так оказываемся мы в этом мире научаемыми, и в другом мире — учителями.

[⁴³ В машинописи: [познание] о. — *Е. Т.-Г.*].

XV. Как, ум наш бессмертен и непреходящ?

Философ. Теперь остается, чтобы ты высказал свое мнение о *бессмертии* нашего ума, чтобы я, ставши более знающим об уме, насколько это могло произойти в один день, порадовался своему успеху во многих вопросах.

Простец. Те, кто считает [перво-]элементом нисхождения*^[44]* интеллекта интеллектную оформленность, полагают, что ум ни в чем не зависит от тела. Те, кто считает [перво-]элементом восхождения интеллекта рассудок и концом — интеллектную оформленность, те никогда не допускают, что ум погибает вместе с телом. Я же ни в коем случае не колеблюсь в том, что имеющие вкус к мудрости не могут отрицать *бессмертия ума*, как я в другом месте разъяснил оратору встречающиеся здесь затруднения.

Именно, кто обращает внимание на то, что возрение ума достигает неизменчивого, что при помощи ума формы отвлекаются от изменчивости и относятся в неизменчивую область «необходимости объединения», тот не может колебаться в том, что природа ума отрешена от всякой изменчивости. Именно, он привлекает к самому себе то, что он отвлекает от изменчивости, потому что неизменчивая истина геометрических фигур находится не на земле, [где они нарисованы], но в *уме*. Поэтому, пока душа исследует при помощи органов, — то, что она находит, изменчиво. Пока же она исследует при помощи самой себя, — то, что она находит, существует как устойчивое, ясное, прозрачное и крепкое. Следовательно, она имеет дело не с природой изменчивого, чего она достигает ощущением, но — с природой *неизменчивого*, что она находит *в себе*.

Так же можно добиться соответствующего разъяснения бессмертия на числе. Именно, так как живое число, т. е. число исчисляющее, и всякое число в себе непреходяще (хотя оно и кажется изменчивым, если его рассматривать в изменчивой материи), [тем не менее] число нашего ума не может пониматься как преходящее. Как же тогда создатель (auctor) числа может оказаться преходящим? Не может никакое число и исчерпать силу ума к исчислению. Отсюда, поскольку движение неба исчисляется при помощи ума и время есть мера движения, то время не исчерпает силу ума, но останется в качестве границы, меры и определения всего измеряемого. [Измерительные] инструменты для небесных движений, получающиеся от человеческого ума, обнаруживают, что движение не больше измеряет ум, чем ум — движение.

Поэтому ум, оказывается, охватывает всякое последовательное движение при помощи своего интеллективного движения. Ум сам у себя создает рассуждающее (rascinativum) движение, будучи, стало быть, [чистой] *формой* движения. Поэтому, если что-нибудь распадается, то это происходит при помощи движения. Значит, каким же образом могла бы распасться при помощи движения [сама] *форма* движения? Ум, поскольку он есть интеллектуальная жизнь, движущая себя саму,

[⁴⁴ В машинописи: нисходящего. — Е. Т.-Г.].

т. е. создающая [саму] жизнь (а это и значит разумно мыслить), каким образом он не живет всегда в качестве движущего себя самого движения, каким образом он мог бы перестать существовать? Ведь он обладает связанной с ним жизнью, через которую он всегда жив, как является всегда круглым шар при помощи связанного с ним круга.

Если устройство ума такое же, как и числа, сложенного из себя самого, то как ум может быть разрешаемым на не-ум? Если ум есть совпадение единства и инаковости на манер числа, то как он способен к разделению, если делимость в нем совпадает <с> неделимым единством? Если ум охватывает [в себе] тождество и различие (раз он мыслит путем деления и единства), то как он может разрушиться? Если число есть модус мышления для ума и в его исчислениях совпадает разворачивание со свертыванием, то как он может тогда перестать существовать? Ведь сила, свертывающая путем разворачивания, не может стать меньше. Но ясно, что ум делает [именно] это, так как счисляющий разворачивает силу единства и свертывает число в единство. «Десять», например, есть единство, свернутое из десяти. Поэтому, кто счисляет, тот разворачивает и свертывает. Ум есть образ вечности, время же — [ее] разворачивание, а разворачивание всегда меньше образа свертывания вечности. Кто устремляется к силе сотворенного вместе с ним суждения ума, при помощи какого суждения он судит о всех рассудочных актах (*racionibus*) и понимает, что рассудочные акты возникают из ума, тот видит, что никакой рассудочный акт не доходит до измерения ума. Наш ум, следовательно, остается неизмеримым, неограничиваемым, неопределимым никаким актом рассудка. Его измеряет, определяет и ограничивает только несозданный ум, как истина измеряет свой живой образ, созданный из нее, в ней и через нее. Как мог бы погибнуть образ, являющийся отражением непреходящей истины, если только [сама] истина не уничтожит этого сообщенного ею отражения?

Значит, как невозможно, чтобы бесконечная истина преуменьшила сообщенное [ею образу] отражение, раз она есть абсолютная благодать, так же невозможно, чтобы *когда-нибудь перестал существовать и ее образ*, который есть не что иное, как только *сообщенное ею отражение*. Подобно же этому, когда начался день после отражения солнца, то день уже никогда не кончится, пока светит солнце. Прирожденная религия, приведшая в этом году этот бесчисленный народ в Рим и [повергшая] тебя, философа, в сильное удивление, постоянно проявляясь в мире в различии видов [своего существования], показывает, что бессмертие нашего ума вложено в нас от природы, так что бессмертие нашего ума становится нам известным по общему несомненному признанию [его] всеми на манер того, как признается и человечность нашей природы. Именно, *знание того, что мы — люди, у нас не более достоверно, чем знание того, что у нас бессмертные умы*, поскольку знание о том и о другом есть общее признание всех людей. Прими же дружественно то, что наскоро сказано простецом; если оно и не является таким*^[45]*, что ты ожидал

[⁴⁵ В машинописи: тем. — Е. Т.-Г].

услышать по обещанию оратора, однако, это есть нечто такое, что может, пожалуй, доставить тебе некоторую опору для еще более высших предметов.

Оратор. Я участвовал в этом возвышенном и приятнейшем для меня разговоре, премного удивляясь твоему уму, глубоко рассуждающему об уме<, > и обладаю*^[46]* теперь, в результате несомненного опыта, достовернейшим убеждением, что ум существует в виде силы, всё измеряющей. Выражаю тебе, мой прекрасный простец, благодарность как от себя, так и от этого приведенного мною пришлого философа, который, надеюсь, уйдет утешенным.

Философ. Я считаю, что до сих пор я еще не прожил более счастливого дня, чем этот. [И еще] не знаю, что [из этого] получится. Пока же, оратор, и тебе<, > простец, мужу чрезвычайно теоретическому, я выражаю бесконечную благодарность и молюсь, чтобы наши умы, наполненные чюдным стремлением в результате этого длительного разговора, счастливо приводились к наслаждению от ума вечного. Аминь.

Кончил 23 августа [1450 г.] в монастыре Val-di-Castro у Фабриана. Николай, кардинал св. Петра.

^[46] В рукописи и машинописи ошибочно: обладая. — Е. Т.-Г.].

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ «ОБ УМЕ»

¹⁾ Тракта́т «Об уме» написан Николаем Кузанским в 1450 г. В издании 1565 он занимает страницы 143—172. Недавно появилось его новое издание — в качестве приложения к книге E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Lpz.<,> Berl. 1927, 203—297. Перевод делается с этого издания, так как издатель (Joh. Ritter) приложил большое старание к выправке текста, избыточно исправленного в изд<ании> 1565 г. самыми невероятными ошибками и неточностями.

²⁾ Имеется в виду изречение «Познай самого себя», начертанное в преддверии храма на месте знаменитого в древности Дельфийского оракула.

³⁾ «Оратор» в этом диалоге вообще представлен «перипатетиком», т. е. принадлежащим к Аристотелевской школе, отличавшейся склонностью к естественнонаучным и вообще позитивным методам.

⁴⁾ Об этом, действительно, сообщает Diog.L. III 6, Apol. dogm. Plat. C. 2 и Olymp. Vita Pl. , с. 2.

⁵⁾ Академики — платоники.

⁶⁾ Под именем Гермеса Трисмегиста до нас дошла литература из поздней античности теологически-эсхатологического содержания. Похожее место можно привести из Herm<etis> Trism<igisti> Poemander, ed. <G.> Parthey, <Berolini, 1854,> с<ар.> 5, p. 47.

⁷⁾ Перевод терминов *complicare*, *complicatio*, *complicativus* и прочих представляет большие трудности, как и *explicare*, *explicatio*. Мы переводим их или «охват» или, если нужно подчеркнуть противоположность обоих понятий<,> — «свертывание» и «развертывание». См. комментарии, стр.*^[1]*

⁸⁾ Дальше, по-видимому, ошибка корректора старого издания: опять стоит «движение покоя». Мы это пропускаем.

⁹⁾ Об отсутствии природных идей можно читать у Аристотеля в *de an<ima>*.

¹⁰⁾ Об этом в разных сочинениях, — например, в «Федре», «Пире», «Меноне».

¹¹⁾ Philon. *de mundi orif<icio>*. § 52.

¹²⁾ Из Боэция можно было бы привести сюда его перевод Эвклида в «Патрологии» Миня, Лат<инская> сер<ия>. t. 63, p. 1333.

¹³⁾ Учение об единстве (бытии), равенстве и связи Кузанский дает в разных сочинениях и, прежде всего, в «*De docta igno<rancia>*» I 7.

[¹ Страница не указана. Речь идет о параграфе 3b комментария к трактату. — E. T.-I.]

¹⁴⁾ О Дионисии Ареопагите см. прим. 2 к трактату «О неинном».

¹⁵⁾ «Уродливое умозаключение» ставим в кавычках, так как это — выражение Платона (λοῦσις τινὶ νόθῳ) в «Тимее» 52b.

¹⁶⁾ Boet. de arithmetica II 4 (у Миня, лат<инская> сер<ия>. <t.> 63, p. 1120).

¹⁷⁾ De arithmetica I 1; de musica II 2.

¹⁸⁾ «Квадривий» — средневековый курс физико-математических наук (арифметика, геометрия, астрономия и музыка).

¹⁹⁾ Имеются в виду десять Аристотелевских категорий: субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание.

²⁰⁾ Термины posse fieri и posse facere так же с трудом поддаются переводу, ввиду того, что fieri есть страдательный залог, а facere — действительный залог. Об этом см. в анализе трактата стр.*^[2]*

²¹⁾ См. «Тимей» Платона, 27d–28a.

[² Страница не указана. Речь идет о параграфе 4b комментария к трактату. — Е. Т.-Г.]

III

TRIALOGUS DE POSSEST

*Incipit dialogus reverendissimi in Christo patris domini Nicolai de Cusa cardinalis
sancti Petri ad vincula de possess. Interlocutores tres sunt.* [1]

BERNARDUS: Cum nobis concedatur colloquendi cardinalem dudum optata facultas nec sibi sit onerosum conceptum diu pensatum propalare, velis, peto, mi abba Iohannes, aliqua ex tuis studiis ipsum excitandi gratia proponere. Provocatus indubie grata nobis reserabit.

IOHANNES: Audivit iam ante me saepissime. Si quid moveris tu, ipse scilicet citius occurret, cum te placido vultu respiciat et diligit. Nec deero, si sic iudicabis. Accedamus igitur propius ad ignem. Ecce ipsum in sella tuis desideriis placere paratum.

CARDINALIS: Accedite. Frigus solito intensius nos artat et excusat, si igni consederimus.

BERNARDUS: Cum tempus sic urgeat, proni sumus tuis iussis parere.

CARDINALIS: Aliqua inter vos versatur forte dubitatio, cum sitis solliciti. Facite me studiorum vestrorum participem.

IOHANNES: Dubia utique habemus, quae tu speramus dissolves. Si placet, Bernardus movebit.

CARDINALIS: Placet.

IOHANNES: Incidi in studium epistulae Pauli apostoli ad Romanos et legi, quomodo deus manifestat hominibus ea, quae eis de ipso nota sunt. Ait autem hoc fieri hoc modo: “Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas”. Istius modi elucidationem a te audire exposcimus. [2]

CARDINALIS: Quis melius sensum Pauli quam Paulus exprimeret? Invisibilia alibi ait aeterna esse. Temporalia imagines sunt aeternorum. Ideo si ea quae facta sunt intelliguntur, invisibilia dei conspiciuntur, uti sunt sempiternitas, virtus eius et divinitas. Ita a creatura mundi fit dei manifestatio.

BERNARDUS: Miramur abbas et ego quod invisibilia conspiciuntur.

CARDINALIS: Conspiciuntur invisibiliter, sicut intellectus invisibilem veritatem, quae latet sub littera, quando intelligit quae legit invisibiliter videt. Dico invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat.

BERNARDUS: Quomodo autem a visibili creatura mundi elicitur haec visio? [3]

CARDINALIS: Id, quod video sensibiliter, scio ex se non esse. Sicut enim sensus nihil a se discernit, sed habet discretionem a superiori virtute, sic et sensibile a se non est, sed est ab altiore virtute. Ideo apostolus dicebat “a creatura mundi”, ut a visibili mundo tamquam creatura ad creatorem elevemur. Quando igitur videndo sensibile intelligo ipsum a quadam altiori virtute esse, cum sit finitum, quod a se esse nequit — quomodo enim finitum sibi ipsi terminum posuisset? —, tunc virtutem, a qua est, non possum nisi invisibilem et aeternam conspicerem. Virtus enim creativa non potest intelligi nisi aeterna. Nam quomodo esset ab alia virtute, nisi foret creata? Sempiterna igitur est virtus, per quam mundi exstat creatura, ideo invisibilis. “Quae enim videntur, temporalia sunt”. Et haec est ipsa omni creaturae invisibilis divinitas.

[4] BERNARDUS: Forte hoc sic est ut clare ostendis. Videtur tamen Paulum parum per hoc aperire de dei desideratissima notitia.

CARDINALIS: Immo non pauca sed maxima. Dixit enim: “Invisibilia” ipsius dei “a creatura mundi intellecta conspiciuntur”, non quod invisibilia dei sint quid aliud quam deus invisibilis, sed quia plura in creatura mundi sunt visibilia, quorum quodlibet sua adaequata ratione id est quod est, ideo de qualibet visibili creatura docet ad cuiuslibet invisibile principium ascendendum.

BERNARDUS: Intelligimus competenter ista, quomodo a creaturis incitamus, ut earum rationes aeternas in principio conspiciamus. Hoc potuisset sic clare per apostolum dici, si aliud non intendebat. Quod si aliquid dicere proposuit fecundius deum apprehendere gliscenti rogamus aperiri.

[5] CARDINALIS: Arbitror quod multa valde etiam altissima et mihi abscondita. Sed quae nunc conicio haec sunt: Docere nos voluit apostolus, quomodo in deo illa invisibiliter apprehendere poterimus, quae in creatura videmus. Omnis enim creatura actu existens utique esse potest. Quod enim esse non potest, non est. Unde non-esse non est creatura. Si enim est creatura, utique est. Creare etiam cum sit ex non-esse ad esse producere, utique clare ostendit ipsum non-esse nequaquam creaturam. Neque hoc parvum est apprehendisse.

[6] Dico autem consequenter: Cum omne existens possit esse id quod est actu, hinc actualitatem conspiciamus absolutam, per quam quae actu sunt id sunt quod sunt. Sicut cum alba videmus visibili oculo, albedinem intellectualiter intuemur, sine qua album non est album. Cum igitur actualitas sit actu, utique et ipsa potest esse, cum impossibile esse non sit. Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu. Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum. Nam quomodo prodisset in actum nisi per actualitatem? Posse enim fieri si se ipsum ad actum produceret, esset actu antequam actu esset. Possibilitas ergo absoluta, de qua loquimur, per quam ea quae actu sunt actu esse possunt, non praecedit actualitatem neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset possibilitate non existente? Coaeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus. Neque plura sunt aeterna, sed sic sunt aeterna quod ipsa aeternitas. Videntur vobis haec sic aut aliter se habere?

BERNARDUS: Utique mens dissentire nequit.

IOHANNES: Quasi dum solem intueor, negare nequeo ipsum superlucidum; sic ista tuo ductu clarissima intueor. Exspecto autem quod more tuo magna ex his inferas.

CARDINALIS: Satis mihi est, si vestro iudicio non aberro. Pergam ergo hac via ad quae festino. Nominabo autem hanc quam sic videmus aeternitatem deum gloriosum. Et dico nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id sit quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio. [7]

BERNARDUS: Siste, pater, parumper et dubium declara. Quomodo dicis deum id esse quod esse potest? Videtur enim hoc de sole et luna et terra et alio quolibet pariformiter dici posse. [8]

CARDINALIS: Loquor in absolutis et generalissimis terminis, quasi dicerem: Cum potentia et actus sint idem in deo, tunc deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari. Nihil enim esse potest, quod deus actu non sit. Hoc facile videt quisque attendens absolutam potentiam coincidere cum actu. Secus de sole. Nam licet sol sit actu id quod est, non tamen id quod esse potest. Aliter enim esse potest quam actu sit.

BERNARDUS: Prosequere, pater. Nam certum est nullam creaturam esse actu omne id quod esse potest, cum dei potentia creativa non sit evacuata in ipsius creatione, quin possit de lapide suscitare hominem et adicere seu diminuere cuiusque quantitatem et generaliter omnem creaturam in aliam et aliam vertere.

CARDINALIS: Recte dicis. Cum igitur haec sic se habeant, quod deus sit absoluta potentia et actus atque utriusque nexus et ideo sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicate esse omnia. Omnia enim, quae quocumque modo sunt aut esse possunt, in ipso principio complicantur, et quaecumque creata sunt aut creabuntur, explicantur ab ipso, in quo complicate sunt.

IOHANNES: Quamvis haec a te pluries audiverim, numquam tamen nisi magna visa sunt et mihi difficillima. Ideo ne pigriteris respondere: An velis dicere creaturas, quae per decem praedicamenta significantur, puta substantia, quantitas, qualitas et alia, in deo esse? [9]

CARDINALIS: Volo dicere omnia illa complicate in deo esse deus sicut explicite in creatura mundi sunt mundus.

IOHANNES: Igitur deus est magnus.

CARDINALIS: Utique est magnus; sed sic magnus quod magnitudo quae est omne id quod esse potest. Nam non est magnus magnitudine quae maior esse potest aut magnitudine quae dividi et minui potest quemadmodum creata quantitas, quae non est id quod esse potest.

BERNARDUS: Si ergo deus est magnus magnitudine quae id est quod esse potest et — ut dicis — quae maior esse non potest et quae minor esse non potest, tunc deus est magnitudo maxima pariter et minima.

CARDINALIS: Utique non errat dicens deum magnitudinem absolute maximam pariter et minimam; quod non est aliud dicere quam infinitam et impartibilem, quae est omnis magnitudinis finitae veritas et mensura.

Quomodo enim foret maior alicui quae sic est maxima quod et minima? Seu quomodo minor alicui quae sic est minima quod maxima? Aut quomodo non est omnis magnitudinis essendi aequalitas quae omne id est actu quod esse potest? Utique essendi aequalitas esse potest.

[10] BERNARDUS: Grata sunt haec. Sed sicut video, nec nomen nec res nec quicquam omnium, quae creatae magnitudini conveniunt, convenienter de deo dicuntur, cum differant per infinitum. Et fortassis non solum in magnitudine hoc verum, sed in omnibus quae de creaturis verificantur.

CARDINALIS: Recte concipis, Bernarde. Et hoc ipsum apostolus insinuat, cum faceret inter illa quae in creaturis attinguntur et in deo differentiam uti est inter visibilia et invisibilia, quae utique in infinitum distare affirmamus.

IOHANNES: Quantum capio, in his paucis multa valde continentur. Nam si dico ex pulchritudine creaturarum deum pulchrum et scio quod deus est ita pulcher quod pulchritudo quae est omne id quod esse potest, scio nihil pulchri totius mundi deficere deo ac quod omnis quae potest creari pulchritudo non est nisi quaedam similitudo impropertionalis ad illam quae actu est omnis essendi possibilitas pulchritudinis, quae non potest esse aliter quam est, cum sit id quod esse potest. Ita de bono, de vita et aliis, sic et de motu. Nullus enim motus est in fine seu id quod esse potest nisi qui deo convenit, qui est motus maximus pariter et minimus seu quietissimus. Et ita mihi videris dicere. Sed haesito, an in simili convenienter dici possit deum esse solem aut caelum sive hominem aut aliud tale.

[11] CARDINALIS: Non est vocabulis insistendum. Nam si dicitur deum esse solem, utique si intelligitur hoc sane de sole qui est omne id actu quod esse potest, tunc dare videtur istum solem non esse aliquid simile ad illum. Hic enim sol sensibilis dum est in oriente, non est in qualibet parte caeli, ubi esse posset, neque est maximus pariter et minimus, ut non possit esse nec maior nec minor, neque est undique et ubilibet, ut non possit esse alibi quam est, neque est omnia, ut non possit esse aliud quam est, et ita de reliquis. Sic quidem de omnibus creaturis pariformiter. Non refert igitur quomodo deum nomines, dummodo terminos sic ad posse esse intellectualiter transferas.

[12] BERNARDUS: Intelligo te dicere velle deum esse omnia, ut non possit esse aliud quam est. Quomodo hoc capit intellectus?

CARDINALIS: Utique hoc firmissime asserendum. Deo enim nil omnium abest quod universaliter et absolute esse potest, quia est ipsum esse, quod entitas potentiae et actus. Sed dum est omnia in omnibus, sic est omnia quod non plus unum quam aliud, quoniam non est sic unum quod non aliud.

BERNARDUS: Cave, ne tibi ipsi contradicas. Aiebas enim parum ante deum non esse solem, modo asseris ipsum omnia.

CARDINALIS: Immo dicebam ipsum solem; sed non modo essendi quo hic sol est, qui non est quod esse potest. Qui enim est id quod esse potest, utique solare esse sibi non deficit; sed habet ipsum meliori essendi modo quia perfectissimo et divino. Sicut essentia manus verius esse habet in anima quam in manu, cum in anima sit vita et manus mortua non sit manus, ita de toto corpore et singulis membris: ita se habet, universum ad deum,

excepto quod deus non est anima mundi sicut anima hominis anima est, nec forma alicuius, sed omnibus forma, quia causa efficiens, formalis seu exemplaris et finalis.

BERNARDUS: Vultne Iohannes evangelista dicere omnia sic in deo esse vita sicut de manu dixisti et anima? [13]

CARDINALIS: Arbitror vitam ibi veritatem et vivacitatem dicere. Nam cum non sint res nisi per formam formentur, tunc formae in forma formarum verius et vivacius esse habent quam in materia. Res enim non est, nisi sit vera et suo modo viva. Quo cessante esse desinit. Ideo verius est in forma formarum quam in se. Ibi enim est vera et viva.

IOHANNES: Optime nos instruis, pater. Videtur mihi ex uno te omnia elicere. Deus ergo est omnia, ut non possit esse aliud. Ita est undique, ut non possit esse alibi. Ita est omnium adaequatissima mensura, ut non possit esse aequalior. Sic de forma et specie et cunctis. Nec est hac via difficile videre deum esse absolutum ab omni oppositione et quomodo ea, quae nobis videntur opposita, in ipso sunt idem et quomodo affirmationi in ipso non opponitur negatio et quaeque talia.

CARDINALIS: Cepisti, abba, propositi radicem et vides hanc contemplationem per multos sermones inexplicabilem brevissimo verbo complicari. Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato quantum hoc complexum 'posse est', scilicet quod ipsum posse sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puta vocetur possesset. Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum. Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter. Ideo dum deus sui vellet notitiam primo revelare, dicebat: "Ego" sum "deus omnipotens", id est sum actus omnis potentiae. Et alibi: "Ego sum qui sum." Nam ipse est qui est. Quae enim nondum sunt id quod esse aut intelligi possunt, de illis absolutum esse non verificatur. Habet autem Graecus: Ego sum entitas, ubi nos: "Ego sum qui sum." Est enim forma essendi seu forma omnis formabilis formae. Creatura autem, quae non est quod esse potest, non est simpliciter. Solus deus perfecte et complete est. [14]

Ducit ergo hoc nomen speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis cognitivae virtutis et revelationis incogniti dei initium. Quando enim supra se ipsum omnibus relictis ascenderit veritatis inquisitor et reperit se amplius non habere ac cessum ad invisibilem deum, qui sibi manet invisibilis, cum nulla luce rationis suae videatur, tunc exspectat devotissimo desiderio solem illum omnipotentem et per sui ipsius ortum pulsa caligine illuminari, ut invisibilem tantum videat quantum se ipsum manifestaverit. Sic intelligo apostolum deum a creatura mundi intellecta, puta quando ipsum mundum creaturam intelligimus et mundum transcendentem creatorem ipsius inquirimus, se manifestare ipsum ut creatorem suum summa formata fide quaerentibus. [15]

IOHANNES: Quorsum nos vehis, pater, mundanos supra mundum!

Indulgebis, ut te praesente cum Bernardo colloquar. Dicitis, vir zelose, an quae dicta sunt cepisti? [16]

BERNARDUS: Spero aliquid saltem, licet parum.

IOHANNES: Quomodo intelligis in possesset omnia complicari?

BERNARDUS: Quia posse simpliciter dictum est omne posse. Unde si viderem omne posse esse actu, utique nihil restaret amplius. Si enim aliud aliquid restaret, utique hoc esse posset; ita non restaret, sed prius non fuisset comprehensum.

IOHANNES: Recte dicis. Nam si non est posse esse, nihil est, et si est, omnia id sunt quod sunt in ipso et extra ipsum nihil. Omnia igitur quae facta sunt in ipso ab aeterno necesse est fuisse. Quod enim factum est, in posse esse semper fuit, sine quo factum est nihil. Patet posse omnia esse et ambire, cum nihil aut sit aut possit fieri, quod non includatur. In ipso ergo omnia sunt et moventur et id sunt quod sunt quicquid sunt.

Sed quomodo intelligis ascendentem supra se ipsum constitui oportere?

- [17] BERNARDUS: Quia nullo gradu cognitionis attingitur. Sensus enim nihil non-quantum attingit. Sic nec imaginatio. Simplex enim et quod non possit esse maius aut minus vel mediari aut duplicari nullo sensu nec etiam per quamcumque subtilissimam attingitur phantasiam. Nec altissimus intellectus concipere potest infinitum interminum et unum quod omnia atque ipsum, ubi non est oppositionis diversitas. Nisi enim intellectus se intelligibili assimilet, non intelligit, cum intelligere sit assimilare et intelligibilia se ipso seu intellectualiter mensurare. Quod in eo, quod est id quod esse potest, non est possibile; nam immensurabile utique est, cum non possit esse maius. Quomodo ergo per intellectum, qui numquam est adeo magnus quin possit esse maior, intelligi posset.

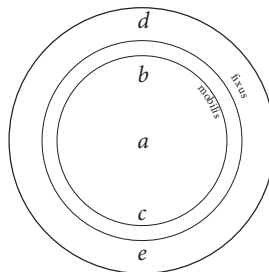
IOHANNES: Profundius quam credideram dicta patris nostri subintrasti. Et hoc ultimum certum me facit oportere ascendentem omnia linquere, etiam suum intellectum transcendere, cum virtus infinita per terminatam capi non possit.

CARDINALIS: Gaudeo de vestro profectu ac quod iis locutus sum, qui pro suo captu dicta magnificent.

- [18] BERNARDUS: Quamvis constet mihi omnibus diebus meis contemplationis cibum posse ex praemissis elicere et sermones multiplicare et semper proficere, optamus tamen aliquo sensibili phantasmate manuduci, maxime quomodo aeternum est omnia simul et in nunc aeternitatis tota, ut ipso phantasmate relicto salientes supra omnia sensibilia elevemur.

CARDINALIS: Conabor. Et recipio omnibus nobis etiam in praxi notum trochi ludum puerorum: Proicit puer trochum et proiciendo simul ipsum retrahit cum chorda circumligata.

Et quanto potentior est fortitudo brachii, tanto citius circumvolvitur trochus, adeo quod videatur, dum est in maiori motu, stare et quiescere, et dicunt pueri ipsum tunc quiescere. Describamus ergo circulum *b c*, qui super *a* circumvolvatur quasi superior circulus trochi et sit alius circulus *d e* fixus:



Nonne quanto velocius mobilis circumrotatur, tanto videtur minus moveri?

BERNARDUS: Videtur certe, et hoc vidimus pueri.

CARDINALIS: Esto ergo quod posse moveri in ipso sit actu, scilicet ut moveatur actu quantum est possibile: Nonne tunc penitus quiesceret? [19]

BERNARDUS: Nulla successio posset notari ex repentina velocitate. Ita utique motus deprehendi nequiret successione cessante.

IOHANNES: Quando motus foret infinitae velocitatis, b et c puncta in eodem puncto temporis forent cum d puncto circuli fixi sine eo quod alter punctus scilicet b prius tempore fuisset quam c , aliter non esset maximus et infinitus motus, et tamen non esset motus sed quies, quia nullo tempore illa puncta de d fixo recederent.

CARDINALIS: Recte ais, abba. Maximus ergo motus esset simul et minimus et nullus.

BERNARDUS: Ita necessario videtur.

CARDINALIS: Nonne quemadmodum b c puncta opposita eo casu forent semper cum d , ita semper etiam cum opposito eius scilicet e ?

IOHANNES: Necessario.

CARDINALIS: Nonne etiam omnia intermedia puncta circuli b c similiter?

IOHANNES: Similiter.

CARDINALIS: Totus ergo circulus etiamsi maximus foret, in omni nunc simul foret cum puncto d , etiamsi d punctus minimus foret, et non solum in d et e , sed in omni puncto circuli d e .

IOHANNES: Ita foret.

CARDINALIS: Satis sit ergo hoc phantasmate posse aenigmaticice aliquialiter videri, quomodo si b c circulus sit ut aeternitas et alius d e tempus, non repugnare aeternitatem simul totam esse in quolibet puncto temporis et deum principium et finem simul esse totum in omnibus et quaelibet talia.

BERNARDUS: Video adhuc unum utique magnum. [20]

IOHANNES: Quid hoc?

BERNARDUS: In deo hic distantia nequaquam distare. Nam d e distant per diametrum circuli, cuius sunt opposita puncta; sed non in deo. Veniente enim b ad d est simul et cum e . Ita omnia, quae in tempore distant in hoc mundo, sunt in praesentia coram deo, et quae distant oppositae sunt ibi coniunctae, et quae hic diversa ibi idem.

IOHANNES: Haec certe notanda, ut intelligamus deum supra omnem differentiam, varietatem, alteritatem, tempus, locum et oppositionem esse.

CARDINALIS: Iam intelligetis facilius, quomodo concordabitis theologos, quorum alter dicit sapientiam quae deus omni mobili mobiliorem et verbum velociter currere et omnia penetrare atque a fine ad finem pertingere atque ad omnia progredi. Alius vero dicit primum principium fixum immobile stare in quiete, licet det omnia moveri, quidam quod simul stat et progreditur, et adhuc alii quod neque stat neque movetur. Ita quidam dicunt ipsum generaliter in omni loco, alii particulariter in quolibet, alii utrumque, alii nullum. Haec et his similia facilius per hoc speculare medium capiuntur, licet infinite melius haec omnia sint in deo ipse deus simplex, quam per dictum paradigma etiam per cuiuscumque altissimum saltum. [21]

- [22] BERNARDUS: Immo etiam de aeternis rerum rationibus, quae in rebus aliae et aliae atque differentes sunt, etiam pariformiter videtur eas in deo non esse varias. Nam etsi circuli *b c* puncta concipiantur rationes rerum seu ideae, non tamen sunt plura, cum totus circulus et punctus sint idem. Quando enim *b* est cum *d*, totus circulus est cum *d* et omnes eius puncti sunt unus punctus, licet videantur esse plura, quando ad *d e* temporis circulum et eius puncta respicimus.
- [23] CARDINALIS: Multum acceditis ad theologiam illam latissimam: pariter et concisam. Possemus adhuc plura in hoc trochi motu pulcherrima venari, scilicet quomodo puer volens trochum mortuum seu sine motu facere vivum sui conceptus similitudinem sibi imprimit per inventum sui intellectus ingenium et motu manuum recto pariter et obliquo seu pulsionis pariter et attractionis imprimit sibi motum supra naturam trochi cum non haberet nisi motum versus centrum uti grave: facit ipsum circulariter moveri ut caelum. Et hic spiritus movens adest trocho invisibiliter diu aut parum secundum impressionem communicatae virtutis. Quo desinente volvere trochum revertitur uti erat prius ad motum versus centrum. Nonne hic est similitudo creatoris spiritum vitae dare non-vivo volentis? Uti enim praeordinavit dare, ita medio motus caeli, qui sunt instrumenta executionis voluntatis eius, moventur motu recto ab oriente ad occasum et cum hoc reversionis de occasu ad orientem simul, ut sciunt astrologi; et spiritus vitae ex zodiaco animali impressus movet vitaliter id, quod de sua natura vita caruit, et vivificat quamdiu spiritus durat, deinde revertitur in terram suam. Talia, quae tamen non sunt praesentis speculationis, et plura valde significantur in hoc ludo puerorum. Haec sic cursim rememorata sint, ut consideretis quomodo etiam in arte puerorum relucet natura et in ipsa deus, quodque sapientes mundi qui hoc ponderarunt veriores assecuti sunt de scibilibus coniecturas.
- [24] BERNARDUS: Ago tibi immensas gratias, pater optime, quoniam multa dubia et quae videbantur impossibilia hoc aptissimo trochi aenigmate facta sunt mihi non solum credibilia sed necessaria.
- CARDINALIS: Qui sibi de deo conceptum simplicem facit quasi significati huius compositi vocabuli possesset, multa sibi prius difficilia citius capit. Nam si quis se ad lineam convertit et applicat ipsum possesset, ut videat possesset lineale, hoc est ut videat lineam illud esse actu quod esse potest et omne id esse quod lineam fieri posse intelligit, utique ex sola illa ratione quia est possesset ipsam videt lineam maximam pariter et minimam. Nam cum sit id quod esse potest, non potest esse maior: sic videtur maxima, nec minor: sic videtur minima. Et quia est id quod linea fieri potest, ipsa est terminus omnium superficierum. Sic et terminus figurae triangularis, quadrangularis et omnium polygoniarum et omnium circulorum et figurarum omnium, quae fieri possunt ex linea sive recta sive curva, et omnium figurarum exemplar simplex, verissimum et adaequatissimum et aequalitas in se omnes habens et per se omnia figurans. Et ita unica figura omnium figurabilium linealiter et ratio una atque causa omnium quantumcumque variarum figurarum.
- [25] In hoc aenigmate vides quomodo si possesset applicatur ad aliquod nominatum, [quomodo] fit aenigma ad ascendendum ad innominabile, sicut de linea per possesset pervenisti ad indivisibilem lineam supra opposita existentem, quae est omnia et nihil omnium lineabilium. Et non est tunc linea, quae per nos linea nominatur, sed est supra omne

nomen lineabilium. Quia posset absolute consideratum sine applicatione ad aliquod nominatum te aequaliter ducit aenigmaticae ad omnipotentem, ut ibi videas omne quod esse ac fieri posse intelligis supra omne nomen, quo id quod potest esse est nominabile, immo supra ipsum esse et non-esse omni modo, quo illa intelligi possunt. Nam non-esse cum possit esse per omnipotentem, utique est actu, quia absolutum posse est actu in omnipotente. Si enim ex non-esse potest aliquid fieri quacumque potentia, utique in infinita potentia complicatur. Non esse ergo ibi est omnia esse. Ideo omnis creatura, quae potest de non-esse in esse perducere, ibi est ubi posse est esse et est ipsum posset.

Ex quo te elevare poteris, ut supra esse et non-esse omnia ineffabiliter, aenigmaticae tamen, videas, quae de non-esse per actu esse omnia in esse veniunt. Et ubi hoc vides, verissime et discretissime nullum nomen nominabile per nos invenis. Illi enim principio non convenit nec nomen unitatis seu singularitatis nec pluralitatis aut multitudinis nec aliud quodcumque nomen per nos nominabile seu intelligibile, cum esse et non-esse ibi sibi non contradicant nec alia quaecumque opposita aut discretionem affirmantia vel negantia. Eius enim nomen est nomen nominum et non plus singulare singulorum quam universale simul omnium et nullius. [26]

BERNARDUS: Intelligo te dicere quomodo hoc nomen compositum posset de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem aenigmaticae inquisitorem ad aliqualem de deo positivam assertionem. Et capis posse absolutum prout complicat omne posse supra actionem et passionem, supra posse facere et posse fieri. Et concipis ipsum posse actu esse. Hoc autem esse quod actu est omne posse esse dicis, id est absolutum. Et ita vis dicere quod ubi omne posse actu est, ibi pervenitur ad primum omnipotens principium. Non haesito quin omnia in illo complicantur principio, quod omnia quae quocumque modo possunt esse in se habet. Nescio si bene dico. [27]

CARDINALIS: Optime. Principium igitur suam vim omnipotentem in nullo quod esse potest evacuat. Ideo nulla creatura est posset. Quare omnis creatura potest esse quod non est. Solum principium quia est ipsum posset, non potest esse quod non est.

BERNARDUS: Clarum est hoc. Si enim principium posset non esse, non esset, cum sit quod esse potest.

IOHANNES: Est igitur absoluta necessitas, cum non possit non esse.

CARDINALIS: Recte dicis. Nam quomodo posset non esse, quando non-esse in ipso sit ipsum.

IOHANNES: Mirabilis deus, in quo non-esse est essendi necessitas.

BERNARDUS: Quia mundus potuit creari, semper ergo fuit ipsius essendi possibilitas. Sed essendi possibilitas in sensibilibus materia dicitur. Fuit igitur semper materia. Et quia numquam creata, igitur increata. Quare principium aeternum. [28]

IOHANNES: Non videtur procedere hoc tuum argumentum. Nam increata possibilitas est ipsum posset. Unde quod mundus ab aeterno potuit creari, est quia posset est aeternitas. Non est igitur verum aliud requiri ad hoc quod possibilitas essendi mundum sit aeterna nisi quia posset est posset, quae est unica ratio omnium modorum essendi.

CARDINALIS: Abbas bene dicit. Nam si posse fieri non habet initium, hoc ideo est, quia posset est sine initio. Praesupponit enim posse fieri absolutum posse, quod cum [29]

actu convertitur, sine quo impossibile est quicquam fieri posse. Quod si absolutum posse indigeret alio, scilicet materia sine qua nihil posset, non esset ipsum posse. Quod enim hominis posse facere requirat materiam quae possit fieri, <est> quia non est ipsum posse, in quo facere et fieri sunt ipsum posse. Hoc enim posse quod de facere verificatur est idem posse quod de fieri verificatur.

BERNARDUS: Difficile est mihi hoc capere.

CARDINALIS: Quando attendis in deo non-esse esse ipsum posse, capies. Nam si in posse facere non-esse coincidit, utique et posse fieri coincidit. Ac si tu fores auctor libri quem scribis, in posse tuo activo, scilicet in ipso scribere librum, complicaretur ipsum posse passivum, scilicet ipsum scribi ipsius libri, quia non-esse libri in tuo posse esse haberet.

[30] IOHANNES: Maxima sunt quae aperis, pater. Nam omnia in posse sunt et videntur ut in sua causa et ratione, licet nullus intellectus capere possit ipsum nisi qui est ipsum.

CARDINALIS: Intellectus noster quia non est ipsum posse — non enim est actu quod esse potest; maior igitur et perfectior semper esse potest —, ideo ipsum posse licet a remotis videat, non capit. Solum ipsum posse se intelligit et in se omnia, quoniam in posse omnia complicantur.

IOHANNES: Bene considero quomodo omnia de posse negantur, quando nullum omnium quae nominari possunt sit ipsum, cum possit esse id quod non est. Ideo quantitas non est. Quantitas enim cum possit esse id quod non est, non est posse. Puta potest esse maior quam est aut aliud quam est; sed non sic posse, cui nec maioritas quae esse potest aut quicquam quod esse potest deest. Ipsum enim posse est actu perfectissimum.

[31] Sed nunc subiunge quaeso, postquam ille superadmirabilis deus noster nullo quamvis etiam altissimo ascensu naturaliter videri possit aliter quam in aenigmate, ubi potius posse videri quam visio attingitur et in caliginem umbrosam pervenit inquisitor: quomodo ergo demum ille qui manet semper invisibilis videatur?

CARDINALIS: Nisi posse videri deducatur in actum per ipsum qui est actualitas omnis potentiae per sui ipsius ostensionem, non videbitur. Est enim deus occultus et absconditus ab oculis omnium sapientum, sed revelat se parvulis seu humilibus, quibus dat gratiam. Est unus ostensor, magister scilicet Iesus Christus. Ille in se ostendit patrem, ut qui eum meruerit videre qui est filius, videat et patrem.

[32] IOHANNES: Forte vis dicere, quod pater illis ostenditur, in quibus Christus per fidem habitat.

CARDINALIS: Non potest Christus per fidem habitare in aliquo, nisi habeat spiritum veritatis, qui docet omnia. Diffunditur enim spiritus Christi per Christiformem et est spiritus caritatis, qui non est de hoc mundo, nec mundus ipsum capere potest, sed Christiformis qui mundum transiliit. Hic spiritus, qui stultam facit mundi sapientiam, est illius regni, ubi “videtur deus deorum in Sion”. Est enim virtus illuminativa nati caeci, qui per fidem visum acquirit. Neque dici potest quomodo hoc fiat. Quis enim dicere posset hoc? Nec qui ex non-vidente factus est videns. Multis enim quaestionibus interrogabatur illuminatus, sed artem qua Christus eum fecit videntem nec scivit nec dicere potuit. Sed bene dixit ipsum facere potuisse sibi, quia credidit fieri posse videns ab ipso, et hanc

fidem respiciens noluit ipsam irritam esse. Nemo enim umquam in ipso confidens derelictus est. Postquam enim homo est desperatus de se ipso, ita quod se tamquam infirmum et penitus impotentem ad desiderati apprehensionem certus est, convertit se ad amatum suum, indubia fide promissioni Christi inhaerens, et pulsat oratione devotissima, credens non posse derelinqui, si non cessaverit pulsare Christum, qui suis nihil negat. Indubie assequetur quaesitum. Apparebit enim Christus dei verbum et manifestabit se illi et cum patre suo ad ipsum veniet et mansionem faciet, ut videri possit.

BERNARDUS: Capiō te dicere velle quod viva fides, caritate scilicet formata quae facit quem Christiformem, illa implet defectum naturae et stringit quodammodo deum, ut quicquid in nomine Christi petierit assiduus orator, impetret. Confortatur ex spiritu fidei concepto in spiritu nostro ipse spiritus noster secundum mensuram fidei, sicut spiritus visivus oculi caeci nati tenebrosus et impotens spiritu fidei Christi sanatus et confortatus sibi prius invisibile vidit. [33]

CARDINALIS: Illa est suprema unici salvatoris nostri Christi doctrina, ipsum, qui est verbum dei per quod deus fecit et saecula, omnia adimplere quae natura negat in eo, qui ipsum ut verbum dei indubitata fide recipit, ut credens in ea fide, in qua est Christus, potens sit ad omnia medio verbi in eo per fidem habitantis.

Sicuti aliqua in hoc mundo medio humanae artis fieri videmus per eos, qui artem habent in anima sua studio acquisitam, ita quod ars est in ipsis recepta et manens et verbum docens et imperans ea quae artis sunt, sic et ars divina, quae firmissima fide acquisita est in spiritu nostro, est verbum dei docens et imperans ea quae artis creativae et omnipotentis existunt. Et sicut non potest indispositus artista operari ea quae artis sunt, ita nec indispositus fidelis. Dispositio autem fidelis volentis deum videre, quae necessario requiritur, est munditia cordis. Illi enim beati sunt et deum videbunt, ut verbum fidei Christi nostri nos docet. [34]

BERNARDUS: Vellem de praemissis adhuc clarius si fieri posset informari.

CARDINALIS: Arbitror necessarium quod qui videre deum cupit, ipsum quantum potest desideret. Oportet enim quod posse desiderare ipsius perficiatur, ut sic actu tantum ferveat desiderium quantum desiderare potest. Hoc quidem desiderium est vivus amor, quo deum quaerens ipsum ex toto corde, ex tota anima, hoc est ex omnibus viribus suis, quantum scilicet potest, diligit. Quod quidem desiderium nemo habet nisi qui Christum ut dei filium ita diligit sicut Christus ipsum, in quo utique per fidem Christus habitat, ita ut dicere possit se spiritum Christi habere. [35]

IOHANNES: Intelligo fidem superare naturam et non esse deum alia fide visibilem quam fide Christi. Qui cum sit verbum dei omnipotentis et ars creativa, dum spiritui nostro ipsum per fidem recipienti illabatur, super naturam elevat in sui consortium spiritum nostrum, qui non haesitat propter inhabitantem in eo spiritum Christi et eius virtute supra omnia ut verbum imperiale ferri. [36]

BERNARDUS: Utique in verbo imperativo cunctipotentis, qui dicit et facta sunt, ipsa omnipotentia, quae deus creator et pater omnium est, revelatur, neque in alio aliquo quam in suo verbo potest revelari. Cui igitur hoc verbum se manifestat, in ipso utique ut in filio pater ostenditur. Sed stupor est ingens hominem posse per fidem ad verbum omnipotentis ascendere.

- [37] CARDINALIS: Legimus aliquos subito artem verbi linguarum dono sancti spiritus recepisce, ita ut de ignorantibus subito facti sint scientes genera linguarum. Et haec vis non erat nisi participatio verbi divinae artis. Illi tamen non habuerunt scientiam nisi humanam, sed super hominem subito per infusionem acquisitam. Alii non solum linguarum sed doctorum peritiam receperunt, alii virtutem miraculorum. Et haec certa sunt. Fideles enim a principio cum fide viva talem spiritum receperunt, ut certi essent fidem tantae virtutis esse. Et sic si plantari debuit expediebat, non modo post eius receptionem, ut non quaerat signa sed sit pura et simplex.
- [38] Hic spiritus per fideles receptus quamvis cum mensura, tamen est spiritus Christi participator nos certos faciens quod quando in nobis habitaret integer spiritus Christi, ultimum felicitatis assecuti essemus, scilicet potestatem verbi dei per quod omnia, scilicet nostrae creationis scientiam. Felicitas enim ultima, quae est visio intellectualis ipsius cunctipotentis, est adimpletio illius desiderii nostri quo omnes scire desideramus. Nisi igitur ad scientiam dei qua mundum creavit pervenerimus, non quietatur spiritus. Semper enim restabit scientia scientiarum, quamdiu illam non attingit. Et haec scientia est verbi dei notitia, quia verbum dei est conceptus sui et universi. Qui enim non pervenerit ad hunc conceptum, neque ad scientiam dei attinget neque se ipsum cognoscat. Non enim potest se causatum cognoscere causa ignorata. Ideo hic intellectus cum sit omnia ignorans, intellectualiter in “umbra mortis” perpetua egestate tristabitur.
- [39] IOHANNES: Incidit mihi videre fidem esse videre deum.
BERNARDUS: Quomodo?
IOHANNES: Nam fides est invisibilium et aeternorum. Videre ergo fidem est videre invisibile, aeternum seu deum nostrum.
- CARDINALIS: Non es parvum verbum locutus, mi abba. In Christiano vero non est nisi Christus: in hoc mundo per fidem, in alio per veritatem. Quando igitur Christianus Christum videre quaerens facialiter linquet omnia quae huius mundi sunt, ut iis subtractis quae non sinebant Christum, qui de hoc mundo non est, sicuti est videri, in eo raptu fidelis in se sine aenigmate Christum videt quia se a mundo absolutum qui est Christiformis videt. Non ergo nisi fidem videt, quae sibi facta est visibilis per denudationem mundialium et sui ipsius facialem ostensionem.
- [40] BERNARDUS: Haec certe meo iudicio magna sunt valde et quam breviter atque clare a te dicta. Vellem tamen adhuc aliquid a te, pater, audire de sacratissima trinitate, ut de omnibus maximis aliquo a te sic audito mihi ipsi aliqualem praestare possem devotam consolationem.
- CARDINALIS: Semper varie multa dici posse, licet insufficientissime, haec quae praemisi et quae in variis libellis meis legisti ostendunt. Multis enim valde et saepissime profundissimis meditationibus mecum habitis diligentissimeque quaesitis antiquorum scriptis repperi ultimam atque altissimam de deo considerationem esse interminam seu infinitam seu excedentem omnem conceptum. Omne enim cuius conceptus est aliquis, utique in conceptu clauditur. Deus autem id omne excedit. Nam conceptus de deo est conceptus seu verbum absolutum in se omne conceptibile complicans, et hic non est conceptibilis in alio. Omne enim in alio aliter est. Nihil enim per intellectum actu concipitur

ut concipi posset. Per altiore[m] enim intellectum melius conciperetur. Solus per se seu absolutus conceptus est actu omnis conceptibilis conceptus. Sed noster conceptus, qui non est per se seu absolutus conceptus sed alicuius conceptus, ideo per se conceptum non concipit, cum ille non sit plus unius quam alterius, cum sit absolutus.

Ideo istum infinibilem et interminabilem seu inconceptibilem dei conceptum ob suam infinitatem etiam dicimus necessario ineffabilem. Verbum enim illud nullo nomine seu termino finire seu diffiniri per nos potest, cum concipi nequeat. Sic neque ipsum nominamus unum nec trinum nec alio quocumque nomine, cum omnem conceptum unius et trini et cuiuscumque nominabilis excedat, sed ab eo removemus omne omnium conceptibilium nomen, cum excellat. [41]

IOHANNES: Quanto igitur intellectus intelligit conceptum dei minus formabilem, tanto maior est, ut mihi videtur.

CARDINALIS: Recte dicis, abba. Ideo quicumque putat apprehendisse ipsum, sciat hoc ex defectu et parvitate sui intellectus evenire.

BERNARDUS: Doctior igitur est sciens se scire non posse.

CARDINALIS: Hoc necessario omnes illuminatissimi etiam dicent.

BERNARDUS: Dum considero nihil concipi per nos posse uti est conceptibile, clare mihi constat deum concipi non posse, qui concipi utique non potest nisi omnis conceptibilitas actu concipiatur.

CARDINALIS: Scimus quod omnis numerabilis proportio diametri ad costam est inattingibilis, cum nulli duo numeri dari possent, qui praecise sic se habeant. Sed quibuscumque datis habitudo eorum est aut maior aut minor quam diametri ad costam, et quibuscumque datis possunt dari numeri propinquiores illi habitudini. Et ita videtur possibilis, sed actu numquam datur illa possibilitas. Actus autem esset praecisio, ita quod numeri praecise se sic haberent. Ratio est: Quia nisi numerus detur qui nec par nec impar, non erit quaesitus. Omnis autem numerus quem nos concipimus necessario est par vel impar et non simul; ideo deficimus. Videmus tamen quod apud illum conceptum qui concipit nobis impossibile praecisio existit. Sic dicere nos oportet quod noster conceptus non potest proportionem ipsius posse et ipsius esse attingere, cum nullum medium commune habeamus per quod attingamus habitudinem, cum posse sit infinitum et indeterminatum et actus finitus et terminatus, inter quae non cadit medium. Sed videmus illa in deo esse indistincta, et ideo est supra nostrum conceptum. [42]

BERNARDUS: Cum omne quod per nos scitur non sciatur sicut sciri potest — potest enim melius sciri —, sola scientia dei, ubi omne posse est actu, est perfecta et praecisa.

IOHANNES: Nonne, Bernarde, verissimum est bis duo esse quattuor et omnem triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis? [43]

BERNARDUS: Immo.

IOHANNES: Non est igitur verum quod nostra scientia non attingat praecisam veritatem.

CARDINALIS: Oportet ut consideretur id quod dicitur. Nam in mathematicis quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione tali rationali a qua procedunt, sicut realia sciuntur praecise praecisione divina a qua in esse procedunt. Et non sunt

illa mathematicalia neque quid neque quale sed notionalia a ratione nostra elicita, sine quibus non posset in suum opus procedere, scilicet aedificare, mensurare et cetera. Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis uti sunt praecise incognita, et si quid cognoscimus de illis, per assimilationem figurae ad formam coniecturamur. Unde omnium operum dei nulla est praecisa cognitio nisi apud eum qui ipsa operatur. Et si quam de ipsis habemus notitiam, illam ex aenigmate et speculo cognitae mathematicae elicimus: sicut formam quae dat esse a figura quae dat esse in mathematicis. Sicut figura trianguli dat esse triangulo, ita forma seu species humana dat esse homini. Figuram trianguli cognoscimus, cum sit imaginabilis, formam humanam non, cum non sit imaginabilis nec sit quanta quantitate discreta seu continua. Omne autem, quod non cadit sub multitudine nec magnitudine, non potest nec concipi nec imaginari nec de eo phantasma fieri; sic nec praecise intelligi. Oportet enim omnem intelligentem phantasmata speculari. Ideo de his potius “quia est” quam “quid est” attingitur.

[44] BERNARDUS: Si igitur recte consideraverimus, nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam, et illa est aenigma ad venationem operum dei. Ideo magni viri si aliquid magni locuti sunt, illud in similitudine mathematicae fundarunt: ut illud quod species se habent ut numeri et sensitivum in rationali sicut trigonum in tetragono et talia multa.

CARDINALIS: Bene dicis. Ideo hic sic dixerim, ut sciatis quod si illam theologiam Christianorum deum esse unum et trinum in aenigmate videre volumus, recurrere nos possumus ad principium mathematicae: illud utique est unum pariter et trinum. Videmus enim quantitatem, sine qua non est mathematica, esse discretam, cuius principium est unum, et continuam, cuius principium est trinum. Nec sunt duo principia mathematicae, sed unum quod et trinum.

BERNARDUS: Capro bene quoad discretam quantitatem unum principium, sed non quoad continuam trinum.

CARDINALIS: Prima figura quantitatis continuae est trigonus, in quam aliae figurae resolvuntur, quod ostendit ipsam esse primam. Tetragonus in trigonos resolvitur. Sed trigonus non potest resolvi in duorum angulorum aut unius anguli figuram. Quare patet primum principium mathematicae esse unitrinum.

[45] BERNARDUS: Si igitur viderem principium mathematicae in sua puritate, utique sine pluralitate ipsum viderem unitrinum. Principium enim est ante alteritatem et pluralitatem et tale, quod omnia principiata quando in simplex resolvuntur, ad ipsum terminantur.

CARDINALIS: Optime. Sed attende: Ut principium videatur, necesse est abstrahi simplex, sine quo nihil principiatorum esse potest. Si igitur simplex, sine quo nec numerus nec figura esse potest, est id quod non est plus unum quam trinum et ita unum quod trinum et non est trinum ex numero, cum numerus sit principiatum, sed trinum ut sit perfectum principium omnium, ita in aenigmate videtur deus unitrinus ut sit perfectissimum principium omnium.

[46] IOHANNES: Sine numero dicis eum trinum. Nonne tres personae sunt ex ternario numero tres personae?

CARDINALIS: Nequaquam. Quia numerus quem tu conspicias dum hoc dicis est mathematicus et ex mente nostra elicitus, cuius principium est unitas. Sed trinitas in deo non est ab alio principio, sed est principium.

BERNARDUS: Utique trinitas in principio est principium et non est a numero, qui non potest esse ante principium. "Omnis" enim "multitudinis unitas est principium". Si igitur trinitas in divinis esset numerus, et principiat a se ipsa esset.

CARDINALIS: Vides igitur primum principium unitrinum ante omnem numerum. Et si non potes hoc concipere quod sit ante numerum, hoc est ideo quia tuus intellectus sine numero nihil concipit. Id tamen, quod concipere nequit, videt supra conceptum negari non posse et credit. Sicut igitur deum magnum sine quantitate continua, ita trinum sine quantitate discreta seu numero. Et sicut credit deum magnum sibi attribuendo magnitudinem, ita credit trinum sibi attribuendo numerationem.

IOHANNES: Intelligo nos consideratione creaturarum habita creatorem unitrinum affirmare, qui — ut praedictum est — in se manet omni modo dicendi ineffabilis. [47]

CARDINALIS: Recte ais. Nam sine potentia et actu atque utriusque nexu non est nec esse potest quicquam. Si enim aliquid horum deficeret, non esset. Quomodo enim esset si esse non posset? Et quomodo esset si actu non esset, cum esse sit actus? Et si posset esse et non esset, quomodo esset? Oportet igitur utriusque nexum esse. Et posse esse et actu esse et nexum non sunt alia et alia. Sunt enim eiusdem essentiae, cum non faciant nisi unum et idem. Rosa in potentia et rosa in actu et rosa in potentia et actu est eadem et non alia et diversa, licet posse et actus et nexus non verificentur de se invicem sicut de rosa.

BERNARDUS: Bene capio non posse negari dum mente rosam video me unitrinam videre. Nam ipsam video in posse. Si enim posse de ea negaretur, utique non posset esse. Video ipsam in esse. Si enim esse de ea negaretur, quomodo esset? Et video ipsam in nexu utriusque. Negato enim utriusque nexu non esset actu, cum nihil sit actu nisi possit esse et sit; ab his enim procedit actualis existentia.

Sic video unitrinam rosam ab unitrino principio. Hoc autem principium in omnibus relucere video, cum nullum sit principiatum non unitrinum. Sed omnia principiatia video nihil esse principii, licet omnia sint in ipso ut in causa et ratione. Deus igitur non est ut rosa unitrina. Nihil enim habet aeternum principium a principiato, sed est unitrinitas absoluta, a qua omnia unitrina id sunt quod sunt. [48]

IOHANNES: Mihi similiter ut tibi, Bernarde, videtur. Nec alius est deus a quo est rosa in potentia, alius a quo in esse et alius a quo in nexu utriusque, cum non sit alia rosa quae est in posse et alia quae in esse et alia quae in nexu, sed unitrina. Sed cum Christiani dicant aliam esse personam ipsius absoluti posse, quam nominamus patrem omnipotentem, et aliam ipsius esse, quam quia est ipsius posse nominamus filium patris, et aliam utriusque nexum, quam spiritum vocamus, cum naturalis amor sit nexus spiritalis patris et filii: has personales differentias quo modo in aenigmate videre debeam, non capio.

CARDINALIS: Bene dicis, abba, aliam esse personam patris, aliam filii, aliam spiritus sancti in divinis propter infinitae perfectionis trinitatem. Non tamen est alia persona patris per aliquam alteritatem, cum omnem alteritatem supergrediatur benedicta trinitas, quae non est ab alio, sed per se est id quod est. Ideo pater non est aliud a filio propter [49]

identitatem essentiae et naturae, sed non est filius. Non per non-esse pater non est filius, cum ante omne non-esse sit deus unitrinus, sed quia esse praesupponit posse, cum nihil sit nisi possit a quo est, posse vero nihil praesupponit, cum posse sit aeternitas. Ideo cum videam deum qui non praesupponat sui principium et vi deam deum praesupponentem sui principium et videam deum procedentem ab utroque et non videam tres deos sed unitatem deitatis in trinitate, id quod sic video distincte in indistincta deitate verius et perfectius esse non dubito quam ego videam. Ideo sicut video ipsum absolutum posse in aeternitate esse aeternitatem et non video ipsum esse in aeternitate ipsius posse nisi ab ipso posse, sic credo ipsum posse aeternum habere hypostasim et esse per se et de ipso deo patre, qui est per se, generari deum, qui sit omne id quod est ab ipsa omnipotentia patris, ut sit filius omnipotentiae, id scilicet sit quod pater possit: omnipotens sit de absoluto posse seu omnipotente. A quibus procedat omnipotentiae et omnipotentis nexus. Video deum aeternaliter et eundem deum de deo aeternaliter ac eundem deum ab utroque aeternaliter procedentem. Sed quia subtilius sancti hoc viderunt quam nos, satis sit nos ad hoc devenisse quod sicut perfectio principii deposcit quod sit unum, ita deposcit veraciter quod sit trinum.

[50] Non esset enim unitas naturalis et perfectissima, nisi in se haberet omnia quae ad perfectissimum principium sunt necessaria, quae per trinitatem exprimuntur. Neque trinitas esset perfecta, nisi esset una quae unitas. Non enim unitas quae de deo dicitur est mathematica, sed est vera et viva omnia complicans. Nec trinitas est mathematica, sed vivaciter correlativa. Unitrina enim vita est, sine qua non est laetitia sempiterna et perfectio suprema. Unde de essentia perfectissimae vitae est, quod sit perfectissime unitrina, ut posse vivere sit adeo omnipotens, quod de se sui ipsius generet vitam. A quibus procedit spiritus amoris et laetitia sempiterna.

[51] IOHANNES: Quaeso parum audiri, si forte aliquid de his altis percepi. Et ad possessum me convertito. Cum omne quod est non sit nisi id quod potest esse, possessum video omnium formabilium formam verissimam et adaequatissimam. Sed in omni re video posse, esse et utriusque nexum, sine quibus impossibile est ipsam esse, et illa video in qualibet re sic esse quod perfectius esse possunt. Ideo ubi haec sunt adeo perfecta quod perfectius esse nequeunt, ut in possessum, ibi video omnium existentium unitrinum principium. In perfectione igitur primi principii necesse est omnium principiabilium esse perfectionem. Quae si maior concipi posset, utique non esset perfectio principii sed principiati.

CARDINALIS: Ita oportet quod humanus intellectus, qui primum principium sibi absconditum uti est capere nequit, ex principiatis intellectis — ut Paulus nos instruit — videat. Oportet ergo, si posse debet esse perfectissimum, quod in ipso sit esse et utriusque nexus. Sic si esse debet esse perfectissimum, oportet quod in ipso sit posse et utriusque nexus. Et si nexus debet esse perfectissimus, oportet in ipso esse posse et actum seu esse. Haec ergo videmus necessario in perfectissimo unitrino principio, licet quomodo haec se habeant, omnem intellectum exsuperet.

[52] BERNARDUS: Audi quaeso me, si huius tui dicti habeo intellectum. Et convertito me ad motum. In essentia enim illius video primo posse et ab illo generari actum atque ab utroque procedere movere, qui est nexus ipsius posse et actus. Omnis autem motus qui

concupi potest non est sicut esse potest motus, quia potest esse tardior et velocior motus, et ideo in posse ipsius non est actus et nexus utriusque, quando non movetur actus sicut potest moveri. Sed si motus esset id quod esse potest, tunc in posse foret actus et nexus aequaliter. Quantum posset tantum in posse esset actu. Et talis esset utriusque nexus. Ita de esse et nexu. Sed hic motus non intelligeretur. Nam cum esset id quod esse potest motus, utique neque maior neque minor esse posset et ita foret maximus pariter et minimus, velocissimus pariter et tardissimus seu quietissimus. Et quia foret motus cui quies non opponitur, ideo sublata oppositione nomen motus sibi non competeret, immo non plus foret motus quam non-motus, licet foret exemplar, forma, mensura et veritas omnis motus.

Motus autem qui intelligitur, cui quies opponitur, ille intelligitur, quia terminatur [53] quiete ei opposita, et concipitur per finitum conceptum. Quando igitur intelligitur hunc conceptum de motu non esse conceptum motus qui id est quod esse potest, licet qualis ille sit intelligi nequeat, dimisso motu qui sciri potest convertit se mens ad videndum motum qui sciri nequit et non quaerit ipsum nec per nomen nec conceptum nec scientiam, immo per omnium quae de motu sciuntur ignorantiam. Scit enim se nequaquam illum motum videre, quamdiu aliquid horum manet. Tunc ad non-esse motus pertingens propius ad quaesitum ascendit, id enim quod se tunc supra esse et non-esse ipsius motus offert taliter quod quid sit penitus ignorat, quia est supra omne nomen. Ibi ignorantia est perfecta scientia, ubi non-esse est essendi necessitas, ubi ineffabile est nomen omnium nominabilium. Haec sic ex tuis dictis — nescio si bene — collegi.

CARDINALIS: Abunde animum applicasti.

IOHANNES: Quantum tradi potest doctrina ignorantiae illius quae ad ineffabile pergit, videtur dictum. Sed adiciam aliquod mei conceptus speculum. Nam licet aenigmata [54] multa nos ducant, sine quibus ad incognitum deum non habemus accedendi modum — oportet enim ad aliquod cognitum respicere in cognitum quaerentem —, tamen in minimis principia maxime relucent. Capió igitur abbreviatum verbum concisum valde puta IN. Dico: Si volo intrare divinas contemplationes, per ipsum IN, cum nihil possit intrari nisi per ipsum IN, intrare conabor. Primo ad figuram eius adverto quomodo est ex tribus aequalibus lineis quasi unitrinum et quomodo I et N per spiritum connexionis nectuntur. In ipso enim IN est primo I, deinde N et utriusque nexus, ut sit una simplex dictio IN I et N et utriusque nexu consistens. Nihil simplicius I. Nulla littera figurari potest sine illa simplici linea, ut sit principium omnium. N primo omnium ex simplicissimo I in se ducto generatur. Nec N littera est bis I littera, sed ex I semel in se ducta, ut sit una littera. In N enim est I explicatum. Unde si I additur ad N, non plus vocis habetur. Iam enim erat in N eius virtus. N enim non consonat ipsi E quasi N sit EN, sed ipsi I ut sit IN, ut sciunt illi, qui Graecarum litterarum peritiam habent. Nexus igitur utriusque naturalissimus est. Figura igitur unitrini principii conveniens ipsius IN videtur. Deinde adverto quomodo est primo I, scilicet principium. Ex quo N, ubi se I primo manifestat. N enim est notitia, nomen seu relatio potentiae ipsius I principii.

Deinde considero quomodo per IN intratur in deum et omnia. Nam omnia quae [55] nominari possunt nihil nisi IN in se continent. Si enim IN non esset, nihil in se omnia

continent et vacua penitus forent. Dum enim intueor in substantiam, video ipsum IN substantiatum, si in caelum caelestiatum, si in locum locatum, si in quantum quantificatum, si in quale qualificatum, et ita de omnibus quae dici possunt. Quare in termino est terminatum, in fine finitum, in altero alteratum. Si vero video ipsum IN ante omne nomen, utique nec terminatum nec finitum nec aliquod esse video omnium quae nominari possunt. Quaecumque vero video in IN, video ineffabilitatem intrasse. Nam si video finem aut terminum in IN, non possum amplius ipsum nominare aut finem aut terminum. Transivit enim in IN, quod nec est finis nec terminus. Unde secundum hoc videtur multasse nomen in oppositum, ut nominetur terminus in IN in terminus seu non-terminus. Et quia IN, quod omnia implet et sine quo omnia sunt vacua, inest et immanet, integrat et informat, ideo est perfectio omnis rei, omnis termini et omnis finis et omnium. Patet IN plus esse quam finis aut terminus, ut finis in IN non desinat esse finis, sed sit valde finis et finis in fine seu finis finium, ut non vocetur finis, quia non finitur omni fine, sed excedit. Sic enim omnia quando in absoluto videntur fiunt ineffabilia. IN igitur in suo simplicissimo significato complicat simul affirmationem et negationem, quasi I sit ita et N sit non, quae in IN conectantur. IN enim dum adicitur aliis dictionibus, aut est affirmatio aut negatio, in se vero utriusque complicatio.

[56] IN igitur videtur conveniens speculum relucentiae divinae theologiae, quoniam “in omnibus est omnia, in nihilo nihil” et omnia in ipso ipsum. De hoc IN in se ineffabili quis quae dici possent explicaret nisi ille cuius loqui est perfectum cum sit possesset? Solum enim verbum quod est elocutio omnium dicibilium hoc potest.

CARDINALIS: Subtiliter considerasti, pater abba, et satis est fecundum aenigma tuum, quoniam in spiritum ducit. Nam quae in deo sunt nemo scit nisi spiritus dei sicut quae in homine spiritus hominis. Ipsum igitur IN est aenigma spiritus omnia scrutantis. Sed qui per ipsum IN maiestatem dei intrare nititur, ut perscrutator opprimitur a gloria. Non enim IN ipsum quod notatur et intelligitur est lumen illuminans incomprehensibilitatis ipsius deitatis in se ipsa absolutae ostensionem, sed IN et omnia nomina, quae infinitatem deo attribuunt, eius incomprehensibilitatem nituntur ostendere per supereminentiam.

[57] BERNARDUS: Quoniam abbas per verbum breve et concisum se intrasse in profunda ostendit, ne ego nil dicendo videar in vacuum tot alta audisse, dicam quoddam aenigma non reiciendum in ipso possesset: Video E simplicem vocalem unitrinam. Nam est vocalis ipsius posseE, ipsius Esse et nExus utriusque. Vocalitas eius utique simplicissima est trina. Et ut refertur ad posse non refertur ad esse et ut refertur ad Esse non refertur ad posse et ita ut refertur ad nExum utriusque non refertur nec ad posse nec ad esse sed nExum. Has igitur relationes in ipso E inconfusas et quamlibet per se veram et perfectam video non esse tres vocales seu vocalitates sed unam simplicissimam et indivisibilem vocalitatem. Cum igitur haec sic mente contemplor, magnum mihi praebet haec aenigmatica visio fidei orthodoxae argumentum, ut deum unitrinum simplicissimum credam principium esse in mundo aliquali similitudine licet remotissima ut vocalitas ipsius E in possesset, a quo mundus habet quod potest esse et quod est et conexionem utriusque. Sicut enim probatur vocalitatem E dare omnia ipsi possesset, quoniam E sublato penitus desinit esse dictio significativa, sic deo sublato mundus penitus desine-

ret. Nec opus video ut de hac aenigmatis assimilativa proprietate plura dicam, cum vos ipsi melius me applicare possitis.

CARDINALIS: Laudo aenigma tuum, Bernarde, utique aptum proposito. Sed aenigmatum nullus est finis, cum nullum sit adeo propinquum quin semper possit esse propinquius. Solus dei filius est “figura substantiae” patris, quia est quicquid esse potest. Forma dei patris non potest esse aut verior aut perfectior, cum sit possesset. [58]

BERNARDUS: Si adhuc de aenigmatibus dicenda tibi aliqua post multa et varia in opusculis et sermonibus tuis tacta occurrunt, adicias. Nam intellectum abunde ad theologiam manuducunt.

CARDINALIS: Placet. Quoniam plurimum difficile est videre quo modo unum omnia quod essentialiter in omnibus, ad hoc quaerantur clariora aenigmata. Cuius tamen in libello *Iconae* satis conveniens ponitur aenigma. Sicut enim deus omnia et singula simul videt, cuius videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est. Homo enim simul et semel in aures omnium et singulorum ipsum audientium verbum immittit. Sic deus, cuius loqui est creare, simul omnia et singula creat. Et cum verbum dei sit deus, ideo deus in omnibus et singulis est creaturis. De quo in dicto *Iconae* libello latius.

Sed quomodo deus in se absolute consideratus sit actus omnis posse seu forma simplicissima simul et infinitissima, non video aenigma intellectuale propinquius quam si pono lineam infinitam. Declaravi enim in libello *Doctae ignorantiae* illam si dabilis esset actum esse omnis posse lineae, scilicet terminum omnium per lineam terminabilium et adaequatissimum omnium figurarum lineabilium exemplar. Sic necesse est se habere absolutam entitatem seu formam. Absoluta enim est interminata et infinita. Quare est cuiuslibet terminatae et finitae adaequatissimum exemplar, cum nulli sit aut maior aut minor. Deum autem esse absolutum necesse est, cum praecedat omne non-esse et per consequens omnem alteritatem et contractionem. Ideo nulli alter vel diversus, licet nihil ad eius aequalitatem accedere possit, cum omnia alia sint altera et finita. Unde cum deo nihil sit impossibile, oportet per ea quae in hoc mundo sunt impossibilia nos ad ipsum respicere, apud quem impossibilitas est necessitas. Sicut infinitas in hoc mundo actu est impossibilis, sic magnitudo cuius non est finis est necessitas illa, quae non-ens seu nihil ut sit necessitat. [59]

Adhuc mathematice aenigmatizando considera, quomodo summa aequalitas quantitatum ipsas ab omni pluralitate absolvit. Puta si concipis circuli a centro ad circumferentiam lineas ut describitur in pavimento, videntur esse aequales, sed non sunt propter pavimenti fluxibilitatem et materiam, ita quod nulla est alteri praecise similis, ut in *Docta ignorantia* ostenditur. Sed dum intellectualiter circulus in se consideratur, lineae multae in pavimento non possunt ibi esse aliae et aliae, quia causa alteritatis cessat scilicet materia. Sic nec sunt plures. Sicut igitur de Eneis dictum est, ita de omni quanto scilicet superficie et corpore. Quando igitur video in pavimento unam superficiem terminari figura circulari, et aequalem superficiem figura triangulari terminari et aequalem figura hexagonali et ita de omnibus signabilibus figuris et post haec considero plures videri superficies illas aequales ob subiectum aliud et aliud, in quo aliter et aliter describuntur, abstraho igitur mentaliter a subiecto et video quomodo prius una et eadem superficies fuit mihi alia et alia visa, quia vidi in alio et alio loco et subiecto. Et deinde adverto quod [60]

una et eadem superficies est circulus, est trigonus, est hexagonus et omnis figura, qua superficies figurari et terminari potest.

[61] Per hoc aenigma entitatem ab hoc et illo absolutam video actu esse omnium et singularum entium essendi formam quomodocumque formabilem, non quidem similitudinariae et mathematicae, sed verissime et forma[bi]liter, quod et vitaliter dici potest. Et hoc aenigma mihi placet. Nam eandem superficiem posse esse circularem et rectilinealem et polygoniam et eius praxim nuper ostendi. Esto igitur quod possibile esse ponatur actu esse, uti in theologicis fatendum est, utique tunc aenigma clarius dirigit. Quare secundum mathematicae perfectam comprehensionem ad theologiam aenigma propinquius fieri posse arbitror. Et haec de hoc nunc sic dicta sint.

[62] IOHANNES: Timeo ne importunus videar et taediosus, alioquin adhuc informari peterem.

CARDINALIS: Petite ambo. Nam hae colloctiones nequaquam me fatigant, sed apprime delectant. Ideo si quid restat, cum alio forte tempore minus otii detur mihi, nequaquam nunc indulgete.

IOHANNES: Inter innumera quae audire vellem est unum praecipue quomodo hanc omnipotentem formam negative melius attingimus, quae dicitur super omne esse et non-esse videri.

CARDINALIS: Oportet, abba, praesupponere quae alias a me audisti: tres esse speculativas inquisitiones. Infima est physica, quae circa naturam versatur et considerat formas inabstractas, quae subsunt motui. Nam forma in materia est natura et ideo inabstracta est atque in alio, ideo aliter. Secundum igitur instabilitatem materiae continue movetur seu alteratur. Et hanc inquirat anima sensibus et ratione.

[63] Alia est speculatio circa formam penitus absolutam et stabilem, quae est divina et est ab omni alteritate abstracta, ideo aeterna sine omni motu et variatione. Et hanc formam quaerit anima per se sine phantasmate supra omnem intelligentiam et disciplinam per supremam sui ipsius acutiem et simplicitatem, quae intellectualitas a quibusdam dicitur. Estque media speculatio circa inabstractas formas tamen stabiles, quae mathematica dicitur. Considerat enim circulum, qui non est a subiecto seu omni materia intelligibili abstractus sed bene a materia corporali et instabili. Non enim considerat circulum ut in pavimento corruptibili sed ut in sua ratione seu diffinitione. Et vocatur speculatio illa mathesis seu disciplina. Traditur enim via disciplinae. Et titur anima in huius inquisitione intellectu cum imaginatione. De his alias.

[64] Nunc autem de absoluta forma theologizantes dicimus, quoniam ipsa primarie dat esse. Omnis enim forma adveniens materiae dat ei esse et nomen. Ut cum figura Platonis advenit aeri, dat aeri esse et nomen statuae. Sed quia omnes formae inabstractae, quae sine materia non subsistunt nisi notionaliter, proprie non dant esse, sed ex ipsarum cum materia conexione surgit esse, ideo necesse est quod sit forma penitus abstracta per se subsistens sine cuiuscumque indigentia, quae det materiae possibilitatem essendi et formae ei adveniendi actualitatem et utriusque conexioni rei existentiam. Formae igitur quanto magis indigent subiecto seu materia ut subsistant actu, utique debiliores et materialiores sunt et magis naturam subiecti imitantur et ideo minus perfectae. Quanto vero

minus indigent subiecto, formaliores, stabiliores et perfectiores existunt. Oportet igitur quod forma quae penitus nullo alio indiget quoniam infinitae perfectionis in se omnium formarum formabilium complicitet perfectiones, quoniam est actu ipse essendi thesaurus a quo emanant omnia quae sunt, quemadmodum ipsa ab aeterno in thesauro sapientiae concepta vel reposita sunt.

Refert Moyses deum dixisse: Ego sum entitas, quod reperitur in libris nostris translatum — ut praedictum est —: “Ego sum qui sum.” Esse igitur quod entitas nominat nobis formarum formam. Nulli dabili formae convenit esse quod entitas nisi illi penitus abstractae et adeo perfectae quod ab omni indigentia sit libera. Potest igitur omnis forma esse perfectior quae non est absoluta entitas. Esse autem quod entitas est perfectio omnis esse et ideo omnium formarum complicatio. Unde nisi ipsa entitas daret omnibus formis esse formativum, nequaquam haberent. In omnibus igitur est divina essentia quae entitas absoluta dans omnibus esse tale quale habent. Cum autem omnia bonum appetant et nihil appetibilibus ipso esse, quod de suo thesauro utique optimo emanare facit entitas absoluta, ideo deum quem entitatem nominamus solum bonum dicimus, quia ab ipso optimum donum nobis gratissimum, nostrum scilicet proprium esse, recipimus. [65]

Quaerimus autem fontem nostri esse videre per omnes nobis possibiles modos et reperimus per negativam nos verius iter carpere, cum sit incomprehensibilis quem quaerimus et infinitus. Ut igitur tibi nunc dicam quae a me exigis, de negativa recipiamus negativam scilicet non-esse, quae omnium negationum prima videtur. Nonne negativa illa praesupponit et negat? [66]

IOHANNES: Utique praesupponit esse et negat esse.

CARDINALIS: Id igitur esse quod praesupponit ante negationem est.

IOHANNES: Utique sic est necesse secundum nostrum intelligendi modum.

CARDINALIS: Esse igitur quod negatio praesupponit utique aeternum est. Est enim ante non-esse, et esse id quod negat post non-esse est initiatum.

IOHANNES: Necesse videtur.

CARDINALIS: Negatio igitur quae cadit super esse negat esse illud sic nominatum esse praesuppositum, quod non est aliud dicere nisi quod esse post non-esse nequaquam est esse aeternum et ineffabile. [67]

IOHANNES: Negare ista nequeo.

CARDINALIS: Sic verius video deum quam mundum. Nam non video mundum nisi cum non-esse et negative, ac si dicerem: Mundum video non esse deum. Deum autem video ante non-esse; ideo nullum esse de ipso negatur. Esse igitur ipsius est omne esse omnium quae sunt aut esse quoquomodo possunt. Hoc nulla alia via absque phantasmate simplicius et verius videri potest. Per negativam enim praesuppositum ipsum, quod non-esse antecedit, entitatem omnis esse in aeternitate simplici intuitu vides, a quo omne quod non-esse sequitur negas.

IOHANNES: Intelligo ipsum praesuppositum esse in negatione necessario antecedere non-esse, alias utique nihil esset. Quis enim non-esse in esse produxisset? Non ipsum non-esse, quando non praesupponeret esse a quo produceretur. Si igitur aliquid esse affirmamus, necesse est id quod dicis esse verissimum.

- [68] CARDINALIS: Bene infers, abba. Tu autem vides aliqua esse, caelum scilicet et terram et mare et cetera. Vides autem unum non esse aliud, et ita illa vides post non-esse. Vides igitur illa de aeterno esse post non-esse hoc esse quod sunt. Cum enim praecedat ipsa aeternitas non-esse, quod se in esse producere nequit, necesse est omnia per aeternum esse de non-esse seu non exstantibus produci. Aeternum igitur esse est necessitas essendi omnibus.
- IOHANNES: Pater, dicito clarius si potes quomodo omnia in aeterno esse videre queam.
- CARDINALIS: Si sol in eo quod est foret etiam eo ipso omnia quae non est, tunc utique foret ante non-esse et ita sol et omnia, quia nihil de ipso negari posset.
- IOHANNES: Admitto. Sed me conturbat conceptus solis, qui est terminatus.
- CARDINALIS: Iuves te igitur et respice in ipsum esse solis et deinde tolle li “solis” et omnem inabstractionem, removendo sic negativam: tunc de eo vides nihil negari. Quando enim vides quod esse solis non est esse lunae, hoc evenit quia vides esse inabstractum et sic contractum et limitatum quod ideo solare dicitur. Si igitur aufers terminum et videas esse interminum seu eterminum sive aeternum, utique tunc vides ipsum ante non-esse.
- [69] IOHANNES: Quodlibet igitur esse sic video in deo aeterno deum et omnia esse.
- CARDINALIS: Ita est. Nam cum deus aeternus omnia de non esse producat, nisi ipse actu esset omnium et singulorum esse, quomodo de non-esse produceret?
- IOHANNES: Haec igitur vera sunt quae sancti asserunt. Aiunt enim deum esse quantum sine quantitate, qualem sine qualitate et ita de omnibus.
- CARDINALIS: Sic dicunt. Sed dicito tu quomodo illud intelligas.
- IOHANNES: Intelligo ipsum omnium quae videmus veritatem absolutam. Ideo oportet de contracto contractionem negare, ut absolutum pertingamus. In visibili namque quantitate attendo quomodo est vera quantitas. Veritatem igitur eius, per quam vera est, in absoluto inspicere attempto et video ipsam esse quantitatem sine tali quantitate quam vidi post non-esse sic et sic terminatam et limitatam, quae per hoc nomen “quantitas” designatur.
- [70] Oportet igitur me citra non-esse relinquere omnia ea, per quae quantitas est potius quantitas quam omnia. Et ita nomen, diffinitionem, figuram et omnia, quae omni sensu, imaginatione et intellectu de quantitate apprehenduntur, abicio, ut sic perveniam ad non-esse huius quantitatis. Deinde respicio in aeternam eius quod prius videram causam et rationem. Quae etsi sit ineffabilis ante omne nomen, tamen ipsam aeternitatem quantitatem sine quantitate nomino, quia ratio et veritas nominabilis quantitatis. Ratio autem quanti non est quanta, sic nec veritas seu aeternitas, sicut nec ratio temporis est temporalis sed aeterna.
- [71] CARDINALIS: Gaudeo haec a te audisse. Nec haec quae dixisti cuiquam mira videbuntur, qui experitur in se quomodo calor in regione sensibilibus est sine calore in regione virtutum cognoscivarum magis abstractarum. Calor cum calore est in sensu ubi calor sentitur, sed in imaginatione sive intellectu sine calore attingitur. Ita de omnibus quae sensu attinguntur pariformiter dicendum. Odor enim sine odore et dulce sine dulcedine et sonus sine sono et ita de singulis. Sicut igitur quae sensibilibus sunt in sensu insensibilibus sunt in intellectu, quia in eo non sunt sensibilibus sed intellectualiter et intellectus, sic omnia quae sunt mundialiter in mundo sunt immundialiter in deo, quia ibi sunt divi-

ne et deus. Ita temporalia intemporaliter quia aeternae et corruptibilia incorruptibiliter, materialia immaterialiter et plura impluraliter et numerata innumerabiliter, composita incomposite, et ita de omnibus. Quod totum non est aliud nisi quod omnia sunt in suo proprio et adaequatissimo aeterno esse sine omni substantiali aut accidentali differentia discretissime ipsa simplicissima aeternitas. [72]

BERNARDUS: Audivi utique alta lucide resolvi. Ex quibus elicio mundum post non-esse initiatum ideo Graece dici pulchrum cosmon, quia est ab ineffabili aeterna pulchritudine, quae est ante non-esse. Et nomen id negat ipsum esse ipsam pulchritudinem ineffabilem. Affirmat tamen esse illius imaginem, cuius ineffabilis est veritas. Quid igitur est mundus nisi invisibilis dei apparitio? Quid deus nisi visibilium invisibilitas, uti apostolus in verbo in principio nostrae collocationis praemisso innuit? Mundus igitur revelat suum creatorem, ut cognoscatur, immo incognoscibilis deus se mundo in speculo et aenigmate cognoscibiliter ostendit, ut bene dicebat apostolus apud deum non esse est et non sed est tantum. Vivorum regio, quae est in aeternitate ante non-esse, aliquantulum mihi incipit ex dictis quia est apparere atque quale sit istud magnum chaos, de quo Christus loquitur quod est inter incolas immortalitatis aeternae et eos qui inhabitant infernum, ac quod Christus magister noster ignorantiam tollens et viam ad immortalitatis aeternitatem nos docens omnia supplebit, quae nos aeternae illius immortalitatis incapaces reddunt. [73]

Nunc satis erit tanta dixisse, quae si placet epilogando concludas.

CARDINALIS: Forte sic tempus fieri postulat. Movistis ex Pauli summi theologi sententia quomodo ex creatura mundi intellecta conspiciuntur invisibilia dei. Diximus mente illa creatoris sempiternam virtutem et invisibilem divinitatem conspici, quae mundum creaturam intelligit. Non est enim possibile creaturam intelligi emanasse a creatore, nisi videatur in invisibili virtute seu potestate eius ipsam aeternaliter fuisse. Oportet omnia creabilia actu in eius potestate esse, ut ipse sit formarum omnium perfectissima forma. Oportet ipsum omnia esse quae esse possunt, ut sit verissima formalis seu exemplaris causa. Oportet ipsum in se habere omnium formabilium conceptum et rationem. Oportet ipsum esse supra omnem oppositionem. Nam in ipso non potest esse alteritas, cum sit ante non-esse. Si enim post non-esse esset, non esset creator sed creatura de non-esse producta. In ipso igitur non-esse est omne quod esse potest. Ideo de nullo alio creat, sed ex se, cum sit omne quod esse potest. [74]

Et quando ipsum conati sumus super esse et non-esse videre, non potuimus intelligere quomodo foret visibilis qui est super omne simplex et compositum, super omne singulare et plurale, super omnem terminum et infinitatem, totaliter undique et nullibi, omniformis pariter et nulliformis et penitus ineffabilis, in omnibus omnia, in nullo nihil et omnia et nihil in ipso ipse, integre, indivise in quolibet quantumcumque parvo et simul in nullo omnium. Qui se in omni creatura ostendit unitrinum exemplar verissimum et adaequatissimum, omnem sensibilem, imaginabilem et intellectualem phantasmatis inhaerentem in infinitum excedentem cognitionem, cum his cognitionibus nihil incorporeum et spirituale attingatur, sed altissimo et ab omnibus phantasmatis absoluto intellectu omnibus transcens ut nihil omnium quae sunt reperitur inintelli-

gibilis ignoranter seu inintelligibiliter in umbra seu tenebra sive incognite. Ubi videtur in caligine et nescitur, quae substantia aut quae res aut quid entium sit, uti res, in quo coincidunt opposita, scilicet motus et quies simul, non ut duo, sed supra dualitatem et alteritatem. Haec visio in tenebra est, ubi occultatur ipse deus absconditus ab oculis omnium sapientum.

[75] Et nisi sua luce pellat tenebram et se manifestet, manet omnibus ipsum via rationis et intelligentiae quaerentibus penitus incognitus. Sed non deserit quaerentes ipsum summa fide et spe certissima atque fervidissimo quantum fieri potest desiderio, scilicet via illa quam nos docuit magister unicus Christus dei filius, viva via, solus ostensor patris sui, creatoris nostri omnipotentis. Quaecumque igitur per nos dicta sunt non ad aliud tendunt quam ut intelligamus ipsum omnem intellectum excedere. Cuius facialis visio quae sola felicitat nobis fidelibus per veritatem ipsam dei filium promittitur, si viam nobis verbo et facto patefactam ipsum sequendo tenuerimus. Quod nobis ipse dominus noster Iesus Christus concedat semper benedictus. Amen.

Laus deo. Finis dialogi aut verius stellae habiti a sapientissimo et reverendissimo patre domino Nicolao de Cusa, sanctae Romanae ecclesiae presbytero, cardinale tituli sancti Petri ad vincula cum duobus familiaribus suis, domino Bernardo cancellario archiepiscopi Salburgensis et Iohanne Andrea Vigevio, abbate monasterii sanctae Iustinae de Sezadio.

<О ТРАКТАТЕ «О БЫТИИ-ВОЗМОЖНОСТИ»>

1. Прежде чем говорить о содержании трактата «De possess», необходимо отдать себе полный отчет в значении самого этого термина «possesst». Joh. Uebinger правильно говорит, что здесь «мысль Кузанского ясна, но не выражение» (Die Gotteslehre d<es> Nic<olaus> Cus<anus>. Münt<er> und Paderb<orn>. 1888, <S.> 105). Действительно, вопрос об этом термине еще до сих пор нельзя считать в науке решенным. Исходным пунктом служит здесь следующий текст (р.<252>*[1]*):

Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato, quantum hoc complexum posse est, scilicet quod *ipsum posse sit*. Et quia, quod est, actu est, ideo posse esse est tantum, quantum posse esse *actu*. Puta vocetur *possesst*. У нас это переведено так:

«Действительно, пусть какое-нибудь выражение обозначает простейшим термином (насколько эта возможность сложна) то, чем представляется сама возможность. И так как то, что существует, существует в смысле акта, то поэтому возможность бытия существует постольку, поскольку она существует в смысле акта. Тут может быть употреблено название “бытие-возможность” (possesst)*[2]*.

Ясно, стало быть, что тут Николай Кузанский имеет в виду. Он берет 1) *возможность* (posse), 2) которая есть возможность не чего иного, как именно *бытия* (posse esse), и 3) эта возможность бытия существует у него *действительно*, осуществлено, или, как он часто говорит, *actu*, «в смысле акта», актуально. Если, кроме того, принять во внимание все рассуждение в трактате вообще, то понятие «possesst» становится совершенно ясным. «Possesst» есть такая идеальная возможность бытия, которая сама дана как вполне законченное в себе бытие, вполне самостоятельное, предельно завершенное, или, как говорили тогда, актуальное бытие. Но это ясное *понятие* (ясное, конечно, имманентно философии Николая Кузанского), к сожалению, отнюдь не означает еще ясности *термина*.

J. Uebinger (о<р>. с<ит>. 104 сл.) приводит ряд мнений по вопросу о термине possesst. Так, J. B. Lewicki, De cardinalis Nicolai Cusani pantheismo <Münster, 1873>, 41<, > употребляет следующую пунктуацию в вышеприведенном тексте: «Et quia, quod est actu, est, ideo “posse esse” est tantum, quantum “posse esse” actu». Это дает такое понимание: «И так как то, что существует в смысле акта, существует, то поэтому “возможность бытия” существует постольку, поскольку она существует в смысле

[1] Пропущенный номер страницы восстановлен по изданию 1565 г. — Е. Т.-Г.].

[2] В рукописи этот перевод пропущен. — Е. Т.-Г.].

акта». Тут, очевидно, ударение ставится не на актуальности бытия, но на актуальности самой возможности бытия. Пожалуй, эта интерпретация ближе всего к учению Николая Кузанского, но она опять-таки не выясняет самого термина. Ведь тут стоит *possest*, т. е. *posse est*, а не просто *posse esse*. Почему *est*, а не *esse* и в каком отношении стоит *est* к *posse*, этого пунктуация Lewicki не разъясняет.

Не лучше и объяснение <M.> Storz'a, D<ie> Speculative Gotteslehre d<es> N<icolaus> v<on> Cusa <: zweiter Artikel>(Tüb<ingen> Theol<ogische> Quartalschrift. 1873, <Hf. II. S.> 281), подчеркивающего в термине момент «potentia», или <, > как он переводит, «мощи» (Macht). Независимо от правильности такого объяснения в смысле понятия, оно ничего не дает в смысле самого термина. Некоторые, вроде Штекля и Шарпфа, просто переводят «Können und Sein». Немного сложнее <R. F. O.> Falkenberg, Grundzüge d<er> Philos<ophie> d<es> N<icolaus> C<usanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen. Breslau, 1880. S.> 10: «<die> Wirklichkeit aller Möglichkeit». Нашелся, однако, и такой излагатель, который не постеснялся ввести варваризм, лишь бы только передать самый термин. Это <J.E.> Erdmann, Grundr<iss> d<er> Gesch<ichte> d<er> Philos<ophie. Berlin, 1866. Bd>. I <Philosophie des Altertums und des Mittelalters. S. 460*^[3]>, который переводит *possest* по-немецки как «Kann-Ist».

Joh. Uebinger в указанном месте своего труда дает целое рассуждение по поводу термина «*possest*», подчеркивая в нем, вслед за Николаем Кузанским, три момента: «das absolute Können», «die absolute Wirklichkeit» и «deren Verbindung». Первый момент выражен в *posse*, второй момент выражен в *esse*, третий же дан путем формального объединения *posse* и *esse*. И переводит J. Uebinger наш термин как «Können in Wirklichkeit», или «das wirkliche Können». Это толкование несомненно только относительно первого пункта. Что*^[4]* касается второго момента, то едва ли *esse* есть обязательно «действительность». Ведь приведенный основной текст*^[5]* как раз разделяет понятия *esse* и *actus*; и хотя фактически всякое *esse* есть *actu esse*, но это то и значит, что по смыслу здесь перед нами два совершенно разных понятия. Кроме того <, > и связь обеих сторон была бы выражена, пожалуй, слишком слабо, если подчеркивать только формальную объединенность двух слов в одном.

Я думаю, невозможно точно угадать ту грамматическую связь обоих глаголов, какую Николай Кузанский имел в виду, употребляя свой термин. Но мне кажется, что существенную роль тут должна играть форма «*est*». Кто читал Николая Кузанского, тот знает, насколько часто он употребляет выражения *posse*, *esse* и *posse esse*. Если он тут сказал *posse est*, то, очевидно, это произошло никоим образом не случайно. А это значит, что надо искать грамматической связи между *posse* и *est* и на ней базироваться. Эта связь может быть, кажется, тройкой.

[³ Ошибочно указано: 454. — Е. Т.-Г.]

[⁴ В машинописи: что же. — Е. Т.-Г.]

[⁵ В рукописи: текст гласит. — Е. Т.-Г.]

Во-первых, по аналогии с *posse esse*, можно понять *est* как дополнение в винительном падеже при глаголе *posse* или, если *posse* понимать как существительное, — то как определение в родительном падеже. Тогда получился бы такой смысл: возможность того, что нечто есть, возможность самого «есть»; когда вещь актуально *есть*, существует, то — возможность этого «есть», этого положительного утверждения, полагания. Важным (и, кажется, единственным) аргументом для этого толкования является аналогия с *posse esse*. Это *esse* стоит здесь как раз в таком же отношении к *posse*, как и *est* к *posse*. Едва ли, однако, Николай Кузанский имел в виду такое понимание. *Est* от *esse* в этом смысле почти неотличимо. Его *possest* было бы при таком понимании просто обычной «возможностью бытия» и больше ничего.

Кажется, имеет бóльший смысл другая связь терминов. Именно, не есть ли *est* сказуемое при подлежащем *esse*? Другими словами, не значит ли *possest*, что тут имеется в виду возможность, которая именно *есть*, которая существует сама по себе, как таковая? Кажется, такое предположение более вероятно. Оно отчасти сходится с гипотезой Lewicki, но только полным объяснением его было бы, если *possest* содержало бы в себе *posse esse est*, чего, однако, нет возможности видеть в *posset*, состоящем, очевидно, только из *posse* и *est*. Из историков философии, кажется, только <R.> Zimmermann, D<er> Kardinal Nic<olaus> Cus<anus> als Vorläufer Leibnizens (Sitzungsberichte d<er> Kaiserlichen> Akad<emie> d<er> Wissensch<aften in Wien >. Philos<ophisch>-hist<orischen> Kl<asse>. <1852. Bd.> VIII <. S.> 311) решился прямо перевести «Können, welches ist». И это, по-моему, нехудое понимание, так как оно использует и глагольную форму *est* и выдвигает на первый план самостоятельное существование возможности, что как раз для Николая Кузанского является центральным.

Разумеется, и это предположение не решает вопроса в абсолютном смысле. Тут есть две трудности. Во-первых, термин «*possest*» в таком смысле говорит не о *posse esse est*, но только о *posse est*. А во-вторых, если уже соединение *posse esse* звучит вполне уродливо (хотя к этой уродливости и привыкаешь довольно быстро, когда начинаешь вчитываться), то объединение *posse* и *est*, т. е. целого предложения, в одно существительное совершенно невообразимо по-латыни. Это объединение надо понимать по-гречески, мысля при этом член среднего рода. Впрочем, всякие варваризмы и словесные ухищрения для Николая Кузанского — не редкость.

Кажется, более всего подходит третье понимание связи *posse* и *est*, это — объединение обоих слов в одно индивидуальное слово, как бы взаимное их проникновение, наподобие таких выражений, как «конек-горбунок», «душа-девица», «Иван-царевич» и т. д. Здесь, таким образом, нет ни отношения глагола к имени, ни отношения глагола к глаголу, но — исключительно отождествление обоих слов в одном общем, уже неделимом слове. При таком понимании наилучше удовлетворяются условия, выставленные у Николая Кузанского в основном тексте. А именно, дано *posse* и дана некоторая форма от глагола *esse*, так что удовлетворено и требование «возможности» и требование «бытия». Но в приведенном тексте Николай

Кузанский говорит, что всякое бытие есть *актуальное* бытие и что, следовательно, актуальность должна быть выражена и в *posse esse*. Но как же лучше можно было бы выразить эту актуальность, спрошу я, если не при помощи приведения общего и неопределенного действия *esse* к определенному акту полагания, когда прямо утверждается: *est*? Это *est*, по-моему, и есть актуальное *esse*, т. е. *esse actu*, чего требовал Николай Кузанский. Если это так, то *possest* оказывается вполне достаточно обоснованным и как термин. Оказывается очень хорошим обстоятельством, что понятие возможности выражено здесь неопределенным наклонением, а понятие бытия — изъяснительным. Ведь «возможность», по Николаю Кузанскому, это — бесконечная мощь, возникающая из того, что в недрах самого бытия, оказывается, присутствует и всякое небытие. Поэтому она сама по себе всегда в некотором смысле неопределенная и беспредельная мощь. Что же касается «бытия», которое, по Николаю Кузанскому, всегда существует *actu*, то оно, наоборот, обладает резкой определенностью и положенностью, что и зафиксировано в индикативной форме *est*. Обе стихии — неопределенно-бесконечной мощи и определенного, четкого раздельного и твердо зафиксированного бытия — одна другую определяют и обе вместе сливаются в одно, абсолютно нераздельное, индивидуальное бытие, в *possest*, где мощь, энергия дана как единый акт, а акт дан как предельно сконденсированная энергия.

По-русски мы передаем, прежде всего, «возможность», так как и по Николаю Кузанскому и по всем его толкователям, она является в *possest* центральным моментом. Затем, чтобы выразить не просто «возможность», но именно «самостоятельно существующую возможность», мы поясняем: «*бытие-возможность*». Это, следовательно, нужно понимать так, что здесь имеется в виду возможность, которая есть бытие, которая самостоятельно существует.

Пожалуй, это толкование является наилучшим. Получается и достаточное различие с простым *posse esse*, которое точно передается по-русски как «возможность бытия». *«Бытие-возможность» отличается от «возможности бытия»*^[6] яснейше выраженным признаком именно бытийственной самостоятельности, чего как раз и требует учение Николая Кузанского.

Теперь обратимся к пересмотру содержания трактата «О бытии-возможности».

2. Трактат «О бытии-возможности» необходимо расчленим, чтобы ясно отдавать себе отчет в ходе его мыслей. Кроме вступления (гл. I) и кроме резюме (между прочим, очень четкого, гл. IX)<, > мы имеем еще, по крайней мере<, > семь разных отделов. Из них II гл<ава> является основоположной. Она содержит в себе *общий очерк учения о бытии-возможности* как об абсолютной возможности. Эта общая концепция развивается в трех главах в разных направлениях. Прежде всего, выдвигается понятие простоты (гл. IV), потом — вытекающее отсюда и выражающее его понятие *триединства* (гл. VI) и, наконец, учение о *совпадении противо-*

[⁶Этот фрагмент в машинописи пропущен. — Е. Т.-Г.].

положностей (гл. VIII) в отношении бытия-возможности. Это — один ряд идей. Другой ряд идей представлен многочисленными *символическими иллюстрациями* бытия-возможности. Сюда относится и III гл<ава> с ее *математической символикой* и VII гл<ава> с ее *буквенной символикой*. Все эти идеи весьма насыщены глубоким философским содержанием, несмотря на интенсивные теологические устремления автора. И, может быть, только гл<ава> V, которую мы назвали ниже «Вероучение», не ставит философских проблем непосредственно (хотя и существенно предполагает их в качестве своего необходимого контекста).

Таким образом, кроме вступления, заключения и богословской гл<авы> V, весь трактат можно разделить на две части: чисто-философскую (гл. II, IV, VI и VIII) и символическую (гл. III и VII). Однако, излагать весь трактат придется подряд, потому что символические интерпретации попадают здесь и там и в философской части.

3. В *первой* части трактата мы находим *общий очерк* учения о «бытии-возможности». Уже самый ход мыслей этой части трактата чрезвычайно интересен для историка философии и может быть предметом весьма разнообразных и чрезвычайно важных интерпретаций.

а) Именно, самое понятие бытия-возможности отнюдь не возникает сразу. Ставится, по видимости, совсем другой вопрос, формулируемый по известному тексту из апостола Павла к Римлянам. *Как видится тварью то невидимое, что есть в Боге?* Вопрос поставлен в богословской форме. Но уже ближайшее рассуждение показывает, что автора занимают почти исключительно философские и притом теоретические, логические проблемы (хотя игнорировать всю богословскую устремленность Николая Кузанского было бы, конечно, нелепо*^[7]). В чем же заключается эта философия?

Прежде всего, Николай Кузанский исходит из текучести и нерасчлененности чувственного опыта. Чтобы проводить какие-нибудь различения в области чувственности, необходима «высшая способность», рассудок или интеллект. Эта способность, или сила<, > уже не задается признаками времени и текучести. Она — вне времени, или, как говорит Николай Кузанский, она — вечная. Но что же такое временное? Если вечное и неподвижное производит различения и оформления во временном, то последнее есть образ, *отображение* вечного. Мы, наблюдая временное и текучее, тем самым восходим к вечному, потому что во временном мы уже видим вещи, которые есть то, что они есть по сути. Наблюдая чувственные вещи, мы восходим к их *основаниям* (rationes). Это-то и имел в виду апостол Павел в указанном тексте.

Такова постановка основного вопроса у Николая Кузанского. Мы видим, что здесь Николай Кузанский совершенно неоригинален. Это — обычная, идущая от Платона антично-средневековая антитеза чувственного и разумного, в которой

[⁷ В машинописи: нелегко. — Е. Т.-Г.].

чувственность по самому своему смыслу предполагает разум, а разум является оформляющим началом, первообразом, почему видение чувственных предметов и ведет с необходимостью к видению предметов разума.

Однако дальше начинается у Николая Кузанского уже и оригинальное.

б) Николай Кузанский хочет уточнить эту антитезу. Что предметы ума мы созерцаем «умственно» (*mentaliter*) и в этом смысле «невидимо»<,> это — так. Но как это можно было бы описать подробнее? Николай Кузанский рассуждает сначала так.

Никто не будет спорить о том, что всякая вещь, раз она существует, во всяком случае *может* существовать. В самом деле, если бы она не могла существовать, то она и не существовала бы. Чистое небытие не есть *что-нибудь* и не есть существующее. Поэтому чистое небытие не может быть и реальной вещью, «тварью».

Итак, берем эту «возможность». Но тут мы сразу сталкиваемся с одним существенным различием. В самом деле, раз существуют белые предметы, то тем самым должна существовать и белизна. Если существуют разные возможности в вещах быть тем, что они есть, то тем самым существует и возможность вообще быть тем, чем реально являешься. Но в таком случае эта общая возможность уже не будет содержать в себе тех случайностей, которые свойственны отдельным возможностям. Всякая вещь то есть, то не есть нечто, чем она может быть. Возможность же, взятая в пределе, всегда реально дает то самое, чем данная вещь может быть. Тут нужно мыслить такое бытие, которое всегда и везде, в самом абсолютном смысле слова, реально есть то, чем оно может быть. На языке Николая Кузанского это значит, что в таком бытии совершенно совпадает «*потенция*» и «*акт*». Потенция тут не предшествует акту, и акт не следует за потенцией; то и другое одинаково вечно, «совечно» одному другому. Потенция, акт и связь между ними — совершенно одно и то же в том бытии, которое по самому своему смыслу есть то, чем оно может быть. Это Николай Кузанский называет *абсолютной актуальностью* (*actualitas absoluta*).

с) Надо, по учению Николая Кузанского, обязательно резко отличать в этом смысле отдельные вещи от самой абсолютной актуальности, которую он называет, конечно, Богом. Дело в том, что никакая тварь, т. е. никакая реальная вещь чувственного мира, никогда не дает совпадения потенции и акта. Всякая вещь отнюдь не есть всегда то, чем она вообще может быть. Только в пределе потенция и акт совпадают. Поэтому сам Бог — выше этого различения, откуда он и является «*простым принципом мира*».

Чтобы осилить эту антитезу конечного и бесконечного, Николай Кузанский привлекает свое старое учение о *компликации* и *экспликациях*, указывая на то, что бесконечная актуальность содержит в себе в свернутом виде то, что реальные вещи содержат в развернутом виде. Одно и то же «всё» в свернутом виде, т. е. в Боге, есть Бог; и в развернутом виде, т. е. в мире, есть мир. К этому присоединяются и другие учения из «Ученого неведения», например, о максимуме и минимуме, о совпадении противоположностей в Боге, о превосхождении интеллектом самого себя при познании первого принципа и прочее.

d) Однако это известно и из «Ученого неведения»<, > и из других сочинений Николая Кузанского. Оригинально же здесь то, что к Богу Николай Кузанский здесь восходит именно от вещей мира, от их реальной возможности, беря эту возможность *в пределе*, как *бесконечную*. Это дает определенный метод при построении наших предельных знаний вообще. Так, например, мы знаем, что существуют прекрасные вещи. Но это возможно только потому, что существует красота вообще. Согласно же методу бесконечной актуальности мы, кроме того, должны теперь утверждать еще и то, что красота вообще, или предельная красота, обязательно есть то, чем она может быть, и, значит, что она является бесконечно-актуальной или абсолютно-актуальной красотой. Таким же точно образом Богу может быть приписываема и всякая другая категория человеческого и тварного мира. Тут везде действует один принцип: всякая вещь может быть тем, что она есть, но может и не быть; Бог же *не может не быть тем*, что Он есть, и в этом Его абсолютная актуальность.

Очень рельефно Николай Кузанский поясняет это учение своей давнишней концепцией о «больше» и «меньше». Всякая вещь может быть и больше и меньше, чем она есть. Когда же мы берем эту возможность в пределе, т. е. со всем тем ее бесконечным осуществлением, которое только может мыслиться, то тотчас же всякое «больше» и всякое «меньше» совершенно отпадает. Нет смысла говорить тут о «больше» или «меньше», так как то, что стало бы здесь больше, всё равно оказалось бы самим собою, поскольку бесконечность уже все*^[8]* в себе вместила, и нет ничего больше нее.

e) В этом смысле необходимо утверждать, что *в абсолютной актуальности уже существует все то, что обычно мыслится существующим в чувственном мире*, существует «в универсальном и абсолютном смысле», гораздо истиннее и чище, чем вне абсолютной актуальности. Последняя поэтому не есть форма *чего-нибудь*, т. е. чего-нибудь отдельного, но форма *всего*. Она есть «форма форм»; и всякая вещь «в более истинном смысле существует в форме форм, чем в себе [самой]».

f) Тут-то и вводит Николай Кузанский свое понятие *бытия-возможности*, которое уже разъяснено нами в начале этого комментария. Возможность, бытие и актуальность слиты здесь в одно нерасчленимое целое. Это — возможность бытия, которая сама есть самостоятельное и в себе осуществленное бытие, тот заряд и сгусток всего мирового бытия, где все мировые возможности быть или не быть сконденсированы в одной нерасчленимой и предельной точке. Николай Кузанский утверждает, что это*^[9]* «бытие-возможность» и есть все, что вне ее вообще ничего не может быть. В самом деле, если вне ее что-нибудь могло бы*^[10]* быть, то это и значило бы, что оно уже было бы моментом в этом универсальном бытии-возможности, потому что бытие-возможность как раз и есть охват всех реальных возмож-

^[8] В машинописи слово пропущено. — Е. Т.-Г.].

^[9] В машинописи: эта. — Е. Т.-Г.].

^[10] В машинописи частица пропущена. — Е. Т.-Г.].

ностей. Всякая тварь поэтому *от вечности*, и притом *с абсолютной необходимостью* всегда существует в этой бытии-возможности. Правда, всё существует тут в нерасчлененном виде, в бесконечно «свернутом» виде. Поэтому и не может никогда никакой интеллект охватить эту бытие-возможность. Не может он этого не в силу фактической или временной случайности, но в силу самой сущности вещей, так как бытие-возможность есть величайшая и бесконечно-сгущенная complicatio; всякий же интеллект по необходимости всегда есть некое расчленение, экспликация.

4. Теперь и спрашивается: чего же достиг Николай Кузанский в этом предварительном очерке учения о бытии-возможности для своего учения о познании «невидимого в Боге»? Что дало ему это учение для решения того вопроса, который поставлен в самом начале трактата? Мы отчетливо видим, что сущность учения о бытии-возможности сводится не к чему другому, как установлению *априорных форм чувственного опыта*, понимая под априоризмом не Кантовский субъективизм, но учение об априорных формах в самом объекте, в самом объективно-реальном бытии. И «невидимое в Боге» оказывается у Николая Кузанского не чем иным, как *системой объективно-априорных форм, являющихся предельным понятием чувственных вещей*. Чувственная вещь текуча и неустойчива; и она возможна только тогда, когда в ней есть нетекучая, вечная форма, которая ее осмысливает. Эта нетекучая форма активно оплодотворяет вещь в смысле ее оформления; и все эти формы объединяются в одну Форму*^[11]* форм, смысловая и оформляющая сила которой бесконечна.

Еще рельефнее эту концепцию можно было бы выразить так.

Чувственная вещь предполагает оформление, оформление же форму. Форма же может рассматриваться и сама по себе, являясь в этом случае вполне самостоятельным бытием.

Чувственная вещь не только *есть*, она еще и *становится*. Следовательно, форма должна осмыслить и становление вещи. Поэтому, форме должна быть свойственна смысловая активность. Активность самостоятельно существующей формы есть ее актуальность.

В своем становлении вещь дана или частично или целиком. Если — частично, то это — чувственная вещь, которая хотя и есть то, чем она может быть, но только частично есть, чем она может быть. Вещь, становящаяся вся целиком, без всякого остатка, вещь, которая в своем инобытии дана сразу, раз навсегда и без всяких изъяснений, такая вещь **действительно есть**^[12]** всё то, чем она может быть*. Но это значит, что она есть предел всех бесконечных возможностей своего появления, которые приносит с собой ее становление.

Бесконечная возможность бытия, актуально осуществленная сама в себе, и есть «possest», «бытие-возможность».

[¹¹ В машинописи со строчной буквы. — Е. Т.-Г.].

[¹² В машинописи: *есть действительно*. — Е. Т.-Г.].

Таким образом, бытие-возможность есть*^[13]* предел всякого чувственного оформления. Николай Кузанский исходит из чувственного опыта и ищет его объективно-априорного обоснования, причем его объективно-априорные формы не мертво *застывшие в себе неподвижные*^[14]* понятия, но актуально-напряженные и бесконечно-сконденсированные смысловые и бытийственные возможности.

Такова реалистическая основа учения о бытии-возможности. И тут нельзя не заметить начинающейся стихии чувственно-человеческого *имманентизма*. Бог, данный как *possest*, есть во всяком случае не больше как предельное понятие формы, актуально оформляющей чувственную действительность. Бог, говорит Николай Кузанский, есть не что иное, как *«простой принцип мира»*.

5.*^[15]* Вторую часть трактата «О бытии-возможности» составляет *математическая символика*. Здесь Николай Кузанский прибегает к своему давнишнему методу математического осмысления философских теорий. Мы не будем подвергать анализу этот метод, так как он проводится им не только здесь, но и в ряде других трактатов. Сейчас мы только скажем, что это не есть ни просто приведение примеров и иллюстраций, ни символика в смысле аллегории, ни педагогический прием. Что это такое по существу, вопрос этот требует специального исследования. Во всяком случае,<,> тут нельзя отказать философу в остроумии.

а) Николай Кузанский берет детскую игру в волчок. Волчок, это — быстро вращающееся вокруг вертикальной оси тело удлиненно-округлой формы, — скажем, вроде*^[16]* грушевидного тела. На поверхности такого тела можно провести несколько кругов разных радиусов; каждый из этих кругов, в зависимости от своей величины, очевидно, будет вращаться с разной скоростью, — медленнее около полюса, быстрее около экватора. При известной быстроте вращения волчка некоторые его круги будут двигаться настолько быстро, что на их окружности уже нельзя будет различить *одной точки*^[17]* от другой и нельзя будет уловить, какая из них движется раньше*^[18]*, и какая позади. Такой достаточно быстро движущийся круг и может служить символом бесконечности. В бесконечности все различия потухают, и она предстает перед нашим взором как нечто целое и неделимое. Всё то, что во времени разделено, то в вечности дано сразу и одновременно. На поверхности волчка мы имеем, таким образом, круг, на окружности которого все точки слиты в одно неразличимое целое, и — ряд кругов, на окружности которых точки различимы и видно, какая из них следует за какой.

[13] В рукописи ошибочно: из. — Е. Т.-Г.].

[14] В машинописи: застывшего в себе неподвижного. — Е. Т.-Г.].

[15] В рукописи и машинописи сбой нумерации: должно быть 5, а стоит: 4; приводим тут и далее к порядку всю дальнейшую нумерацию. — Е. Т.-Г.].

[16] В рукописи и машинописи: в роде. — Е. Т.-Г.].

[17] В машинописи: одну точку. — Е. Т.-Г.].

[18] В машинописи: впереди. — Е. Т.-Г.].

Чтобы отчетливее представить положение дела при таком символическом представлении, Николай Кузанский рисует два концентрических круга (см. чертеж на стр. <настоящее издание, т. 1, с. 598>), из которых меньший символизирует собой вечность, а бóльший — время.

Пусть меньший круг вращается настолько быстро, что мы уже не различаем отдельных точек на его окружности. Это значит, что любые две его точки, диаметрально расположенные^{[19]*}, суть не две точки, а одна <—> единственная, неразделимая точка. Привлечем сюда две точки большого круга, получающиеся от пересечения его окружности *через продолжение какого-нибудь диаметра^{[20]*} меньшего круга. Тогда окажется, что две диаметрально расположенные^{[21]*} точки меньшего круга суть одна и единственная точка, которая, однако, соответствует двум совершенно различным диаметрально расположенным точкам большого круга. То, что во времени разделено, с точки зрения вечности является тем же самым, абсолютно одним. Из такого чертежа наглядно видно, как разделенное во времени абсолютно синтезируется в вечности и что «вечность одновременно есть всё в каком угодно пункте времени», что в вечности наибольшее движение является в то же время и наименьшим.

Важно еще одно обстоятельство, отмечаемое у Николая Кузанского. Ведь когда данная точка на^{[22]*} меньшей окружности, совпадающая со^{[23]*} своей диаметрально-отстоящей точкой, совпадает^{[24]*} с какой-нибудь точкой большого круга, то, очевидно, надо сказать, что не только обе взятые точки меньшего круга *совпадают с данной точкой^{[25]*} большого круга, но и *все* точки меньшего круга и совпадают *как между собой, так и с данной точкой^{[26]*} большого круга. Другими словами, в вечности не только совпадает одна точка с другой точкой, но и *весь круг совпадает с точкой*. В вечности точка и круг — одно и то же. Подобные рассуждения, как известно, мы находим в «Ученом неведении».

б) Избранному Николаем Кузанским символическому образу во всяком случае нельзя отказать в остроумии. Было бы не очень умно возражать против этого рассуждения тем, что указывать на иллюзорность производимого им эксперимента с волчком. Могут сказать, что меньший круг всё равно не может вращаться с бесконечной скоростью и вращается со скоростью вполне конечной, что совпадение точек есть здесь не что иное, как известное психофизическое явление нашего зрения. Так возражать против Николая Кузанского совершенно не приходится. Философ тут, конечно, и в мыслях не имеет утверждать, что меньший круг есть самая

[19] В машинописи: противоположные. — Е. Т.-Г.].

[20] В машинописи: с продолженным в обе стороны диаметром. — Е. Т.-Г.].

[21] В машинописи: противоположные. — Е. Т.-Г.].

[22] В рукописи предлога нет. — Е. Т.-Г.].

[23] В машинописи: с. — Е. Т.-Г.].

[24] В машинописи: соответствует. — Е. Т.-Г.].

[25] В машинописи: соответствуют данной точке. — Е. Т.-Г.].

[26] В машинописи: между собой и соответствуют любой данной точке. — Е. Т.-Г.].

настоящая бесконечность. Тут интересно то, что даже в самом обыкновенном чувственном опыте очень отчетливо наблюдаются факты безусловного «совпадения противоположностей». Ведь несомненен же тот факт, что при достаточно быстром вращении круга отдельные впечатления от точек его окружности безусловно совпадают. Для наглядного представления учения Николая Кузанского о бесконечном «охвате» этого более чем достаточно.

При этом нетрудно заметить, что рассматриваемый физико-математический символ дает иллюстрацию не просто для бесконечности, но также и для *бытия-возможности*. Волчок, на поверхности которого точки, достаточно быстро движущиеся, совпадают, всегда *пущен**^[27] с той или иной силой. Спрашивается: где в нем эта сила? Она и везде, в каждой его точке, и нигде. Она «свертывает» все точки в одну при одном движении и «развертывает» их в известное множество при другом движении. Несомненно, в ней мы можем тоже находить весьма удачный и остроумный образ для бытия-возможности, которая всегда есть всё то, чем она вообще может быть.

б. До сих пор мы имеем только самый общий очерк учения о бытии-возможности. В дальнейшем Николай Кузанский будет всячески разъяснять это учение, приводя многочисленные как логические, так и образные аргументы.

а) Первым и, пожалуй, самым важным разъяснением является гл<ава> IV, где бытие-возможность рассматривается как нечто абсолютно *простое*, хотя в то же время и как самое сложное. Это разъяснение необходимо уже потому, что самая терминология способна ввести нас в заблуждение, потому что в данный термин входит, собственно говоря, два слова. Оказывается, как бы сложно мы ни выражали понятие бытия-возможности, оно есть нечто *абсолютно-простое*; и *этой простоте*^[28]* нисколько не мешает то, что бытие-возможность мыслится включившей в себя всё. В данном месте своего исследования Николай Кузанский даже заостряет эту проблему в том смысле, что требует включения в бытие-возможность и *всякого небытия*. Ведь бытие-возможность и есть не что иное, как небытие (ибо она есть только еще возможность), но данное *актуально**^[29]*. В бытии-возможности «небытие является бытием всего». Все бездны бытия, которые только возможны, уже включены в эту*^[30]* бытие-возможность. А это, прежде всего, значит, что сюда включено и всякое небытие. Мало того, по самому своему смыслу бытие-возможность *не может не включать всякого небытия*. Поэтому она по необходимости и есть то, что она есть. Поскольку всякое «не есть» уже вложено в нее, она не может не быть тем, чем она является. *Она не может быть тем, что она не есть*, в то время как всё прочее вполне может быть и фактически

^[27] В машинописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

^[28] В рукописи описка: эта простота. — Е. Т.-Г.].

^[29] В машинописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

^[30] В машинописи: это. — Е. Т.-Г.].

бывает тем, что оно не есть. Таким образом, бытие-возможность есть «абсолютная необходимость»*^[31]*

б) Но Николай Кузанский делает отсюда очень важный и вполне бесстрашный вывод, не совсем обычный для христианского теолога. А именно, поскольку возможность бытия есть, вообще говоря, материя, то Николай Кузанский прямо утверждает, что «материя была всегда» и что она, собственно говоря, никогда не возникала, она — вечна. По этому поводу необходимо заметить, что хотя здесь и нет никакого материализма, потому что речь идет пока о материи в Боге, но, несомненно, прежде чем прийти веку материализма, философия должна была пройти через выдвигание материальных сторон в Абсолюте. Сначала самый Абсолют пока еще не отвергается, а выдвигается в нем материальная стихия, существующая покамест вместе со стихией сознания и воли, со стихией непознаваемой бездны. Потом же, эта материальность освобождается всё больше и больше от сознания, ума, воли, от непознаваемого, и начинает абсолютизироваться уже сама.

<Не>трудно даже <у>видеть и то, почему эта материальная сторона выдвинута у Николая Кузанского на первый план. Мы прекрасно видим, что учение о небытии в Абсолюте возникает у Николая Кузанского из потребностей осмысления чувственного, материального мира. Чувственно-материальный мир есть, существует. Обосновать это существование можно только путем абсолютизации соответствующих моментов в Абсолюте. Это Николай Кузанский и делает, когда учит о том, что бытие-возможность по самому своему смыслу есть актуальная возможность всего, т. е. включает в себя всякое возможное небытие — в актуальном смысле.

7. Дальнейшим углублением вопроса о бытии-возможности является учение о троичности, развиваемое в VI отделе трактата. Это — постоянное и любимое учение Николая Кузанского. Он выдвигает здесь те черты в нем, которые ближайшим образом связаны с учением о бытии-возможности. До некоторой степени проблема троичности является антитезой к проблеме простоты, которой Николай Кузанский занимался в IV главе. Оказывается, как бытие-возможность ни проста, она всё же троична; и эта троичность есть такая же необходимость, как простое единство. Разумеется, троичность не может и не должна противоречить простоте, — это и есть главная тема рассматриваемого отдела.

а) О сложности понятия (conceptus), по Николаю Кузанскому, можно говорить только в отношении понятия чего-нибудь. Но Бог вовсе не есть понятие чего-нибудь. Это — понятие всего сразу и всего в отдельности. Это есть понятие «через себя» (per se), т. е. возникающее само по себе, без чьего бы то ни было посредства. Бог ни с чем не сопоставим, и потому познание Его происходит выше всякого расчленения, выше всякого ума. Это раньше всего надо иметь в виду, по Николаю Кузанскому, при всяком рассуждении о триединстве. Однако, как уже в чувственной области мы достигаем точности при помощи математических понятий, так и в этой области мы

[³¹ В машинописи курсива нет. — Е. Т.-Г.].

должны применить математические принципы, не придавая им абсолютного значения, но пользуясь в качестве понятных нашему уму уподоблений.

б) Что же дает нам математика? Мы знаем, что число существует только там, где есть *раздельность*, раздельные единичности. Это, по Николаю Кузанскому, принцип «единства» (*unitas*). С другой стороны, число не может существовать вне *непрерывности*. Для иллюстрации *(и даже смыслового символа)*^[32]* этой последней Николай Кузанский пользуется геометрическим представлением треугольника, которое, нужно сказать, вносит не очень много ясности в этот вопрос. Насколько можно заметить, Николай Кузанский имеет здесь в виду просто некую *замкнутость* вообще. Он говорит, что треугольник, это — самая первая фигура, дальше неразложимая, потому что дальше шла бы фигура с двумя углами и с одним углом. Значит, для Николая Кузанского важна здесь*^[33]*, собственно говоря, не сама треугольность, но только *замкнутость*. И, конечно, замкнутость плоскости вовсе не есть единственный вид непрерывности. Непрерывным является, например, и любой отрезок прямой. Но это*^[34]* не важно. Важно то, — и в этом Николай Кузанский совершенно прав, — что математический предмет возможен только благодаря слиянию принципов раздельности и непрерывности. И вот это-то и должно помочь нам в уразумении абсолютного триединства.

Именно, это математическое триединство *вполне применимо к нашей бытий-возможности с одной, очень существенной*<,> *оговоркой*. Дело в том, что число, хотя оно и является принципом для дальнейшего, что за ним следует, *но само по себе оно еще*^[35]* не есть принцип для самого себя. Оно — только еще *принципиат*, т. е. то, что оформлено через принцип, но еще не есть самый принцип. Самый принцип уже таков, что о нем не может быть никакого предиката; и, следовательно, о нем нельзя сказать даже того, что он един или троичен. Триединство первого принципа, поэтому, *вовсе не есть по существу своему математическая тройка*, хотя эта последняя и есть весьма удобный образ *для нас*, дающий некое представление непредставимого.

с) Сюда же относится и обычное у Николая Кузанского разделение: возможность, бытие и связь того и другого. Триединый математический принцип вполне совпадает с этой триадой. И мы знаем, что эта триада и есть структура самой бытия-возможности. Однако, и эту триаду надо понимать как некую *абсолютную простоту*, не так, как мы ее понимаем, например, в отношении розы. В розе ее возможность, ее бытие и связь того и другого могут то соответствовать, то не соответствовать друг другу, могут разъединяться и в разной степени разъединяться. Это разъединение вполне исключено для бытия-возможности, которая*^[36]*, при всех

[³² В рукописи этой фразы нет. — Е. Т.-Г.].

[³³ В рукописи этого слова нет. — Е. Т.-Г.].

[³⁴ В машинописи: в данном случае это для нас. — Е. Т.-Г.].

[³⁵ В машинописи: само по себе еще не есть. — Е. Т.-Г.].

[³⁶ В машинописи: которое. — Е. Т.-Г.].

различиях, из нее истекающих, есть некий единый абсолютный акт, в себе никакими способами не различимый.

d) Как всегда, Николай Кузанский пользуется тут разными физико-математическими аналогиями. Возможность и бытие так же несоизмеримы между собою, как диагональ и сторона квадрата. Если мы станем вычислять отношение диагонали к стороне квадрата, мы никогда не получим никакого точного числа. Такие числа, данные не точно, но с любым приближением *к точному числу*^[37], в математике называются *иррациональными* числами. И вот, точность эта для нас недостижима. Но бытие-возможность в данном^[38] случае как раз и есть данность всех этих бесчисленных приближений *сразу, одновременно*, актуально, а не потенциально. Возможность есть только потенция, бесконечная мощь смыслового становления. Бытие же есть едино-раздельный, четкий акт полагания. И в таком виде возможность и бытие суть полная несоизмеримость. Но *бытие*-возможность как раз и есть такое совмещение обеих сфер, когда бесконечная возможность осуществлена сразу и одновременно, в одном мгновении, а полагание в виде акта дано как бесконечная мощь.

Другую аналогию Николай Кузанский приводит *с движением*. Пока движение конечно, оно четко противопоставляется покою. Но если представить себе, что движение происходит с бесконечной скоростью, то движущееся тело будет сразу находиться во всех бесконечных точках бесконечности; ему будет дальше уже некуда двигаться, т. е. оно будет покоиться. Следовательно, при бесконечной скорости движение и покой совпадают; и мы уже не имеем возможности тут различать, где движение и где покой. Так и в бытии-возможности принципы единства и непрерывности, бытия и возможности, формы и материи даны в *абсолютном, бесконечном* смысле. И потому их уже невозможно тут различать. Бытие-возможность, принцип всякого различения, оказывается абсолютной неразличимостью в себе.

e) Наконец, Николай Кузанский пользуется здесь и понятием, которое играло большую роль в философии и до него; это — понятие *совершенства*. В сущности, так, как рисует это понятие Николай Кузанский, оно есть то же самое, что и *предел*. Всякая конечная вещь или явление может быть *больше* или *меньше*. Но совершенно очевидно, что разум мыслит при этом и такое состояние вещи или явления, когда они действуют не больше или меньше, но *целиком*. Бесконечность есть то, что вместило в себя всё. Следовательно, она уже не может быть больше или меньше. Так и триединая бытие-возможность. Она есть абсолютное совершенство; и потому она то, где не различимо никакое «больше» и никакое «меньше».

8. Из всех символов, употребленных Николаем Кузанским для иллюстрации его учения, *буквенный символ IN*, которому посвящена VII глава, является, кажется, наименее удачным. Николай Кузанский рассуждает здесь так.

^[37] В рукописи фраза отсутствует. — E. T.-Г.].

^[38] В машинописи: нашем. — E. T.-Г.].

Возьмем две буквы IN как целое. Тут есть I, есть N и есть связь того и другого. Если обратить внимание на начертание букв, то I есть нечто простейшее, ибо в печатном виде это — только отрезок прямой. В букве N это I развертывается, так как N состоит из комбинации трех таких отрезков прямой. Значит, в сущности говоря, в N нет ничего в основе кроме I; и если I мы прибавим к N, то от этого N не увеличится. Это странное рассуждение, элементарно противоречащее действительности (так как N во всяком случае не есть IN), объясняется очень просто. Оказывается Николаю Кузанский в процессе своего рассуждения заменил начертание букв их наименованием в азбуке. И получилось, что если букву N называть in (как мы по-русски говорим вместо б — бэ, вместо в — вэ и т. д. для облегчения произнесения и слушания отдельных согласных) и к этому IN*^[39]* прибавить звук I*^[40]*, то, действительно, нового звучания не получится (или, вернее, почти не получится). I есть наипростейшее, принцип, который охватывает всё и во всем содержится. Следовательно, звук I содержится в IN. Но ясно, что эта иллюстрация удалась Николаю Кузанскому только потому, что в одном случае (I) он имеет в виду *начертание* буквы (или, допустим, ее индивидуальное звучание), а в другом случае (IN) он имеет в виду условное терминологическое обозначение произносимого звука. Его иллюстрация была бы правильной, если бы реально произносимый звук N содержал в себе реально произносимое I. Но это невозможно. И таким образом желание Николая Кузанского через это IN «проникнуть в Бога и во всё» не увенчивается успехом.

Но в дальнейшем дело получает окончательную ясность. Оказывается I есть не что иное, как *ita*, «да», а N есть не что иное, как *non*, «нет». Другими словами, Николай Кузанский говорит здесь о совпадении «да» и «нет», утверждения и отрицания, о *совпадении противоположностей*. Тогда делается понятным, почему Николай Кузанский взял именно эти буквы, а не другие, и почему стал искать в них взаимного отождествления. Удалось ему это, однако, явно только благодаря смешению терминов.

Гораздо больше в этом смысле говорят другие образы Николая Кузанского, употребляемые им в этой связи, это образ единого слова, которое хотя и произнесено одним человеком, но слышится сразу многими, или любимый Николаем Кузанским образ бесконечной прямой (о нем он уже рассуждал в этом трактате в IV главе, не говоря о прочих трактатах), когда прямая оказывается имеющей любую форму <—> треугольную, четырехугольную, шестиугольную и т. д.

9. В VIII главе сосредоточены рассуждения, главным образом, *об отрицательной природе бытия-возможности и об единстве противоположностей в ней*^[41]*. Чтобы не сбиваться при усвоении этой части трактата, надо иметь в виду, что под отрицанием и «отрицательным методом» Николай Кузанский здесь понимает не

^[39] В рукописи со строчной буквы. — Е. Т.-Г.].

^[40] В рукописи со строчной буквы. — Е. Т.-Г.].

^[41] В машинописи откурсивлена вся фраза. — Е. Т.-Г.].

то отрицание, которое противоположно утверждению, но то отрицание, которое является чистым «сверх», превышающим всякое утверждение и всякое отрицание.

С этой точки зрения Николай Кузанский устанавливает три типа «спекуляции». Одна спекуляция — физическая. Тут рассматриваются «неабстрактные формы», т. е. формы вместе с материей, для чего душа пользуется чувственными ощущениями и рассудком. Другая спекуляция рассматривает формы в их отвлечении от материи; это — формы, лишённые текучести, непостоянства, вечные и чистые, абсолютно неизменные формы. Наконец, третья спекуляция рассматривает формы в их *активной функции создания своего бытия*, когда они вмещают в себя и всё свое инобытие и, таким образом, сливаются в одну неразличимую бытие-возможность. Тут мы приходим уже к самому *источнику* бытия, который по самому своему смыслу выше всего и поэтому уже не может быть еще выше.

<a> В отношении этого источника Николай Кузанский употребляет свой термин *praesuppositum*, который без разъяснения будет совершенно непонятен. Если в трактате 1450 года «<Idiota> de sapientia» он писал: «Всякий вопрос о Боге *предполагает* искомое; и надо ответить, что именно во всем вопросе о Боге данный вопрос *предполагает*». Так, если спрашивается, есть Бог или нет, и дается на это положительный ответ, то сделать это можно только потому, что предполагается существующей самая категория бытия; и существует она именно в Боге, так как Бог есть всё бытие и его источник. То же самое теперь Николай Кузанский говорит *о небытии*. О Боге может быть высказано бесчисленное количество отрицаний: Бог не есть небо, Бог не есть земля и т. д. и т. д. Вместо того, чтоб перечислять все эти неперечислимые отрицания, возьмем, говорит Николай Кузанский, то, что является самым*^[42]* первым отрицанием, т. е. самое *небытие* как категорию. Пусть мы говорим не то, что Бог не есть, а пусть даже просто говорим: Бог не есть, т. е. Бога нет. В таком случае мы явно пользуемся некоей определенной категорией, а именно категорией небытия. Реальна эта категория или нет? Если бы она не была реальной, то и отрицание Бога было бы нереальным, т. е. мы своим суждением о том, что Бога нет, вовсе не утверждали бы, что Бога нет, а утверждали, скорее, обратное, т. е. что Он есть. Итак, категория небытия, приписываемая Богу, должна в нем реально существовать, она находит в нем некоторое «предполагаемое» бытие, совершенно так же реальное, как и все прочие категории в Боге. Следовательно, Бог и есть и не есть. Но когда Он есть, то говорится, что Он есть просто бытие. Когда же говорится, что Он не есть, это значит, что в нем положено небытие, инобытие. А это значит, что материя, тварь, природа извечно существовала в вечном Боге, раньше всякого своего несуществования в инобытии.

Таким образом, наш «отрицательный путь» только в абстрактном смысле мог бы привести к голому утверждению или к голому отрицанию Бога, что, однако, для Николая Кузанского раз навсегда исключено как для принципиального *диалектика*. Однако, совмещение утверждения и отрицания, «совпадение противоположностей» ведет к учению о Боге как актуальной бесконечности, предшествующей

[42 В машинописи этого слова нет. — Е. Т.-Г.].

чистому небытию. Одно бытие сделало бы Бога*^[43]* никак не являющимся абсолютным; одно небытие сделало бы его отвлеченной фикцией. Совпадение же бытия и небытия в одно неразличимое целое заставляет видеть в Абсолюте бесконечную актуальную мощь, непрестанно эманлирующую из его неисповедимых глубин.

Этой концепции можно, если угодно, отказать в реализме и истинности. Но ей ни в каком случае нельзя отказать в диалектике.

б) Отсюда дальше вытекает и необходимость видеть *все вещи в божественной бытии-возможности*. Николай Кузанский указывает, как это нужно делать. Возьмем, говорит он, какую-нибудь самую обыкновенную вещь чувственного мира, например солнце. Удалим из нее решительно всякую ее качественность, то, что делает ее ею самой. Тогда в ней останется все-таки некоторое бытие, так как мы всё еще продолжаем считать ее существующей. Но это бытие уже ничем не будет отличаться ни от какого другого бытия. И о нем уже нельзя будет сказать, что оно есть бытие солнечное. Вот этой самой общностью и отличается бытие-возможность. Здесь тухнут и сливаются решительно все противоположности. И это, с одной стороны, абсолютная непознаваемость (ибо совпадение противоположностей ведет к неразличимости), а с другой стороны, вечная мощь, столь же беспредельная, как и само бесформенное небытие (ибо всякое небытие уже сюда вложено), или, как ярко и бесстрашно говорит Николай Кузанский, *великий хаос* (chaos magnum). Небытие в Абсолюте есть его *Великий Хаос*. Вот последнее слово учения Николая Кузанского о бытии-возможности.

10. В заключительной IX главе своего трактата Николай Кузанский так просто, ясно и сжато сформулировал свое учение о бытии-возможности, что нам остается только передать это резюме почти собственными же его словами. Вот эти заключительные тезисы.

1. Ум, который мыслит мир, мыслит его как единую и вечную силу, как проявление некоего принципа, без которого он не был бы сам собою*^[44]*. В этом принципе мир существует в виде акта, и он является «совершеннейшей формой всех его форм».

2. Это принцип есть всё то, чем он может быть. Он не может быть тем, что он не есть, в то время как все остальное бытие, которое не есть всё то, чем оно может быть, может быть не тем, что оно есть.

3. Этот принцип мира, являясь бесконечным пределом самого мира, есть поэтому его причина и основание, понятие и смысл всего формируемого.

4. Поскольку этот принцип вместил в себя всё, в отношении него уже не может быть никакой инаковости; и потому он раньше всякого небытия. Однако, включение им в себя всего своего инобытия есть превращение его во всё. Потому и творит он всё не из иного (ибо ничего иного нет кроме него), но из себя самого.

^[43] В рукописи слово пропущено. — *Е. Т.-Г.*

^[44] В машинописи: самим собой. — *Е. Т.-Г.*

5. Это, однако, ведет в нем к тождеству бытия и небытия, т. е. к исключению всякого противоположения и различимости, к его непостижимости, или, вернее, к постижимости выше ума и всякой познавательной способности. Ум и мысль требуют^[45]* для своего обоснования немыслимости. Но это не значит, что ум уничтожается окончательно. Это опять противоречило бы диалектике. Ум требует немыслимости, потому что всякое различие есть отождествление. А немыслимость обосновывает ум и требует его, потому что всякое отождествление есть различие. Так нужно понимать текст ап. Павла о видении невидимого.

6. Еще короче можно формулировать учение Николая Кузанского так.

Для Николая Кузанского абсолютно реальны след<ующие> категории: бытие, небытие, становление, ставшая действительность и ее выразительная форма. Всё это есть одно и то же. Но только каждую из этих категорий надо брать обязательно всерьез. Тогда получается: бытие, которое есть тем самым и всякое становящееся небытие, превращается в возможность всякого бытия; отождествление его с<о> ставшей действительностью делает эту возможность всякого бытия самостоятельным действительным бытием;^[46]* выразительная форма закрепляет его как устойчивое и самособранное^[47]* целое. Это и есть *possest*, бытие-возможность. Наконец, бытие-возможность, данная как конечное выражение, она есть мир. Бог есть принцип мира, т. е. мир, взятый как предельная форма; мир есть проявление, эманация, экспликация Бога, т. е. Бог, взятый в аспекте конечных форм.

Если нет бытия, которое в действительности есть всё то, чем оно может быть, то это значит, что нет и такого бытия, которое вообще может чем-нибудь быть, потому что первое уже содержится во втором, как идеально-геометрический круг в круге, начертанном на песке. Первое является условием мыслимости и бытия второго. Но если действительно существует такое бытие, которое реально есть всё то, чем оно может быть, то оно бесконечность, ибо возможность по самому своему смыслу есть нечто неопределенно становящееся, и оно есть активная мощь, ибо это становление охвачено им сразу, в одном и единственном мгновении. Отсюда *possest*, или актуальная бесконечность, есть условие мыслимости и бытия для указанного бытия, которое есть всё то, чем оно может быть, — как идеально-геометрический круг еще раньше себя предполагает ряд чисто-арифметических, чисто-числовых операций. Наконец, само *possest* сливается в одно неразличимое, непознаваемое всеохватывающее бытие, как для чисто-арифметических операций является необходимым условием абсолютная единица, которая всегда и везде абсолютно одна и та же (так как двойка есть нечто одно, тройка есть нечто одно, четверка есть нечто одно и т. д. и т. д. до бесконечности всех бесконечностей).

[45] В рукописи: требует. — *Е. Т.-Г.*

[46] Далее в рукописи вычеркнуто: становление изводит его из самозамкнутой сферы абсолютной возможности в текучее и неустойчивое бывание. — *Е. Т.-Г.*

[47] В машинописи: самостоятельное. — *Е. Т.-Г.*

О БЫТИИ-ВОЗМОЖНОСТИ (DE POSSEST)¹⁾ [перевод трактата]

I. Вступление. Основной вопрос.^{[1]*}

Бернард. Так как нам представляется давно намеченная возможность побеседовать с кардиналом, а ему не в тягость будет высказать публично свое давно продуманное построение, ты, быть может, отец Иоанн, сообщишь мне что-нибудь из его работ для того, чтобы оказать на него воздействие. Вызванный нами на разговор, он, конечно, сделает нам интересный доклад^{[2]*}.

Иоанн. Со мною он беседовал уже неоднократно, а если ты поднимешь какой-нибудь вопрос, он скорее пойдет нам навстречу, так как он относится к тебе доброжелательно и любезно. И я помогу, если ты согласишься рассуждать в таком направлении. Подвинемся же к огню, вот к этому самому, который с своего места [в камине] готов идти навстречу твоим желаниям.

Кардинал. Приближайтесь. Холод сильнее обычного сплачивает нас<, > и, конечно, вполне простительно, если мы расположимся у огня.

Бернард. Раз временем приходится дорожить, мы с готовностью идем навстречу твоим желаниям.

Кардинал. Наверное, у вас есть какой-нибудь сомнительный вопрос, раз вы так заинтересованы. Сделайте же меня участником ваших занятий.

Иоанн. Да, во всяком случае, у нас есть сомнения, которые ты, как мы надеемся, разрешишь. Их выскажет тебе, с твоего позволения, Бернард.

Кардинал. Хорошо.

Бернард. Я натолкнулся на изучение послания апостола Павла к римлянам и прочитал, как Бог открывает людям то, что им о Нем известно. Он говорит, что это происходит таким образом. А именно, Его *невидимое* созданиями в мире *постигается через рассматривание творений*, а также постигается Его присносущая сила и божественность²⁾. Мы хотели бы услышать от тебя разъяснения относительно этих вопросов.

¹⁾ Названия главок (разделов) здесь и далее по всему переводу вписано редактором на полях машинописи. — *Е. Т.-Г.*

²⁾ Изменено редактором на: интересное сообщение. — *Е. Т.-Г.*

Кардинал. Но кто же мог бы выразить мнение Павла лучше, как не он сам? Невидимое, говорится у него в другом месте³⁾, — вечно, а временное есть отражение вечного. Следовательно, если то, что создано, постигается, то усматривается*^[3]* невидимое в Боге, как, например, вечность, Его сила и божественность. Так и происходит проявление божества через мирскую тварь.

Бернард. Удивляемся мы с отцом [Иоанном], как это невидимое оказывается созерцаемым.

Кардинал. Оно созерцается невидимым образом, — так именно как ум, когда он постигает читаемое, невидимым образом усматривает невидимую истину, которая скрывается под буквою. Я говорю «невидимым образом» в смысле *умственным образом* (*mentaliter*), так как невидимая истина, являющаяся предметом ума, не может быть усмотрена иначе.

Бернард. Но каким же образом достигается это видение видимой тварью мира?

Кардинал. [Нужно иметь в виду, что]*^[4]* я вижу *чувственным образом*, я знаю, что оно не существует *из себя*. Подобно тому как чувство ничего не различает через себя, но имеет различение от высшей способности, так и предметы чувственного восприятия не существуют из себя, но от другой более высокой силы. Поэтому апостол и сказал, что мы от мирской твари, как от видимого мира, возвышаемся как творение к Творцу. Когда, таким образом, видя чувственное, я понимаю, что оно *зависит от другой более высокой силы*, поскольку является конечным то, что не может существовать от себя (ибо каким образом оно могло бы положить конечную границу себе самому?), тогда ту силу, от которой оно происходит, я могу созерцать только как невидимую и вечную. Творческая сила, действительно, может быть допустима*^[5]* только как вечная. В самом деле, каким образом она могла бы зависеть от другой силы, если бы она*^[6]* не была сотворена? Значит, сила, благодаря которой возникает тварь мира, вечна и поэтому невидима; то же, что проявляется видимым образом, — временно, а это есть сама невидимая божественность, которая творит всё.

Бернард. Может быть, это так и есть, как ты ясно показываешь. Однако, по-видимому, Павел мало открывает этим относительно столь желаемого*^[7]* понятия о Боге.

Кардинал. Как раз не мало, но очень много, ибо он сказал, что невидимое самого Бога, *есть нечто*^[8]* постигаемое творениями мира, усматривается не потому, что невидимое в Боге есть нечто иное, нежели невидимый Бог, но потому что *большая часть в творениях мира видима*, причем любое [проявление] по своему адекват-

[³ Далее редактором вписано: и. — *Е. Т.-Г.*].

[⁴ Далее редактором вписано: о том, что. — *Е. Т.-Г.*].

[⁵ Изменено редактором на: мыслима. — *Е. Т.-Г.*].

[⁶ Изменено редактором на: эта последняя. — *Е. Т.-Г.*].

[⁷ Изменено редактором на: желанного. — *Е. Т.-Г.*].

[⁸ Вычеркнуто редактором. — *Е. Т.-Г.*].

ному смыслу *есть то, что оно есть*. Поэтому он поучает, что от всякого видимого создания и душа выходит к невидимому началу того и другого.

Бернард. Мы очень хорошо понимаем то, каким образом мы побуждаемся созданиями к тому, чтобы принципиально (*in principio*) рассматривать вечные основания (*rationes*). Это, вероятно, *сказал бы*^[9]* с такой ясностью апостол, если он только не имел других намерений. Если же он предполагал высказаться иначе, *чтобы мы основательнее могли понять Бога*^[10]*, то просим открыть нам это.

II. *^[11]* Абсолютная актуальность.

Кардинал. Я думаю, что многое, и притом очень значительное, скрыто и от меня. Но — теперь я это предполагаю — апостол хотел нас поучить, как мы могли бы невидимым образом постичь*^[12]* в Боге то, что мы видим в создании. Ведь всякое создание, существующее в смысле акта (*actu*), во всяком случае *может* быть, так как то, что не может быть, то и не есть, откуда — небытие не есть и создание. Ведь если оно есть создание, оно во всяком случае существует. Также творчество, хотя оно возникает из небытия, оно ведет к бытию. И это во всяком случае немало — ясно показать*^[13]*, что само небытие ни в каком случае не есть создание*^[14]*.

Из этого я заключаю, что так*^[15]* всё существующее *может* быть тем, что*^[16]* оно является в смысле акта, то отсюда мы усматриваем *абсолютную актуальность* (*absolutam actualitatem*), *благодаря которой то, что существует в смысле акта, есть [именно] то, что оно есть*. Подобно этому мы, усматривая видимым оком белые предметы, умственно постигаем белизну, без которой белое не есть белое. Поскольку, следовательно, актуальность существует в виде акта, то и она во всяком случае *может* быть. Ведь то, что не может быть, то и не есть. И не может сама абсолютная возможность быть иной в сравнении с «мочь», как и абсолютная актуальность не может быть иной в сравнении с актом. И не может уже упомянутая возможность быть прежде актуальности, в том смысле, как мы говорим, что какая-нибудь возможность предшествует акту. Ибо каким образом она перешла бы в акт, если не через актуальность? Ведь возможность становления (*posse fieri*), если бы привела себя к акту, была бы в акте раньше, чем была бы в акте [фактически]. Таким образом, абсолютная возможность, о которой мы говорим, через которую

^[9] Изменено редактором на: мог бы сказать. — *Е. Т.-Г.*

^[10] Изменено редактором на: о том как плодотворнее воспринять Бога тому, кто Его пылко жаждет. — *Е. Т.-Г.*

^[11] Сбой нумерации главок (разделов); редактором ошибочно вписано: I. — *Е. Т.-Г.*

^[12] Изменено редактором на: постигнуть. — *Е. Т.-Г.*

^[13] Изменено редактором на: схватить. — *Е. Т.-Г.*

^[14] Далее редактором поставлен знак, упраздняющий графическое выделение абзаца. — *Е. Т.-Г.*

^[15] Далее редактором вписано: как. — *Е. Т.-Г.*

^[16] Изменено редактором на: чем. — *Е. Т.-Г.*

то, что существует в акте, *может* быть в акте, *не предшествует актуальности* и также *не следует* за ней. Каким образом могла бы, в самом деле, существовать актуальность без существования возможности? Поэтому абсолютная потенция, акт и связь того и другого — *совечны*. И они вечны не как множественные, но так вечны, что суть сама вечность. Кажется ли вам это в таком виде или обстоит иначе?

Бернард. Что во всяком случае это дело обстоит так, мысль не может не согласиться.

Иоанн. Подобно тому, как пока я смотрю на солнце, я не могу отрицать, что оно пресветло, так же я вижу это яснее всего под твоим руководством. Но все же я ожидаю, что ты отсюда сделаешь значительные выводы.

Кардинал. Для меня достаточно уже того, если я не расхожусь с вашим мнением. И я буду поэтому продолжать идти тем же путем, к чему я так^[17] стремлюсь. Я назову ту вечность, которую мы представляем себе в таком освещении, Богом, исполненным славы; и скажу, что нам теперь хорошо известно, что Бог, прежде актуальности, которая отличается от потенции, и прежде возможности, которая отличается от акта, есть *сам простой принцип мира*. Все же, что следует после Бога, существует *с различием^[18]* возможности^[19]* потенции и акта. Поэтому только один Бог есть то, чем Он может быть, но никоим образом то или иное создание, поскольку потенция и акт тождественны только в принципе.

Бернард. Остановись немного, отец, и поясни сомнение. Каким образом ты утверждаешь, что Бог есть то, чем он может быть? Ведь очевидно, что это одинаковым образом можно сказать о солнце, о луне, о земле и о чем угодно другом.

Кардинал. Я говорю в абсолютных и наибообщих терминах, как бы утверждая, что, поскольку в Боге потенция и акт тождественны, постольку Бог является в смысле акта всем тем, относительно чего может быть оправдана возможность бытия. Ведь ничего не может быть, *что бы не было Богом^[20]*. Это легко усматривает всякий вдумчивый [человек], видя, что абсолютная потенция совпадает с актом; иначе [обстоит дело] в отношении к солнцу. В самом деле, допустим, что солнце в смысле акта есть то, чем оно может быть. Но ведь *оно может быть^[21]* иным, чем оно уже есть по акту*.

Бернард. Продолжай, авва^[22]*, потому что [уже] достоверно, что никакое создание ни есть в смысле акта все то, чем оно может быть, так как творческая потенция Бога не исчерпывается в Его творении, чтобы *она могла^[23]* из камня вызывать к жизни человека и увеличить или уменьшить количество того и другого и вообще превратить всякое создание в новое и новое.

[17] Слово вычеркнуто редактором. — *Е. Т.-Г.*

[18] Вписано редактором в пробел машинописи. — *Е. Т.-Г.*

[19] Слово вычеркнуто редактором. — *Е. Т.-Г.*

[20] Изменено редактором на: чем Бог не был бы. — *Е. Т.-Г.*

[21] Далее редактором вписано: и. — *Е. Т.-Г.*

[22] Изменено редактором на: отец. — *Е. Т.-Г.*

[23] Изменено редактором на: не быть в состоянии. — *Е. Т.-Г.*

Кардинал. Ты говоришь правильно. Если, следовательно, это всё обстоит так, что Бог является и абсолютной потенцией и актом, а также и связью их обоих и что поэтому *всё, что может быть, существует*^{[24]*} в смысле акта, то, очевидно, что *Он в свернутом виде есть всё*. Ведь всё, что каким-нибудь образом существует или может существовать, охватывается в самом принципе; а всё, что создано и будет создано, *развертывается* из того, в чем оно существует в *свернутом виде*.^{<4>}

Иоанн. Хотя я это слышал от тебя много раз, всегда, однако, мне это казалось значительным и для меня очень трудным, поэтому не ленись отвечать*^{[25]*}: хочешь ли ты сказать, что создания, обозначаемые предикатами, вроде субстанциальности, количества и прочего, находятся в Боге?

Кардинал. [Да], я хочу сказать, что *в Боге это всё в свернутом виде есть Бог*, подобно тому как в *развернутом виде в мирской твари оно есть мир*.

Иоанн. Поэтому*^{[26]*} Бог — велик.

Кардинал. Во всяком случае велик; но велик в том смысле, как величие, которое есть все то, чем оно *может* быть. В самом деле он не велик той величиной, которая может быть больше, или той, которая может быть разделена или уменьшена, как сотворенное количество*^{[27]*}, которое не есть то, чем оно может быть.

Бернард. Значит*^{[28]*}, Бог велик величиной, которая есть то, чем она может быть, и которая, по твоим словам, не может быть больше и не может быть меньше, то в таком случае Бог есть величина и *величайшая* и, равным образом, и *наименьшая*.^{<5>}

Кардинал. Во всяком случае не ошибается тот, кто говорит, что Бог есть величина абсолютно величайшая и, равным образом, наименьшая, что нельзя назвать иначе, как бесконечной, неразличимой на части [величиной], которая есть и *истина* и *мера* всякой конечной величины. В самом деле, каким образом она могла бы быть больше чего-нибудь, если она является *в таком положении наибольшей*^{[29]*} и наименьшей? *Или как же она могла быть меньше чего-нибудь, если она есть настолько же наименьшая, насколько и наибольшая?*^{[30]*}. Или каким образом она не есть равенство [идеальная общность]^{<6>} бытия для всякой величины? То, что является в смысле акта всем тем, чем оно может быть, во всяком случае *может* быть равенством бытия.

Бернард. С этим нужно согласиться. Но я замечаю, что ни имя, ни вещь, ни что-либо вообще другое, что подходит к сотворенной величине, *не высказывается о Боге подходящим образом*, расходясь [с этим] до бесконечности. И, может быть, это

^[24] Изменено редактором на: Он является всяким возможным бытием. — *Е. Т.-Г.*

^[25] Изменено редактором на: ответить. — *Е. Т.-Г.*

^[26] Изменено редактором на: Значит. — *Е. Т.-Г.*

^[27] Изменено редактором на: подобно сотворенному количеству. — *Е. Т.-Г.*

^[28] Далее редактором вписано: если. — *Е. Т.-Г.*

^[29] Изменено редактором на: на столько же наибольшей, как. — *Е. Т.-Г.*

^[30] Предложение вписано редактором. — *Е. Т.-Г.*

справедливо не только относительно величины, но даже и относительно всего, что по праву^[31]* утверждается о тварях.

Кардинал. Ты правильно понимаешь, Бернард, и это-то и внушает апостол, когда он производит разграничение между тем, что достигается в тварях, и тем, что в Боге, как оно существует между видимым и невидимым, что<,> по-нашему, во всяком случае, отстоит одно от другого до бесконечности.

Иоанн. Насколько я понимаю, в этих немногих словах заключается чрезвычайно много содержания. В самом деле, если я на основании красоты творений утверждаю, что Бог прекрасен<,> и если я знаю, что Бог прекрасен в смысле той красоты, которая есть всё то, чем она может быть, то я знаю, что у Бога нет недостатка ни в чем прекрасном во всем мире и что всякая красота, которая может быть создана, есть лишь некоторое несоответствующее^[32]* подобие той, которая *в смысле акта есть возможность бытия для красоты^[33]* и которая не может быть иначе, чем она есть, *потому что^[34]* она есть [как раз] то, чем она может быть. То же можно сказать о добре, о жизни и прочем, а также и о движении. Действительно, никакое движение не достигает предела или того, чем оно может быть, если оно не соответствует Богу, который есть наибольшее движение, а равным образом и наименьшее (или самое спокойное). Мне кажется, что именно это ты утверждаешь. Но я сомневаюсь, можно ли подобным образом подходяще сказать, что Бог есть солнце или небо, или человек<,> или что-нибудь иное в таком роде.

Кардинал. Нет надобности останавливаться на буквальном смысле. Ведь если говорится, что Бог есть солнце, или во всяком случае, если это применяется действительно к солнцу, которое есть всё то по акту, чем оно может быть, то в этом случае ясно, что это солнце не есть что-нибудь подобное вышеупомянутому. Именно это [чувственное] солнце, пока оно находится на востоке, не находится в какой угодно части неба, где оно *может* быть; и^[35]* не есть в одинаковой мере и самое большое и самое малое, так, чтобы^[36]* [уже] не могло быть ни больше, ни меньше. И оно не находится везде и в любом месте, так чтобы оно [уже] не могло быть в ином месте, чем оно находится; и не есть оно всё, так чтобы [уже] не быть в состоянии иным, чем оно есть. И так — во всем, *если только^[37]* одинаковым образом во всех созданиях. Поэтому не важно, как ты назовешь Бога, лишь бы ты *умственно* переносил этим способом термины на *возможность* бытия.

Бернард. Как я понимаю, ты хочешь сказать, что Бог есть всё, так что Он не может быть иным, нежели Он есть. Но как же это интеллект постигает?

^[31] Слово вписано редактором в оставленный в машинописи пробел. — *Е. Т.-Г.*

^[32] Изменено редактором на: несоразмерное. — *Е. Т.-Г.*

^[33] Изменено редактором на: есть возможность бытия для красоты в смысле акта. — *Е. Т.-Г.*

^[34] Изменено редактором на: поскольку. — *Е. Т.-Г.*

^[35] Далее редактором вписано: оно. — *Е. Т.-Г.*

^[36] Далее редактором вписано: оно. — *Е. Т.-Г.*

^[37] Изменено редактором на: поскольку. — *Е. Т.-Г.*

Кардинал. Это, во всяком случае, надо утверждать сильнее всего. Ведь у Бога ничто не отсутствует из всего того, что может быть в универсальном и абсолютном смысле (поскольку Он и есть самое бытие, являющееся бытийственным основанием (entitas) потенции и акта), *но — будучи всем во всем, и в таком смысле всем, что и не является одним более, чем другим, так как Он есть в том смысле одним, что бы не быть иным*^[38].*

Бернард. Остерегись, чтобы не впасть в противоречие с самим собой. Ведь ты немного раньше говорил, что Бог не есть солнце, а теперь ты уверяешь, что он есть всё.

Кардинал. Действительно, я называю Его солнцем, но не в том модусе бытия, в силу чего существует это [наше] солнце, которое не есть то, чем оно может быть. Но *то, которое*^[39]* есть то, чем оно*^[40]* может быть, во всяком случае не имеет недостатка в солнечном бытии, но имеет его в лучшем модусе бытия, ибо — в совершеннейшем и божественном. Подобно этому*^[41]* сущность руки имеет более истинное бытие в душе, чем в руке, так как жизнь находится в душе, а мертвая рука не есть *рука. То же*^[42]* можно сказать обо всем теле*^[43]* об его отдельных членах. Так же и вселенная относится к Богу, с тем исключением, что Бог не есть душа мира в том смысле, в каком является душой душа человека, и не есть форма чего-нибудь, но форма для всего, будучи причиной действующей, формальной, или первообразной, и целевой.

Бернард. Не хочет ли евангелист Иоанн сказать, что всё в Боге является *также жизнью, как*^[44]* ты сказал это в отношении к руке и душе?

Кардинал. Я полагаю, что в данном случае он называет жизнью истину и живучесть^{<7>}. Именно, поскольку вещи не существуют, если только не оформляются через форму, то при таком положении формы имеют в форме форм более истинное и более живучее бытие, чем в материи. Ведь вещь существует постольку, поскольку она истинна, в своем роде жива, с прекращением чего она перестает и быть. Поэтому она в более истинном смысле существует в форме форм, чем в себе [самой]. Там именно она истинна и жива.

Иоанн. Ты прекрасно поучаешь нас, отец. Мне кажется, ты всё выводишь из одного. Бог, таким образом<, > есть всё, так что не может быть иным. Поэтому Он везде, так как не может быть где-то в особом месте. В силу этого Он есть и адекват-

^[38] Изменено редактором на: но будучи всем во всем<, > Он есть в таком смысле всё, что Он не является одним более, чем другим, поскольку Он не есть в таком смысле одно, чтобы не быть другим. — Е. Т.-Г.].

^[39] Изменено редактором на: тот, который. — Е. Т.-Г.].

^[40] Изменено редактором на: он — Е. Т.-Г.].

^[41] Изменено редактором на: тому, как. — Е. Т.-Г.].

^[42] Изменено редактором на: рука, подобно этому. — Е. Т.-Г.].

^[43] Далее редактором вписано: и. — Е. Т.-Г.].

^[44] Изменено редактором на: в таком же смысле жизнью, в каком. — Е. Т.-Г.].

нейшая мера всего, так что не может быть более равным*^[45]*. Так же обстоит дело и с формой, и с видом<, > и со всем. И этим путем не трудно видеть, что Бог отрешен от всякого противоположения, и каким образом то, что нам кажется противоположным, является в Нем тождественным, и каким образом отрицание в Нем не противопоставляется утверждению. И всё — подобным образом.

Кардинал. Ты уловил, отец *^[46]*, [самый] корень [моего] предположения. И ты посмотри, как это созерцание, невыразимое через множество речей, охватывается в кратчайшем слове. Действительно, *допустим, что*^[47]* какое-нибудь выражение обозначает простейшим термином (насколько эта возможность сложна) то, чем представляется сама возможность. И так как то, что существует, существует в смысле акта, то поэтому возможность бытия существует постольку, поскольку она существует в смысле акта. *Обрати внимание на то, что если говорится «бытие-возможность», то в нем*^[48]* во всяком случае охватывается всё, и оно есть слово, достаточно близкое к Богу, соответственно человеческому понятию о последнем. Оно есть имя для всех вообще и отдельных имен; и равным образом оно не приложимо ни к одному из них. Поэтому, когда Бог вначале хотел явить понятие о себе, он говорил: «Я — Бог всемогущий»; это значит: акт всякой потенции. И в других случаях: «Я есмь сущий». Ибо Он есть тот, который существует. Ведь то*^[49]* не есть еще то, чем оно может быть или в качестве чего*^[50]* мыслиться, относительно того не оправдывается выражение «абсолютная возможность»*^[51]*. Греческий же текст и гласит: Я есмь сущность (entitas), где мы говорим: «Я есмь сущий». Ведь он есть форма бытия, или форма *всё оформляющей формы*^[52]*^{<8>}. Тварь же, которая не есть то, чем она может быть, не существует в простом смысле. Один только Бог существует в совершенном и полном смысле. Следовательно, это название ведет созерцающего превыше всякого чувства, рассудка и ума к мистическому (mysticam) видению, где находится предел восхождения для всякой познавательной способности и начало откровения неведомого Бога. Именно, когда исследователь истины, пренебрегши всем, возвысится над самим собой и найдет, что он уже не имеет более доступа к невидимому Богу, который остается для него невидимым (поскольку его нельзя видеть ни при каком свете своего разума), тогда он ждет с самоотверженным вожделением, что Тот единственный Всемогущий будет освещен, когда изгонится туман через свое*^[53]* зарождение, чтобы видеть невидимое настолько,

^[45] Далее редактором вписано: [в смысле точности меры]. — Е. Т.-Г.

^[46] Изменено редактором на: отче. — Е. Т.-Г.

^[47] Изменено редактором на: пусть. — Е. Т.-Г.

^[48] Изменено редактором на: Тут может быть употреблено название «бытие-возможность». В нем. — Е. Т.-Г.

^[49] Изменено редактором на: относительно того, что. — Е. Т.-Г.

^[50] Далее редактором вписано: оно может. — Е. Т.-Г.

^[51] Изменено редактором на: «абсолютное бытие». — Е. Т.-Г.

^[52] Изменено редактором на: форма всякой формируемой формы. — Е. Т.-Г.

^[53] Изменено редактором на: его. — Е. Т.-Г.

насколько Бог самого себя проявит. *Так я понимаю апостола, что Бог постигается творениями мира*, т. е. когда мы понимаем мир как творение и, переходя за пределы мира, исследуем самого Творца, то он [мир] являет Его как своего *Творца для всех*^[54]*, кто старается найти Его при помощи высочайше оформленной веры⁹⁾.

Иоанн. Зачем, отец, ты ведешь нас, мирских, выше мира? Прости, что я в твоём присутствии поговорю с Бернардом. Скажи, муж, исполненный усердия, понял ли ты то, что сказано?

Бернард. Надеюсь, что несколько понял, хотя и немного.

Иоанн. Как ты понимаешь, что в бытии-возможности всё охватывается?

Бернард. Поскольку сказано просто о возможности, она есть всякая возможность. Отсюда, если бы я усматривал, что всякая возможность существует в виде акта, то во всяком случае ничего*^[55]* более не оставалось бы. Действительно, если бы оставалось что-нибудь иное, то это непременно в таком виде *могло бы быть*. Поэтому оно и не оставалось бы, если бы *не было*^[56]* воспринято.

Иоанн. Правильно говоришь. В самом деле, если не существует возможность бытия, то и ничего не существует. А если она существует, то всё то, что есть, существует в ней, и за ее пределами нет ничего. Следовательно, *всё, что *создано, по необходимости существовало в ней от вечности*, потому что то, что создано*^[57]* всегда было в возможности бытия, без которой не произошло ничего. Ясно, что бытие-возможность есть всё и всё обнимает, поскольку ничего иного не делается или не может делаться, чего бы в нем ни заключалось*^[58]*. В нем, таким образом, всё существует и движется и есть то, что оно есть, чем*^[59]* оно ни было. Но как ты понимаешь, что восходящий должен стать выше себя самого?

Бернард. А это потому, что оно не достигается никакой степенью познания. Именно, чувство ничего не количественного не достигает, так же как и воображение. Ведь оно просто; и то, что не может быть ни больше, ни меньше, что не может ни делиться пополам, ни удваиваться ни в каком смысле, то не достигается даже и через утонченнейшую фантазию. И самый высокий интеллект *не может постичь бесконечное, неограниченное и единое, которое есть всё, и то, где нет различия противоположения*. Действительно, если интеллект не уподобит себя интеллигибельному, он не понимает, так*^[60]* понимать, значит — уподобляться, и невозможно измерять самим собою (т. е. интеллектуально) интеллигибельное, существующее в том, что есть то, чем оно может быть. Оно обязательно неизмеримо, поскольку не может быть больше. Каким

^[54] Изменено редактором на: Творца для тех. — *Е. Т.-Г.*

^[55] Далее редактором вписано: [кроме нее]. — *Е. Т.-Г.*

^[56] Изменено редактором на: раньше было. — *Е. Т.-Г.*

^[57] Изменено редактором на: *произошло, по необходимости существовало в ней от вечности*, потому что то, что произошло. — *Е. Т.-Г.*

^[58] Изменено редактором на: происходит или не может происходить, чего бы в нем ни заключалось. — *Е. Т.-Г.*

^[59] Далее редактором вписано: бы. — *Е. Т.-Г.*

^[60] Далее редактором вписано: как. — *Е. Т.-Г.*

же образом оно может быть постигнуто интеллектом, который никогда не бывает настолько велик, чтобы не быть в состоянии быть еще больше?

Иоанн. Глубже, нежели я полагал, ты проник в слова нашего отца. И это обстоятельство приводит меня к заключению, что восходящий должен покинуть всё и превзойти свой интеллект, так как бесконечная сила не может быть постигнута силой ограниченной.

Кардинал. Меня радует ваше преуспеяние, а также то, что я говорил тем, которые превозносят сказанное ввиду своего восхищения.

III. Математическая символика

Бернард. Хотя мне в продолжение всей моей жизни было известно, что созерцательная пища может получаться из предварительных посылок и умножать речи и всячески оказывать хорошее влияние, однако мы хотим руководиться каким-нибудь чувственным воображением, в особенности *тем, каким образом вечное есть одновременно всё, и целое заключено в настоящем мгновении [теперь] вечности, как мы, отбросивши самый образ воображения, поднимаемся*^{[61]*}, пересякая выше всего чувственного.

Кардинал. Я постараюсь. Я буду исходить из известной всем нам на практике детской игры в волчок. Мальчик запускает волчок и, запуская его, одновременно его придерживает при помощи обвитой вокруг волчка веревки. И чем могущественнее*^{[62]*} сила руки, тем быстрее вращается волчок, так что кажется, что волчок, пока он находится в большом движении, стоит в спокойном состоянии, и дети говорят тогда, что он покоится и дремлет. И так, опишем круг *bc*, который вращается над кругом *a*, наподобие верхнего круга волчка. И пусть будет закреплен другой круг *de*. Разве он не более быстро вращающийся*^{[63]*}? А между тем кажется, что он менее движется. Разве не кажется круг тем меньше движущимся, чем он вращается быстрее?

Бернард. Конечно, кажется; и это мы видели, когда были детьми.

Кардинал. Допустим поэтому, что возможность находиться в движении<, > присутствует в нем в смысле акта, т. е. что он движется в смысле акта, поскольку это возможно. Разве он *тогда совершенно покоится?*^{[64]*}

Бернард. *Никакой последовательности [движения] нельзя было бы отметить на основании мгновенной скорости*^{[65]*}. Поэтому с прекращением последовательности движение, во всяком случае, не могло бы быть воспринято.

[61] Изменено редактором на: относительно того, каким образом вечное есть одновременно всё, и целое заключено в [настоящем мгновении] «теперь» вечности, чтобы мы, отбросивши самый образ воображения, возвысились. — *Е. Т.-Г.*

[62] Изменено редактором на: мощнее. — *Е. Т.-Г.*

[63] Изменено редактором на: вращается. — *Е. Т.-Г.*

[64] Изменено редактором на: не покоится тогда совершенно? — *Е. Т.-Г.*

[65] Изменено редактором на: На основании [такой] мгновенной скорости нельзя было бы отметить никакой последовательности [движения]. — *Е. Т.-Г.*

Иоанн. Если движение достигло бы предельной скорости, то точки *b* и *c* оказались бы в одной и той же точке времени с точкой *d* неподвижного круга без того, чтобы другая точка, т. е. *b*, оказалась во времени прежде, > чем *c*. Иначе оно не было бы наибольшим и бесконечным, с тем, однако, чтобы оно было движением, а не покоем, так как ни в какой промежуток времени эти точки не могли бы сдвинуться относительно неподвижного круга.

Кардинал. Ты правильно говоришь, авва. Ведь это движение было бы наибольшим и одновременно никаким.

Бернард. Так оказывается по необходимости.

Кардинал. Разве каким-нибудь образом противоположные точки *b* и *c* в этом случае не оказывались бы всегда вместе с *d*, как она всегда с своей противоположной точкой, т. е. с *e*?

Иоанн. Необходимо.

Кардинал. Не подобным ли образом также и все промежуточные точки круга *bc*?

Иоанн. Да, подобным образом.

Кардинал. Следовательно, хотя весь круг и был бы наибольшим, он одновременно был бы во всяком «теперь» вместе с точкой *d*, хотя точка *d* была бы самой малой и не только в точке *d*, но и во всякой точке круга *de*.

Иоанн. Да, это было бы так.

Кардинал. Следовательно, достаточно было, чтобы эта воображаемая возможность при каком-нибудь условии образно усматривалась^{<10>}. Если круг *bc* будет как бы вечностью и другой *de* временем, то как возражать*^{[66]*}, что вечность одновременно есть всё в каком угодно пункте времени, а Бог — начало и конец, всё во всем и всё тому подобное?

Бернард. До сих пор я усматриваю одно*^{[67]*}, во всяком случае, значительное обстоятельство.

Иоанн. Что такое?

Бернард. В Боге это расстояние ни в коем случае не является расстоянием. Действительно, *d* и *e* отстоят между собой на диаметр круга, для которого они являются противоположными точками, но не в Боге. Когда же *b* приходит к *d*, оно находится одновременно с *e*. Поэтому всё, что взаимно отстоит во времени в этом мире, находится перед лицом Бога*^{[68]*}, и то, что *отстоит, будучи противоположным, там соединено*^{[69]*}; и что здесь различно, там тождественно.

Иоанн. Нужно отметить то достоверное обстоятельство, что Бог, как мы мыслим, выше всякого различия, разнообразия, инаковости, времени, места и противоположения.

[⁶⁶ Далее редактором вписано: против того. — *Е. Т.-Г.*].

[⁶⁷ Изменено редактором на: Кроме того, я усматриваю еще одно. — *Е. Т.-Г.*].

[⁶⁸ Далее редактором вписано: одновременное. — *Е. Т.-Г.*].

[⁶⁹ Изменено редактором на: будучи противоположным отстоит, там оно соединено. — *Е. Т.-Г.*].

Кардинал. Вы уже легче понимаете, каким образом вы будете в согласии с богословами, один из которых утверждает, что мудрость, которая есть Бог, более подвижна^{<11>}*^{[70]*}, чем всё подвижное, и слово течет быстро и всё проникает, простираясь от конца к концу и до всего доходя. Другой же говорит, что первый принцип устойчиво, неподвижно находится в покое, хотя дает всему двигаться. Некоторые же утверждают, что он одновременно и стоит, и движется вперед. А еще есть и такие, которые утверждают, что он и не стоит, и не движется. Поэтому некоторые говорят, что он в общем смысле во всяком месте, а другие, что он в частном смысле в каком-либо [неопределенном]. Одни утверждают и то и другое, другие — ни того, ни другого. Это и подобное этому легче понимается через такое зрительное*^{[71]*} посредство, хотя в Боге это существует бесконечно лучше (а именно как сам простой Бог), чем это может быть понято при помощи употребленной у нас иллюстрации и при помощи самого высокого прыжка*^{[72]*} кого бы то ни было.

Бернард. Действительно, и относительно вечных оснований вещей, которые в вещах бывают самыми разнообразными, также подобным образом вероятно, что они в Боге*^{[73]*} разнообразны. Ведь хотя точки круга bc *^{[74]*} понимаются как основания вещей или идеи, однако они не множественны, потому что круг и точка одно и то же. Именно, когда b бывает вместе с d , то весь круг находится вместе с d , и все его точки есть одна точка, хотя и кажется, что их много, когда мы обращаем внимание на круг времени de .

Кардинал. Вы значительно приближаетесь к тому*^{[75]*} широчайшему и равным образом сжатому богословию.

Мы могли бы *к этому*^{[76]*}, в этом движении волчка подыскать*^{[77]*} многое очень интересное, а именно, каким образом мальчик, желая сделать мертвый волчок, или волчок без движения, живым, выражает в нем подобие своего представления, при помощи найденного уже орудия своего интеллекта и путем прямого, а равно и косоого, движения рук, а также путем отталкивания, а равно и притягивания, создавая движение, выходящее за пределы природы волчка. Именно, когда он имел движение в направлении к центру, как к тяжелому, он заставлял волчок вращаться кругообразно, как небо. И этот движущий дух присутствует в волчке невидимым образом, долго или немного в соответствии с выражением сообщенной ему силы. Когда же он прекращает вращать волчок, последний возвращается к движению по направлению к центру, как было раньше. Разве нет здесь подо-

^[70] В машинописи указан ошибочно номер примечания: 4). — *Е. Т.-Г.*

^[71] Изменено редактором на: умозрительное. — *Е. Т.-Г.*

^[72] Изменено редактором на: воспарения. — *Е. Т.-Г.*

^[73] Далее редактором вписано: не. — *Е. Т.-Г.*

^[74] Изменено редактором на: b и c . — *Е. Т.-Г.*

^[75] Слово вычеркнуто редактором. — *Е. Т.-Г.*

^[76] Фраза вычеркнута редактором. — *Е. Т.-Г.*

^[77] Далее редактором вписано: к нему. — *Е. Т.-Г.*

бия Творцу, когда Он хочет даровать дух [самой] жизни, а не живому. Когда Он предустановил совершить дар, то круги, которые являются орудиями исполнения Его воли, при посредстве движения задвигались в правильном движении с востока на запад и вместе с этим возвращаясь с запада на восток, как знают об этом астрономы^{<12>*}[78]* и дух жизни, полученный от животного зодиака* [79]*, жизненно движет то, что по своей природе было лишено жизни и животворится, пока длится дух, а затем возвращается в свою землю. Это и многое другое, весьма интересное, что, однако, не относится к настоящему исследованию, выражается в этой детской игре. Об этом надо было упомянуть, чтобы вы приняли во внимание, как и в искусстве мальчиков отражается природа и в ней самой — Бог, и что мирские мудрецы, которые приняли это во внимание, достигли более истинных предположений относительно являющихся предметом познания вещей.

Бернард. Чрезвычайно благодарен тебе, прекрасный отец, так как многое сомнительное и казавшееся невозможным, благодаря этому очень удачному образу с волчком стало для меня не только вероятным, но и необходимым.

IV. Простота бытия-возможности и включенность в него всего небытия.

Кардинал. Кто себе составит *простое* понятие о Боге, в смысле *сложного* значения слова бытие-возможность, тот усваивает себе довольно быстро многое, прежде казавшееся трудным. В самом деле, если кто-нибудь обратится к *линии* и применит самое*^{[80]*} бытие-возможность, чтобы видеть, что линия есть в смысле акта то, чем она может быть, и что она есть всё то, чем, по его пониманию, линия может сделаться, то во всяком случае из одного того соображения, что она есть бытие-возможность, он усматривает самую линию и как наибольшую, равно и как наименьшую^{<13>}. Ведь так как она есть то, чем она может быть, она не может быть больше, отчего она оказывается наибольшей, и не может быть меньше, отчего оказывается наименьшей. И так как она есть то, чем может сделаться линия, она есть граница всех поверхностей. Также и — граница фигуры треугольной, четырехугольной и всех многоугольников и всех кругов и всех фигур, которые могут произойти из линии, или прямой или кривой, и простой образец всех фигур, самый верный и самый точный, и равенство, содержащее в себе все [равенства] и всё оформляющее собой в виде фигуры; и таким образом, единственная фигура всего оформляемого линейно в качестве фигуры и единое отношение и причина всех, каких бы то ни было, различных фигур. В этом загадочном образе ты видишь, как в случае применения бытия-возможности к чему-нибудь наименованному возникает этот образ ради восхождения к именуемому: таким обра-

[78] В машинописи указан ошибочно номер примечания: 5). — *Е. Т.-Г.*

[79] Исправлено редактором на: зодиакального животного. — *Е. Т.-Г.*

[80] Изменено редактором на: саму. — *Е. Т.-Г.*

зом, через бытие-возможность ты пришел от [линии самой по себе] к неделимой линии, существующей над противоположным, которое есть всё, не будучи ничем из линейно оформляемого*^[81]*. Так как бытие-возможность, будучи рассматриваемо с абсолютной точки зрения, без приложения к чему-нибудь наименованному, ведет тебя тем или другим способом загадочным*^[82]* путем к Всемогущему (чтобы ты усматривал всё, что, по твоему мнению, есть и может становиться), то оно — выше всякого имени, которым *именуешь то*^[83]* , что может быть даже выше самого бытия *^[не происходя] из бытия*^[84]*, во всех смыслах, в каких только можно понимать это последнее.

Ведь *небытие*, поскольку оно *может* быть через Всемогущего, *во всяком случае существует в смысле акта*, так как абсолютная возможность во Всемогущем*^[85]* существует в смысле акта. Если же что-нибудь может возникнуть из небытия, с какой бы то ни было потенцией, то уже во всяком случае оно охватывается в бесконечной потенции. Следовательно, *небытие там является бытием всего*. Поэтому *всякое творение*, которое может быть приведено из небытия в бытие, находится там, *где возможность есть бытие и *само бытие — возможность*, от которого*^[86]* ты сможешь возвыситься, чтобы невыразимо увидеть всё превыше бытия и небытия (однако, образно), что переходит от небытия в бытие при помощи бытия всем в смысле акта. *И где ты это усматриваешь в самом общем и самом расчлененном виде, ты с нашей помощью не найдешь никакого имени*^[87]*. Действительно, этому принципу не соответствует никакое наименование единства или единичности, *или множественности или множества и никакое*^[88]* бы то ни было другое наименование, именуемое или мыслимое нами, поскольку бытие и небытие здесь одно другому не противоречат, равно как и другие какие бы то ни было противоположности, которые утверждают или отрицают различие. Ведь его имя есть имя имен; и оно является не больше единичным для одиночных имен, чем универсальным одновременно для всех имен и ни для каких*^[89]*.

Бернард. Как я понимаю, ты говоришь, каким образом это сложное наименование «бытие-возможность», объединенное из «возможности» и «бытия», имеет *простое* значение, согласно твоему человеческому пониманию, которое при помо-

[81] Далее редактором вписано предложение, вероятно просто пропущенное при перепечатке: И тогда она уже не линия, которая нами именуется как линия, но она выше всякого имени, относящегося к линейно оформляемому. — *Е. Т.-Г.*

[82] Далее редактором вписано: [символическим]. — *Е. Т.-Г.*

[83] Изменено редактором на: именуемо тем. — *Е. Т.-Г.*

[84] Вычеркнуто и изменено редактором на: и небытия. — *Е. Т.-Г.*

[85] Далее редактором вписано: тоже. — *Е. Т.-Г.*

[86] Изменено редактором на: сама бытие-возможность, на основании которой. — *Е. Т.-Г.*

[87] Изменено редактором на: И где ты это усматриваешь в самом истинном и самом расчлененном виде, ты не найдешь никакого имени, которое было бы именуемо нами. — *Е. Т.-Г.*

[88] Изменено редактором на: ни множественности или множества и какое. — *Е. Т.-Г.*

[89] Изменено редактором на: какого. — *Е. Т.-Г.*

щи образов ведет исследователя к тому или другому положительному утверждению о Боге. И ты получаешь абсолютную возможность из того, что она охватывает всякую возможность выше действия и страдания, выше возможности действия и возможности становления; и ты понимаешь, что сама возможность существует в смысле акта. А это бытие, которое может быть названо всем бытием в смысле акта, оно есть абсолютное. И таким образом ты хочешь сказать, что где *всякая возможность существует в виде акта*, там совершается переход к *первому всемогущему принципу*. И я не колеблюсь признать, что в этом принципе охватывается всё, чем бы ни было в нем всё, могущее быть каким бы то ни было образом. Не знаю, хорошо ли я говорю.

Кардинал. Прекрасно. Отсюда следует, что принцип свою всемогущую силу не истощает ни в чем, что может быть, а поэтому никакое творение не есть бытие-возможность. Отсюда *всякое творение может быть тем, что оно не есть*. Только один принцип, поскольку он есть само*^[90]* бытие-возможность, *не может быть тем, что он не есть*.

Бернард. Это ясно. Ведь если бы принцип мог бы не быть, он и не был бы, поскольку он есть то, чем он может быть.

Иоанн. Следовательно, он есть *абсолютная необходимость*, поскольку он не может не быть.

Кардинал. Ты говоришь правильно; ведь как он мог бы не быть, если небытие в нем есть он сам?

Иоанн. Дивен Бог, в котором*^[91]* небытие есть необходимость бытия.

Бернард. Поскольку мир *мог* быть сотворен, постольку всегда существовала возможность его бытия. Но возможность бытия называется в области чувственного материей. Следовательно, *материя была всегда*, и поскольку она никогда не была сотворена, то значит она — не сотворенная, поэтому принцип вечен.

Иоанн. По-видимому, твой аргумент не *имеет успеха, ведь*^[92]* несотворенная возможность есть само*^[93]* бытие-возможность. Отсюда мир, раз он от вечности существует*^[94]*, *мог* быть сотворен*^[95]*, потому что бытие-возможность есть вечность. Следовательно, по вопросу о причине того, что возможность бытия мира существовала извечно, неправильно устанавливать что-нибудь иное, кроме того, что бытие-возможность есть бытие-возможность, *которое есть единственное основание*^[96]* для всех видов бытия.*^[97]*

^[90] Изменено редактором на: сама. — *Е. Т.-Г.*

^[91] Далее редактором вписано: [даже]. — *Е. Т.-Г.*

^[92] Изменено редактором на: движется вперед. Ведь. — *Е. Т.-Г.*

^[93] Изменено редактором на: сама. — *Е. Т.-Г.*

^[94] Слово вычеркнуто редактором. — *Е. Т.-Г.*

^[95] Далее редактором вписано: существует. — *Е. Т.-Г.*

^[96] Изменено редактором на: являющаяся *единственным основанием*. — *Е. Т.-Г.*

^[97] Далее вычеркнуто редактором: *Кардинал*. Авва говорит хорошо. — *Е. Т.-Г.*

Кардинал. Отец*^[98]* хорошо говорит. Ведь возможность становления не имеет начала. Это потому, что бытие-возможность — без начала. Ведь возможность становления предполагает абсолютную возможность, сопрягающуюся с актом, без которого невозможно, чтобы что-нибудь могло становиться. Если эта абсолютная возможность имела бы нужду в ином, т. е. в материи, без которой *ничто не могло бы не быть самим*^[99]* бытием-возможностью. В самом деле, *каким образом*^[100]* человеческая возможность действия *могла бы требовать материю<, > могущую стать бытием (est)<, > раз она не есть само*^[101]* бытие-возможность, в котором действовать и становиться [и] есть сама возможность^{<14>}. Ведь эта возможность, которая оправдывается из делания, есть та же возможность, которая оправдывается из становления.

Бернард. Мне это трудно понять.

Кардинал. Ты поймешь, когда обратишь внимание, что *в Боге небытие есть само*^[102]* бытие-возможность*. Ведь если бытие совпадает в возможности делания, то во всяком случае оно совпадает и в возможности становления. И если бы ты был автором книги, которую ты пишешь, то в твоей активной возможности, т. е. в самом писании книги<, > охватывается и страдательная возможность, т. е. *самая книга*^[103], так как небытие книги в твоей возможности имело бы бытие.

Иоанн. Очень велико то, что ты, отец, открываешь. В самом деле, в бытии-возможности всё и есть и видится, как в своей причине и основании, хотя никакой ум не мог бы понять его иначе, как только потому, что он есть оно само.

Кардинал. Наш ум, так как он не есть само*^[104]* бытие-возможность (ведь он не есть в смысле акта то, чем он может быть), то, следовательно, он всегда может быть больше и совершеннее. Поэтому, хотя он *издали видит само*^[105]* бытие-возможность, он его*^[106]* не воспринимает; только одно*^[107]* бытие-возможность понимает себя и в себе всё, поскольку всё охватывается в бытии-возможности.

V. Вероучение.

Иоанн. Я хорошо понимаю, каким образом всё отрицается относительно бытия-возможности, если ничто из всего, что может быть наименовано, не возникает после него, *хотя то, что не есть, и может быть*^[108]. Следовательно, оно не есть количе-

^[98] Изменено редактором на: Аббат. — *Е. Т.-Г.*].

^[99] Изменено редактором на: она ничто не могла бы, то она не была бы. — *Е. Т.-Г.*].

^[100] Изменено редактором на: почему. — *Е. Т.-Г.*].

^[101] Изменено редактором на: может искать могущую стать бытием (est) материю? Это потому, что она не есть сама. — *Е. Т.-Г.*].

^[102] Изменено редактором на: сама. — *Е. Т.-Г.*].

^[103] Изменено редактором на: возможность книги. — *Е. Т.-Г.*].

^[104] Изменено редактором на: сама. — *Е. Т.-Г.*].

^[105] Изменено редактором на: видит издала саму. — *Е. Т.-Г.*].

^[106] Изменено редактором на: ее. — *Е. Т.-Г.*].

^[107] Изменено редактором на: одна. — *Е. Т.-Г.*].

^[108] Изменено редактором на: поскольку оно и может быть тем, что оно не есть. — *Е. Т.-Г.*].

ство, потому что количеством оно было бы тогда, если оно могло бы быть тем, что не есть бытие-возможность, например, когда оно может быть больше, чем есть, или иным, чем оно есть. Но не *таким бытием-возможностью*^{[109]*}, у которого нет недостатка в могущем быть превосходстве или в чем-нибудь [вообще], могущем быть. Ведь сама возможность, в смысле акта, совершеннее всего. Но теперь, после того как наш предивный Бог ни при каком даже самом высоком восхождении не мог бы быть видим естественным образом иначе, как только в загадочном образе, где возможность быть видимым больше, чем достигается самим видением, и исследователь попадет в темный туман, то, пожалуйста, присоедини и то, каким же, наконец, образом тот, кто остается всегда невидимым, может быть видим.

Кардинал. Он может быть увиден только в том случае, если возможность быть видимым изводится в акте*^{[110]*} при помощи обнаружения себя самого тем, кто есть актуальность (actualitas) всякой потенции. Ведь Бог скрыт и недоступен взорам никаких мудрецов, но открывает себя малым или униженным, каковым дарует благодать. Ибо Он есть единый открывающий, учитель, т. е. поруганный Христос, Он в себе показал Отца, так что заслуживший видеть Того, Кто есть Сын, увидел бы и Отца.

Иоанн. Может быть, отче, ты хочешь сказать, что Отец показывается тем, в ком по вере обитает Христос?

Кардинал. Не может Христос обитать по вере в ком-либо, если последний не обладает духом истины, который научает *всему: ибо*^{[111]*} Христос распространяется через Христообразного [духа] и есть дух любви, который не от мира сего, и мир не может Его принять, но он Христообразен, переходя за пределы мира. Этот Дух, который мудрость мира делает безумной, принадлежит к тому царству, где виден Бог богов в Сионе. В самом деле, существует *просветительная сила*^{[112]*} слепорожденного, который благодаря вере приобретает зрение. И невозможно сказать, каким образом это происходит, *так как*^{[113]*} кто же мог бы это сказать, если не мог *бы даже существовать тот, кто из невидящего сделался видящим, ибо он опрашивался многими просвещенными вопросами, но способ*^{[114]*}, каким Христос сделал его видящим, он не знал и не мог *описать. Так*^{[115]*} он хорошо сказал, что Он [Христос] мог ему это сделать, поскольку он уверовал, что может от Него сделаться зрячим, и, надеясь на эту веру, он не хотел, чтобы она была тщетной. Ведь никто никогда, твердо верующий в Него, не был покинут. В самом деле, после того<,> как человек, верный в восприятии желаемого, перестает верить в себя и потому признает себя как бы слабым и глубоко беспомощным, он с несомненной верой обра-

^[109] Изменено редактором на: так существует бытие-возможность. — *Е. Т.-Г.*

^[110] Изменено редактором на: акт. — *Е. Т.-Г.*

^[111] Изменено редактором на: всему. Ибо. — *Е. Т.-Г.*

^[112] Изменено редактором на: способность к просвещению у. — *Е. Т.-Г.*

^[113] Изменено редактором на: потому что. — *Е. Т.-Г.*

^[114] Изменено редактором на: этого даже тот, кто из невидящего сделался видящим. Ведь просвещенный опрашивался многими вопросами, но способа. — *Е. Т.-Г.*

^[115] Изменено редактором на: описать, поэтому. — *Е. Т.-Г.*

щается к своему возлюбленному, следуя обещанию Христа и стучит преданнейшей молитвой, веруя, что он не может быть оставленным, если он не перестанет стучать Христу, ни в чем не отказывающему своим, и несомненно достигнет просимого. Ибо появится Христос, Слово Божие, и явит Себя ему и вместе со своим Отцом придет к нему и сотворит обитель, чтобы можно было Его видеть.

Бернард. *Как я понимаю, ты хочешь сказать, что живая вера, т. е. образованная любовью, которая делает всякого Христообразным, восполняет недочет природы и до некоторой степени обязывает Бога, поскольку чего бы ни попросил во имя Христа ревностный молящийся, в меру той веры сам дух наш, исцеленный духом веры во Христа и укрепленный ею, видит то, что было ему прежде невидимо*^[116].*

Кардинал. Таково высшее учение нашего единого Спасителя, что Он, Слово Божее, через которое Бог и все века сотворил, что Он исполняет то, что отрицается природой, в том, кто непоколебимой верой принял Его как Слово Божее, чтобы, держась той веры, в которой присутствует Христос, делался способным на всё при посредстве Слова, живущего в нем в силу веры. Подобно тому, как мы видим, что то или другое возникает в этом мире посредством человеческого искусства через тех, кто обладает в душе своей искусством, приобретенным в результате изучения, так что искусство, ими воспринятое, и остается в них и оказывается научающим словом и повелевает тем, что относится к искусству, подобно этому и божественное искусство, приобретенное крепчайшей верой, является в нашем духе Словом Божиим, получающим тому и повелевающим тем, что свойственно творческому и всемогущему искусству. И как неспособный художник не может творить художественные вещи, так не [может этого] и неспособный верный. Верное же расположение желающего видеть Бога, которое ищется по необходимости, есть чистота сердца. Ибо таковые блаженны и узрят Бога, как учит нас слово веры нашего Христа.

Бернард. Я хотел бы, если это возможно, получить относительно *предпосылку для этого*^[117]* еще большее разъяснение.

Кардинал. Я полагаю необходимым, чтобы тот, кто хочет видеть Бога, желал бы Его насколько возможно, поскольку*^[118]* [самая] возможность желания*^[119]* совершенствуется, необходимо, чтобы желание настолько горело в действительности, насколько*^[120]* он может желать. Ведь это желание есть живая любовь,

^[116] Изменено редактором на: Как я понимаю, ты хочешь сказать, что живая вера, т. е. образованная благодатью, которая делает всякого Христообразным, восполняет недочет природы и до некоторой степени обязывает Бога к тому, чтобы<, > достигая от него всего, чего бы ни попросил во имя Христа ревностный молящийся, самый дух наш укрепляется сообразно вере в меру той веры сам дух наш от духа веры, зачатого в нашем духе, подобно тому как зрительный дух в глазу у слепорожденного, затененный и бессильный, начинает видеть то, что раньше ему не было видно, если исцелится духом веры. — *Е. Т.-Г.*

^[117] Изменено редактором на: допущенных здесь предпосылок. — *Е. Т.-Г.*

^[118] Далее редактором вписано: необходимо, чтобы. — *Е. Т.-Г.*

^[119] Далее редактором вписано: его. — *Е. Т.-Г.*

^[120] Далее редактором вписано: [вообще]. — *Е. Т.-Г.*

посредством которой ищущий Бога любит Его от всего сердца и от всей души, т. е. изо всех своих сил, насколько, разумеется, он может. Но такого желания не имеется ни у кого, если только он не любит Христа как Сына Божия настолько, насколько Христос любит того, в ком Он в силу веры обитает в такой мере, что тот может утверждать, что он обладает Христовым духом.

Иоанн. Я понимаю, что вера побеждает природу и что Бог ни при какой иной вере не может быть видимым<, > кроме веры во Христа, который, являясь Словом всемогущего Бога и творческим искусством, пока Он входит в наш дух, воспринимающий Его в силу веры, Он выше природы возносит к общению с собою наш дух, который по причине обитающего в нем Христова духа и благодаря Его силе не колеблется возноситься над всем наподобие повелевающего Слова.

Бернард. Во всяком случае, в повелительном Слове Всемогущего, которым Он «рече, и — быша», раскрывается само всемогущество, которое есть Бог-Творец и Отец всего, и ни в чем ином как*^[121]* в Его Слове. Кому, следовательно, это Слово являет себя, в том Оно во всяком случае обнаруживается как в Сыне, но огромное изумление возникнет при мысли о том, что человек может по своей вере восходить к Слову Всемогущего.

Кардинал. Мы читаем, что некоторые, благодаря дару Святого Духа<, > получили внезапно знание языков, так что из необразованных они сразу делались знающими целые группы языков. И эта сила была только участием в искусстве божественного Слова. Однако они имели знание только человеческое, но достигшее состояния выше человека через наитие. Другие же получили опытность не только в языках, но и в учености, иные — чудеса. И это — достоверно. Ведь те, которые веровали сначала*^[122]*, вместе с живой верой получили*^[123]* такой дух, чтобы убедиться в вере столь великой силы. И таким образом (если она должна была быть насаждена)<, > то она была готова не только непосредственно после ее получения к тому, чтобы не просить знамений, но чтобы быть чистой и простой. Этот дух, воспринятый через верных, хотя [уже и] в меру, все же есть дух,*^[124]* участник Христа, делающий нас уверенными, что*^[125]* в нас обитал он, чистый дух Христа, мы могли бы достигнуть крайней степени блаженства, разумеется, через могущество Слова Божия, *а через него — всего, т. е. поз<на>ния*^[126]* нашего сотворения. Высшее же блаженство, которое есть умственное видение самого Всемогущего, оно*^[127]* есть завершение того нашего желания, благодаря которому мы все желаем знать. Таким образом, если мы не придем к *познанию о Боге, соз-

[121] Союз вычеркнут редактором и вписано: не может выражаться, как только. — *Е. Т.-Г.*

[122] Вычеркнуто редактором. — *Е. Т.-Г.*

[123] Далее редактором вписано: от начала. — *Е. Т.-Г.*

[124] Далее редактором вписано: как. — *Е. Т.-Г.*

[125] Далее редактором вписано: если бы. — *Е. Т.-Г.*

[126] Изменено редактором на: через которое — всё, т. е. поз<на>ния. — *Е. Т.-Г.*

[127] Вычеркнуто редактором. — *Е. Т.-Г.*

давшему мир*^[128]*, не успокаивается наш дух, потому что всегда будет оставаться наука наук, пока он ее не достигает. И эта наука есть познание Слова Божия, ибо Слово Божие есть понятие о себе и о мире, так как кто не достигнет этого понятия, тот не достигнет ни*^[129]* познания Бога и не познает самого себя. Ведь он не может познать себя в причинной связи, раз причина неизвестна. Поэтому такой ум, поскольку он ничего не знает в смысле ума, *он будет томиться в вечной*^[130]* сени смертной.

Иоанн. Мне приходит на ум, что видение своей веры есть видение Бога.

Бернард. Каким образом?

Иоанн. А разве вера не относится к невидимому и вечному? Поэтому видеть веру значит видеть невидимое, вечное, значит — нашего Бога.

Кардинал. Ты высказал, мой отче, немаловажное суждение. В истинном христианине в этом мире Христос бывает только через веру, в другом человеке — через истину. Поэтому*^[131]* христианин, стараясь увидеть Христа в его лике, оставит всё, что принадлежит этому миру, чтобы удалить всё, что не позволяло видеть Христа, Который не от мира сего (как Он есть*^[132]*), то в этом восхищении верный увидит в себе Христа не иносказательно, потому что тот, кто является Христообразным, видит себя отрешенным от мира. Следовательно, он видит не что иное, как веру, которая сделалась для него невидимой в силу обнажения мирских вещей и вследствие обнаружения себя самой по своему лику.

Бернард. Это, по моему мнению, разумеется, в высшей степени важно и вместе с тем сказано тобою кратко и ясно. Желая еще кое-что услышать от тебя, отец, относительно Святейшей Троицы, чтобы, понаслушавшись таким образом кое-чего от тебя о всех важнейших вопросах, я мог бы и для себя извлечь какое-нибудь благочестивое утешение.

VI. Триединство бытия-возможности.

Кардинал. То, что я говорил раньше, *и пусть весьма недостаточно*^[133]*, и что ты читал в моих разнообразных книгах, показывает, что многие вещи всегда могут быть выражены на разный манер. Именно, после многих, весьма частых и очень глубоких размышлений наедине с собою, а также после самого тщательного исследования сочинений древних я нашел, что последнее и самое высокое представление о Боге неопределенно*^[134]*, или бесконечно, или *выходит за пределы всякого понятия*. В самом деле, всё, понятие чего есть понятие *чего-нибудь*, то, во всяком

^[128] Изменено редактором на: божественному знанию, которым Бог, созда<л> мир, то. — *Е. Т.-Г.*

^[129] Изменено редактором на: и. — *Е. Т.-Г.*

^[130] Изменено редактором на: будет в вечной нужде томиться в. — *Е. Т.-Г.*

^[131] Далее редактором вписано: когда. — *Е. Т.-Г.*

^[132] Далее редактором вписано: [в себе]. — *Е. Т.-Г.*

^[133] Изменено редактором на: (пусть весьма недостаточно). — *Е. Т.-Г.*

^[134] Слово вычеркнуто редактором и вписано: лишено предела (interminam). — *Е. Т.-Г.*

случае, замыкается в понятии, Бог не выходит за пределы всего этого. Ибо понятие о Боге есть понятие или слово абсолютное, охватывающее в себе всё доступное пониманию, *а Он не постигаем в другом*^[135]*. Ведь все в ином *существует иначе, так как*^[136]* ничто не постигается умом в смысле акта, так, чтобы оно могло быть постигнуто. Именно, оно постигалось*^[137]* лучше через более высокий интеллект. Только понятие *в себе*^[138]* или абсолютное является в смысле акта понятием всего подлежащего пониманию. Но наше понятие, которое не есть понятие через себя или абсолютное, но понятие *чего-нибудь*, по этому самому не образует понятия, которое существовало бы через себя, так как последнее относится, будучи абсолютным, не больше к одному, чем к другому. Поэтому-то понятие Бога, недоступное ограничению, определению или пониманию вследствие его бесконечности, мы даже называем по необходимости невыразимым. Ведь это слово не может быть нами ограничено или определено никаким именем или термином, так как оно не может быть*^[139]* конципировано. Таким образом, мы его не называем ни единым, ни троичным, ни иным каким бы то ни было именем, так как оно превосходит всякое понятие и единого и троичного и чего бы то ни было именуемого, но мы от него удаляем всякое имя всего постигаемого, так как оно — выше.

Иоанн. Следовательно, насколько ум постигает менее поддающееся оформлению понятие Бога, настолько он, как мне кажется,*^[140]* больше.

Кардинал. Ты, отче, правильно говоришь. Поэтому всякий, кто полагает, что он его не понял, пусть знает, что это получилось бы от недостатка и скудости его ума.

Бернард. Поэтому он больше*^[141]*, если он знает, что он не может знать.

Кардинал. Это, по необходимости, скажут все, даже самые просвещенные.

Бернард. Когда*^[142]* я принимаю во внимание, что ничто не может быть нами постигнуто в той мере, в какой оно постигаемо, то становится мне ясным, что Бог не может быть постигнут, потому что Он постигается во всяком случае, только тогда, если всякая постигаемость (*conceptibilitas*) постигается в смысле акта.

Кардинал. Мы знаем, что неисчислимое*^[143]* отношение диагонали к стороне [квадрата] не достижимо, так как не может быть дано таких двух чисел, которые бы в точности находились в таком отношении, но при всяких данных числах отношение их или больше, или меньше, чем отношение диагонали к стороне, и при всяких данных числах могут быть даны числа более близкие к этому отношению. И при таких условиях оно кажется возможным, но эта возможность никогда не

^[135] Изменено редактором на: и Он не постигаем в ином. — *Е. Т.-Г.*

^[136] Изменено редактором на: и существует иначе, поскольку. — *Е. Т.-Г.*

^[137] Далее редактором вписано: бы. — *Е. Т.-Г.*

^[138] Изменено редактором на: через себя. — *Е. Т.-Г.*

^[139] Далее редактором вписано: [даже]. — *Е. Т.-Г.*

^[140] Далее редактором вписано: становится. — *Е. Т.-Г.*

^[141] Слово вычеркнуто редактором и вписано: учение. — *Е. Т.-Г.*

^[142] Изменено редактором на: [Да,] когда. — *Е. Т.-Г.*

^[143] Далее редактором вписано: [соизмеримое]. — *Е. Т.-Г.*

дается в смысле акта. Акты не были бы в данном случае [полной] точностью, так что числа находились бы точно в таком отношении. Объяснение этого заключается в том, что поскольку нельзя получить числа, которое не является ни четным, ни нечетным, то и искомое число*^[144]* не может быть найдено. Всякое же число, которое мы постигаем, есть, по необходимости, или четное или нечетное, но не одновременно то и другое; поэтому мы испытываем [здесь] неполноту. Однако мы видим, что точность существует в том постижении, которое постигает невозможное для нас. Так говорить нам необходимо потому, что наше понятие не может достигнуть соразмерности*^[145]* самой возможности и самого бытия, так как мы не имеем никакой общей меры, при помощи которой мы могли бы достигнуть этого отношения, поскольку возможность и бесконечна и неопределенна, а акт и конечен и определен; между ними нет среднего, но мы видим, что в Боге это не различается и поэтому выше нашего понятия.

Бернард. Так как*^[146]* всё, что познается нами, не познается так, как оно может познаваться (так как*^[147]* может познаваться лучше)<, > то только познание у Бога, где всякая возможность существует как акт, совершенно и точно.

Иоанн. Не является ли, Бернард, наиболее истинным то, что дважды два четыре и что всякий треугольник имеет три угла, равные [в сумме] двум прямым?

Бернард. Совершенно верно.

Иоанн. Следовательно, неправильно сказать, что наша наука не достигает точной истины?

Кардинал. Надо разобраться в сказанном. Именно, в математике, происходящей из нашего рассудка, мы узнаем по опыту *из нас самих на том бытии, которое является в качестве принципа, установленного нами самими, что наши<, > или разумные<, > сущности познаются точно, т. е. с такой разумной точностью, от которой они и происходят, — как познается точно реальное благодаря той божественной точности, от которой оно исходит в бытие^{<15>}, и*^[148]* эти математические предметы не суть ни «ничто», ни «какое-нибудь», но они суть смысловые предметы (notionalia), извлеченные из нашего рассудка, без которых они не могут изойти к своему предмету, т. е. строить*^[149]* его, измерять и т. п. Но божественные предметы*^[150]*, происходящие из божественного ума, остаются для нас, как они

^[144] Далее редактором вписано: вообще. — *Е. Т.-Г.*

^[145] Далее редактором вписано: [соизмеримости]. — *Е. Т.-Г.*

^[146] Вычеркнуто редактором и вписано: Поскольку. — *Е. Т.-Г.*

^[147] Вычеркнуто редактором и вписано: потому что оно. — *Е. Т.-Г.*

^[148] Изменено редактором на: для нас самих на том бытии, которое является в качестве принципа, что наши (или разумные) сущности познаются <нами> точно, т. е. с такой разумной точностью, от которой они и происходят, как точно познается реальное благодаря той божественной точности, от которой оно исходит в бытие. И. — *Е. Т.-Г.*

^[149] Изменено редактором на: построить. — *Е. Т.-Г.*

^[150] Слово вычеркнуто редактором и вписано: деяния. — *Е. Т.-Г.*

есть, точно*^[151]* непознанными, и если*^[152]* что-нибудь узнаем о них, то мы об этом составляем себе конъектуры (coniecturamus)^{<16>} через уподобление [мыслимой] фигуры [реальной] форме. Поэтому не существует никакого точного познания божественных предметов*^[153]*, кроме как только у Того, Кто их создает. И если мы имеем о них какое-нибудь понятие, мы извлекаем его при помощи гадания и зеркала математического знания, подобно тому, как мы извлекаем дающую бытие форму из фигуры, создающей*^[154]* бытие в математике. Как фигура треугольника дает бытие треугольнику, так форма или вид человека дает бытие человеку. Мы познаем фигуру треугольника, потому что она представима, форму же человеческую мы не познаем, так как она не представима и так как она не количественна, в *количественном смысле не раздельна или непрерывна*^[155]*. Всё же, что не относится к множеству или величине, не может ни постигаться, ни воображаться, и о нем не может возникнуть никакого образного представления, а следовательно, оно и не может точно мыслиться. *Необходимо ведь, чтобы мыслящий созерцал образы, откуда — оно достигается большое с точки зрения того, почему оно есть, чем с точки зрения того, что именно оно есть*^[156]*.

Бернард. *Если мы станем рассуждать правильно, то*^[157]* мы ничего не имеем достоверного в нашей науке, кроме нашей математики, да и она есть гадание в искании дел Божиих. Поэтому великие мужи, если высказали что-нибудь значительное, основали это на математическом подобии.

Кардинал. *Ты говоришь хорошо, поэтому, в данном случае, я так сказал бы, чтобы вы знали, что мы хотим рассматривать в образах то христианское богословие, по которому Бог есть один и троичен. Мы можем вернуться к математическому принципу, он во всяком случае один и троичен. Мы видим, что количество, без которого не существует математики, дискретно, — его принцип есть — единое, — и непрерывное, — его принцип троичен*^[158]*. И не существует двух принципов математики, но*^[159]* единый и троичный.

[151] Изменено редактором на: в точности. — *Е. Т.-Г.*

[152] Далее редактором вписано: мы. — *Е. Т.-Г.*

[153] Слово вычеркнуто редактором и вписано: дел. — *Е. Т.-Г.*

[154] Слово вычеркнуто редактором и вписано: которая создает. — *Е. Т.-Г.*

[155] Изменено редактором на: смысле ли количества дискретного или непрерывного. — *Е. Т.-Г.*

[156] Это предложение вписано редактором в оставленный в машинописи пробел, оно, видимо, было пропущено при перепечатке. — *Е. Т.-Г.*

[157] Изменено редактором на: Значит, если рассуждать правильно. — *Е. Т.-Г.*

[158] Изменено редактором на: Ты говоришь хорошо. Поэтому, в данном случае, я так сказал бы, для вашего сведения, что если мы хотим рассматривать в [символических] образах то христианское богословие, по которому Бог есть один и троичен, то мы можем вернуться к математическому принципу, он во всяком случае и один и троичен. Мы видим, что количество, без которого не существует математики, дискретно (его принцип есть — [обособленное] единое) и непрерывное (его принцип троичен). — *Е. Т.-Г.*

[159] Далее редактором вписано: и. — *Е. Т.-Г.*

Бернард. Я хорошо понимаю, почему единое является принципом для дискретной величины, но я не понимаю, почему троичное является принципом для непрерывной.

Кардинал. Первая фигура непрерывного количества — треугольник: на нее разлагаются другие фигуры. Треугольник показывает, что эта фигура — первая, [потому что] четырехугольник разлагается на треугольники, но треугольник не может разлагаться на фигуру с двумя углами или с одним углом. Отсюда ясно, что первый принцип математики оказывается триединым.

Бернард. Если бы я, таким образом, видел принцип математики *в его чистоте*, во всяком случае без множественности, я видел бы *само триединое*^[160]*: принцип существует раньше инаковости и множественности и он такого свойства, что всё, оформленное через этот принцип, когда оно разлагается на простое, в нем находит свое определение.

Кардинал. Очень хорошо. Но обрати внимание: для того, чтобы был виден принцип, необходимо выделить то простое, без чего не может существовать ничто из оформленного через принцип. Если, таким образом, <> простое, без которого не может быть ни числа, ни фигуры, является тем, что есть более единое, чем троичное, и, следовательно, *единым, которое является единым и троичным*^[161]* не на основании числа (потому что число [само] оформлено через принцип), но [это простое] все-таки троично, так что оно является совершенным принципом всего, то, поэтому, образно Бог видится как триединый, так что он оказывается совершеннейшим принципом всего.

Иоанн. Ты говоришь, что Он троичен без числа, но неужели три лица являются тремя лицами *не на основании тройки?*

Кардинал. Отнюдь *нет. Так*^[162]* как число, которое ты имеешь в виду, говоря это, математическое и извлеченное*^[163]* из нашего ума, принцип которого есть единство. Но единство в Боге не вытекает из другого единства, но оно есть принцип [просто].

Бернард. Во всяком случае, троичность есть принцип *в пределах принципа и не вытекает из числа, которое не может существовать раньше принципа.* Ведь для всякого множества принципом является единство. Если, таким образом, троичность в пределах божественного была бы числом, то *это последнее было бы принципом на основании себя самого*^[164]*. Ты, поэтому, видишь, что первый триединый принцип раньше всякого числа. И если ты этого не можешь понять, того именно как оно раньше числа, то это потому, что твой ум без числа ничего не постигает. То, однако, *что велико без непрерывного количества, тем самым троич-

^[160] Изменено редактором на: его триединым. — *Е. Т.-Г.*

^[161] Изменено редактором на: таким же единым, как и троичным. — *Е. Т.-Г.*

^[162] Изменено редактором на: нет, — так. — *Е. Т.-Г.*

^[163] Изменено редактором на: извлечено оно. — *Е. Т.-Г.*

^[164] Изменено редактором на: она была бы принципом в зависимости от себя самой. — *Е. Т.-Г.*

но без дискретного количества*^[165]*, т. е. числа. И как *существует вера*^[166]*, что Бог велик в результате приписывания Ему величины, так существует вера в то, что Он троичен в результате приписывания Ему исчисления.

Иоанн. Я понимаю, что мы утверждаем триединство Творца на основании рассмотрения творений, который, как было сказано раньше, пребывает в себе, не будучи выразимым никаким способом бытия.

Кардинал. Ты правильно утверждаешь. Ведь без потенции, акта и связи того и другого ничто не есть и не может быть. Если бы что-нибудь из этого отсутствовало, то и [самой вещи] не существовало бы. Действительно, каким образом она существовала бы, если она не *может**^[167]* существовать? И каким образом она существовала бы, если бы она не существовала в виде акта, раз бытие есть акт? И то же самое, — если она могла бы существовать и не существовала бы? Поэтому необходимо, чтобы была связь между тем и другим, и возможность бытия, и бытие как акт и связь [между ними всеми]. Они не являются все иным и иными, потому что они относятся к одной и той же сущности, поскольку они создают только одно и то же. Роза в потенции, и роза в акте, и роза в потенции и акте — есть одна и та же, а не другая и *различная. Хотя*^[168]* возможность, акт и связь не приписываются взаимно друг другу, но — розе.

Бернард. Я хорошо понимаю, что, пока я рассматриваю розу при помощи ума, нельзя отрицать, что я вижу ее как триединое, *но я не вижу*^[169]* в возможности. Действительно, если относительно нее отрицается*^[170]* возможность, то она, во всяком случае, не могла бы существовать. Я вижу, что она существует, потому что если возможность ее отрицалась бы, то как эта роза существовала бы? Я вижу, что она существует, потому что, если бы относительно нее отрицалось бытие, каким образом она существовала бы? И я вижу ее в [сфере] связи того и другого, потому что, если бы отрицалась связь того и другого, она не существовала бы в смысле акта, поскольку она в смысле акта есть ничто, раз она [только] может быть и*^[171]* есть. Именно из этого происходит актуальное существование, если*^[172]* я вижу триединую розу в триедином принципе*^[173]*. Я вижу, что этот принцип отражается во всем, так как нет ничего оформленного через принцип не триединого, но я усматриваю, что всё<, > оформленное через принцип, есть ничто в смысле принци-

^[165] Изменено редактором на: чего он не может постигнуть, он считает невозможным отрицать, признавая это выше ума, и — он верит как в Бога великого без непрерывного количества, так и в троичного — без дискретного количества. — *Е. Т.-Г.*

^[166] Изменено редактором на: он верит. — *Е. Т.-Г.*

^[167] Изменено редактором на: *могла* бы. — *Е. Т.-Г.*

^[168] Изменено редактором на: различная, хотя. — *Е. Т.-Г.*

^[169] Изменено редактором на: потому что я вижу ее. — *Е. Т.-Г.*

^[170] Изменено редактором на: отрицалась бы. — *Е. Т.-Г.*

^[171] Далее редактором вписано: [отдельно] -. — *Е. Т.-Г.*

^[172] Изменено редактором на: [И] так. — *Е. Т.-Г.*

^[173] Вычеркнуто редактором: начале. — *Е. Т.-Г.*

па, хотя всё существует в нем, как в причине и основании. Поэтому Бог существует не так, как триединая роза. Действительно, ничто не обладает вечным принципом от оформленного через принцип, но существует абсолютное триединство, благодаря которому всё триединое есть то, что оно есть.

Иоанн. Это мне представляется, Бернард, одинаково с тобою. Бог*^[174]* не является одним, от которого существует роза в потенции, и другим, от которого существует в бытии, и третьим, от которого она — в пределах связи того и *другого. Так как*^[175]* нет никакой розы, которая была бы в возможности, и другой, которая в бытии, и третьей, которая — в пределах связи, но она существует как триединая. Но, хотя христиане утверждают, что одно, это — лицо *абсолютной возможности*, которое мы называем всемогущим Отцом, другое, это — лицо *бытия*, которое мы называем Сыном Отца, так как оно из возможности, и — еще иное, это — *связь* того и другого, каковое лицо мы называем Духом Святым, поскольку естественная любовь есть духовная связь Отца и Сына, но*^[176]* я все-таки не понимаю, как я должен видеть в образе*^[177]* эти личные различия.

Кардинал. Ты хорошо сказал, авва, что *одно — лицо Отца, другое <—> Сына*^[178]*, благодаря некоторой инаковости, так как всякую инаковость превосходит благословенная троичность, которая не существует от другого*^[179]*, но сама через себя есть то, что есть. Поэтому Отец не есть иное в сравнении с Сыном по причине тождественности сущности и природы, но Он не есть Сын, не есть Он сам по себе и*^[180]* *небытие*. Отец не есть Сын, потому что триединый Бог раньше всякого небытия. Но так как бытие предполагает возможность (поскольку ничто не *существовало бы, если бы оно не могло существовать*^[181]*), от каковой возможности оно происходит, возможность же ничего не предполагает, поскольку возможность — вечность, то поэтому, хотя я вижу Бога, не предполагающего для себя никакого принципа, и хотя я вижу Бога, предполагающего собственный принцип, и хотя я вижу Бога, исходящего от того и другого и, несмотря на это, не усматриваю трех богов, но — единство божества в троичности, я не сомневаюсь, что *в нераздельном божестве то, что я вижу*^[182]* в данном случае раздельно*^[183]*<,>

^[174] Редактором изменено на: И Бог. — *Е. Т.-Г.*

^[175] Изменено редактором на: другого, так как. — *Е. Т.-Г.*

^[176] Изменено редактором на: и. — *Е. Т.-Г.*

^[177] Далее редактором вписано: [символическом]. — *Е. Т.-Г.*

^[178] Изменено редактором на: в божественном одно — лицо Отца, другое есть лицо Сына, и третье — Духа Святого, вследствие троичности бесконечного совершенства. Однако, лицо Отца. — *Е. Т.-Г.*

^[179] Изменено редактором на: иного. — *Е. Т.-Г.*

^[180] Изменено редактором на: природы. Но Он не есть Сын, и — не через. — *Е. Т.-Г.*

^[181] Изменено редактором на: возникает, если не может возникнуть. — *Е. Т.-Г.*

^[182] Изменено редактором на: видимое мною. — *Е. Т.-Г.*

^[183] Далее редактором вписано: в нераздельном божестве. — *Е. Т.-Г.*

истиннее и совершеннее, чем *я вижу*^[184]*. Поэтому, подобно тому, как я вижу, что первая абсолютная возможность в вечности есть вечность, и я нахожу, что бытие *существует в вечности самой возможности*^[185]* только в зависимости от самой возможности, подобно этому я полагаю, что сама вечная возможность имеет вечную ипостась и существует сама *по себе от самого Бога Отца, Который существует сам по себе, рождает Бога, Который есть всё, что есть от самого всемогущества Отца*^[186]*, чтобы, таким образом<, > Сын всемогущества был, очевидно, тем, чем мог быть Отец: всемогущим от абсолютной возможности, или от всемогущего, от Которых происходит связь всемогущества и всемогущего. Я вижу Бога извечно и того же Бога, от Бога вечно исходящего, и того же Бога, от Обоих вечно исходящего. Но хотя святые усмотрели это тоньше нашего, с нас пусть будет уже достаточно, что мы пришли к тому, что как совершенство принципа требует того, чтобы Он был единым, так оно воистину требует, чтобы Он был троичным. Именно *троичность не была бы единственной и совершенной, если бы она не содержала в себе всего, что необходимо для совершенного принципа, что*^[187]* выражается посредством Троицы. И Троица не была бы совершенною, если бы Она не была в этом смысле единой, т. е. единством. Ведь единство, которое высказывается о Боге, *не есть математическое, но истинное и живое*, охватывающее всё. И Троица не есть математическая, но Она *самосоотносится в смысле жизни*^[188]*, ибо Она есть триединая жизнь, без которой нет вечного радования и высшего совершенства. Поэтому Она происходит от сущности совершеннейшей жизни, так как она в совершеннейшем смысле триединая, чтобы возможность жить была настолько всемогущей, чтобы порождать жизнь из самой себя, из чего возникает дух любви и вечное радование.

Иоанн. Выслушай, пожалуйста, немного, если я, по счастью, что-нибудь понял из этих высоких предметов, и — я перейду к бытию-возможности. Так как всё, что существует, есть только то, чем оно может быть, то бытие-возможность, как мне представляется,^[189]* самая истинная и самая адекватная форма для всего формируемого. Но во всякой вещи я усматриваю возможность, бытие и связь между ними, без чего невозможно, чтобы она существовала, и я усматриваю это в каждой вещи так, что оно может быть совершеннее. Поэтому, где это до такой степени совершенно, что не может быть совершеннее, как в бытии-возможности, там я нахожу триединый принцип всего существующего. Следовательно, необходимо, чтобы *совершенство всего оформленного через принцип заключалось в совершенстве первого*

^[184] Изменено редактором на: вижу я. — *Е. Т.-Г.*

^[185] Изменено редактором на: самой возможности существует в вечности. — *Е. Т.-Г.*

^[186] Изменено редактором на: через себя от самого Бога Отца, Который есть рождение Бога через себя, который есть все то, что происходит от всемогущества Отца. — *Е. Т.-Г.*

^[187] Изменено редактором на: единство не было бы единственным и совершенным, если бы оно не содержало в себе всего, что необходимо для совершенности его принципа, — что и. — *Е. Т.-Г.*

^[188] Изменено редактором на: взаимоотносится с жизнью. — *Е. Т.-Г.*

^[189] Далее редактором вписано: есть. — *Е. Т.-Г.*

принципа. Если оно может быть понято в качестве бóльшего, оно, во всяком случае, не было бы совершенством принципа, но <—> оформленного через принцип.

Кардинал. Поэтому необходимо, чтобы человеческий ум, который не может постигнуть скрытого от него первого принципа, как этот последний существует, видел на основании понимания оформленного через принцип, как нас наставляет апостол Павел. Следовательно, если возможность должна быть совершеннейшей, необходимо, чтобы в ней было бытие и связь того и другого. Таким^[190]* образом, если бытие должно быть совершеннейшим, необходимо, чтобы в нем существовала возможность и связь того и другого. И если их связь должна быть совершеннейшей, *она должна заключаться^[191]* в совершеннейшем триедином принципе, — хотя превосходит всякое понимание то, *как* это происходит.

Бернард. Выслушай, пожалуйста, меня, если я уразумел эти твои слова, и — я перейду к *движению*. Именно, в его сущности я прежде всего вижу возможность *и акт^[192]*. Но никакое движение, которое может быть постигнуто, не есть движение, как оно могло бы быть. Поскольку движение может быть медленнее и быстрее, то поэтому в его возможности не заключается ни акта, ни связи возможности и акта: оно ведь не движется в смысле двигательного^[193]* акта так, как оно *может* двигаться. Но если бы движение было тем, чем оно может быть, тогда в возможности был бы и акт, и, равным образом, связь. Насколько оно могло бы, настолько в возможности существовал бы акт, и такова же была бы и связь того и другого. То же — о бытии и о связи. Но этим способом нельзя было бы понять движение. Именно, если бы оно было тем, чем оно *могло бы^[194]* быть, то, во всяком случае, движение не могло бы быть ни больше, ни меньше, и — потому было бы наибольшим и, равным образом, наименьшим, самым быстрым и, одинаково, самым медленным (или самым спокойным). И что это было бы за движение, которому не противопоставляется покой? Поэтому, с устранением противопоставления, ему не соответствовало бы название движения. Оно даже было бы не более движением, чем не-движением, хотя оно даже было бы образцом, формой, мерой и истиной всякого движения. То же движение, которое является предметом мысли, которому противопоставляется покой, оно мыслится потому, что получает определение благодаря противоположению с покоем, и в таком виде оно хорошо понимается при помощи конечного понятия. Следовательно, когда оно мыслится, то известно, что это понятие о движении не есть понятие того движения, которое есть то, чем оно *может* быть, хотя невозможно понять, каково оно. По окончании движения, кото-

[190] Далее редактором вписано: же. — *Е. Т.-Г.*

[191] Изменено редактором на: необходимо, чтобы в ней была и возможность и акт (или бытие). Вот что, следовательно, видим мы. — *Е. Т.-Г.*

[192] Изменено редактором на: и вижу, что из последней происходит акт, а из того и другого — движение, являющееся связью возможности и акта. — *Е. Т.-Г.*

[193] Изменено редактором на: подвижного. — *Е. Т.-Г.*

[194] Изменено редактором на: может. — *Е. Т.-Г.*

рое можно хорошо знать, ум обращается к рассмотрению того движения, которое не может быть предметом знания, и не исследует самого движения ни по имени, ни со стороны понятия и знания, но как раз через неведение всего того, что известно относительно движения. Именно, он знает, что он отнюдь не видит того движения, покамест что-нибудь из этого [реально движущегося] остается. В этом случае движение, доходя до небытия, ближе восходит к искомому. Именно то, что в этом виде обнаруживает себя, выше бытия и небытия всякого движения, таким способом, что ум совершенно не знает, что оно собою представляет (поскольку оно выше всякого наименования); где*^[195]* неведение есть совершенное знание, где небытие есть необходимость бытия, где *результатом всего словесного является невыразимое, вот это*^[196]* я вывел из сказанного тобой, — хорошо ли, не знаю.

Кардинал. Ты с избытком удовлетворил дух.

VII. Буквенный символ.

Иоанн. Насколько можно передать, учение о неведении того, что ведет к невыразимому, очевидно, уже высказано, но прибавлю*^[197]*. Действительно, хотя ведут нас многие образы, без которых мы не имеем способа приближения к неведомому Богу, *но я прибавлю некое созерцание и от моего понимания. Ведь хотя*^[198]* необходимо ищущему неведомого исходить из чего-нибудь ведомого, однако и в мельчайших делах принципы отражаются больше всего. Итак, я беру сокращенное и весьма сжатое обозначение IN. Если я хочу войти в божественные созерцания при помощи IN (так как ничто не может войти иначе, как только через это IN), то я утверждаю, что буду пытаться проникнуть. Во-первых, я обращаю внимание на его начертание. Каким образом оно состоит из трех равных линий, будучи как бы триединым, и каким образом I и N соединяются духом связи? В этом IN прежде всего стоит I, затем N [и] связь того и другого, так что получается одно*^[199]* выражение IN, состоящее *в связи I и N*^[200]*. Нет ничего проще I. Никакая буква не может быть изображена без этой простой линии, так что оно является началом всего. N зарождается, прежде всего, из простейшего I, которое в ней проведено. И буква N не есть двойная буква I, но она сразу*^[201]* получена из I*^[202]*, чтобы быть одной буквой. Ведь в N разворачивается I. Отсюда, если I прибавляется к N, то от этого не получается большего звучания, потому что его значение уже содержалось в N. Ведь N не соответствует по звуку E, как будто бы N было en, но оно

^[195] Изменено редактором на: там. — *Е. Т.-Г.*

^[196] Изменено редактором на: невыразимое есть имя своего именуемого. Это. — *Е. Т.-Г.*

^[197] Далее редактором вписано: некоторую мысль из моего понимания. — *Е. Т.-Г.*

^[198] Изменено редактором на: поскольку. — *Е. Т.-Г.*

^[199] Далее редактором вписано: простое. — *Е. Т.-Г.*

^[200] Изменено редактором на: из I и N и связи того и другого. — *Е. Т.-Г.*

^[201] Слово вычеркнуто редактором. — *Е. Т.-Г.*

^[202] Далее редактором вписано: однажды проведенной в ней. — *Е. Т.-Г.*

созвучно самому I, чтобы быть IN, как это знают те, кто опытен в греческой грамоте, которые произносят Ni, ставя I после^{<17>}, подобно тому, как они произносят x — *^[203]* xi. Мы же, ставя впереди — I,*^[204]* произносим также ix. Поэтому связь того и другого самая естественная. Следовательно, фигура, соответствующая триединому принципу, представляется как фигура этого IN. Затем я обращаю внимание на то, почему в начале находится I, т. е. принцип, на основании которого возникает N, где I себя впервые являет. Ведь N есть понятие, имя или перенесение потенци самого принципа I. В-третьих, IN — связь того и другого. Затем я рассматриваю, каким образом через IN можно проникнуть в Бога и во всё. В самом деле, всё, что может быть наименовано, ничего не содержит в себе, кроме IN. Ведь если *бы не существовало*^[205]* IN, то ничто ничего в себе не содержало бы, и*^[206]* было бы совершенно пустым; так как покамест я всматриваюсь в субстанцию, я вижу, что само IN стало субстанцией (substantiatum). Если — в небо, то оно стало небом; если в место, то оно стало местом, если в количество, то оно сделалось количеством, если в качество, то — качеством. И так — обо всем, что может быть высказано. В силу этого, в границе оно стало ограниченным, в конце — конечным, в инобытии — инобытийным. Если же ты видишь самое IN раньше всякого имени, то во всяком случае я его не вижу ни ограниченным, ни конечным, ни чем-нибудь вообще из всего, что может быть наименовано; все же, что я вижу в IN, я вижу вступающим в невыразимость. Действительно, если я усматриваю в IN конец или границу, я уже больше не могу его именовать ни концом, ни границей, потому что последнее перешло в IN, которое не есть ни конец, ни граница. Отсюда, соответственно с этим, *казалось бы*^[207]*, что имя изменилось в противоположное, так, что граница в IN получила бы*^[208]* название границы, лишенной границы. И так как IN, которое наполняет всё и без которого всё пусто, приводит и остается внутри, приводит в целость и дает форму, то поэтому оно есть совершенство всякой вещи, всякой границы, всякого конца и всего. Ясно, что IN больше значит, чем конец или предел, так что конец в IN не перестает быть концом, но он конец в сильнейшей степени и конец в конце, или конец концов. Поэтому он и не называется концом, поскольку он не оканчивается никаким концом, но превосходит [всякий конец]. Таким образом, *всё, когда рассматривается в абсолютном*^[209]*, становится невыразимым. Таким образом*^[210]*, IN в своем простейшем действительном значении охватывает одновременно утверждение и отрицание: так как если бы I = «да» (ita), а N = «нет»

^[203] Далее редактором вписано: как. — *Е. Т.-Г.*

^[204] Далее редактором вписано: и. — *Е. Т.-Г.*

^[205] Изменено редактором на: оно не было бы. — *Е. Т.-Г.*

^[206] Далее редактором вписано: всё. — *Е. Т.-Г.*

^[207] Изменено редактором на: должно оказаться. — *Е. Т.-Г.*

^[208] Частица редактором вычеркнута. — *Е. Т.-Г.*

^[209] Изменено редактором на: когда всё рассматривается в абсолютном, оно. — *Е. Т.-Г.*

^[210] Изменено редактором на: Следовательно. — *Е. Т.-Г.*

(пон), *которые связываются*^{[211]*} между собою в IN. Действительно, IN, пока оно прибавляется к *другим* выражениям, есть или утверждение или отрицание, а *в себе самом* оно является охватом того и другого. IN поэтому является зеркалом, подходящим для отображения божественного богословия, поскольку во всем оно является всем, ни в чем ничем, и поскольку всё в нем является им самим. Кто же мог бы раскрыть в произносимых словах об этом IN, в себе невыразимом, кроме того, *речь которого*^{[212]*} совершенна, так как он есть бытие-возможность? Это может быть только то единственное Слово, которое есть изречение всего сказуемого.

Кардинал. Ты, *авва и отче*^{[213]*}, тонко рассмотрел вопрос и в достаточном согласии с твоим [символическим] образом, потому что IN означает дух. Ведь того, что находится в Боге, никто не знает<,> кроме Духа Божия, — подобно тому, как человеческий дух знает то, что в человеке. Таким образом, само IN представляется символическим образом всё испытующего Духа. Но тот, кто при помощи IN стремится проникнуть в величие Божие наподобие исследователя*^{[214]*}, оттесняется через славу. Ведь то, что обозначается и понимается, не есть свет, освещающий откровение непостижимости абсолютного в себе самом Божества, т. е. IN; и все имена, которые приписывают Богу бесконечность, стремятся при помощи сверхпревосходства явить его непостижимость.

Бернард. Как*^{[215]*} отец показал, что он вошел в глубину при помощи краткого и сжатого слова, чтобы не получилось в результате моего молчания, будто я понапрасну слушал о таких высоких предметах, я употребляю некий символический образ, который в бытии-возможности нельзя отбросить. Я фиксирую простой триединый звук E, потому что звук относится к возможности, к бытию и к связи их обоих. *Этот звук, как он ни прост, тройной; и как он относится к возможности, так он не относится к бытию, и как он относится к бытию, так не относится к возможности, и, равным образом, как*^{[216]*} относится к связи того и другого, не относится так ни к возможности, ни к бытию, но — к связи. Следовательно, я усматриваю, что эти отношения в несмешанном виде и это некое через себя истинное и совершенное [отношение] не есть*звук или звучание, но есть*^{[217]*} простейшее и невидимое¹⁸⁾. Когда я это таким образом рассматриваю умом, образное видение доставляет мне огромное доказательство ортодоксальной веры, чтобы я при помощи какого-либо уподобления, хотя бы самого отдаленного, убеждался в том, что триединый

[211] Изменено редактором на: что связывается. — *Е. Т.-Г.*

[212] Изменено редактором на: чья речь. — *Е. Т.-Г.*

[213] Изменено редактором на: отец-аббат. — *Е. Т.-Г.*

[214] Изменено редактором на: наподобие исследователя проникнуть в величие Божие. — *Е. Т.-Г.*

[215] Изменено редактором на: Так как. — *Е. Т.-Г.*

[216] Изменено редактором на: Это звучание, как оно ни просто, тройное; и как оно относится к возможности, так оно не относится к бытию, и как оно относится к бытию, так не относится к возможности, и, равным образом, как оно. — *Е. Т.-Г.*

[217] Изменено редактором на: три звука или звучания, но есть одно. — *Е. Т.-Г.*

Бог есть простейший принцип в мире, наподобие звучания Е в бытии-возможности, из которого*^[218]* мир имеет то, чем он может быть, что он есть, и соединение того и другого. Именно, подобно тому, как доказывается, что звучание Е всё дает бытию-возможности, поскольку с устранением Е совершенно перестает существовать имеющее*^[219]* смысл произнесение, так точно с устранением Бога совершенно перестал бы существовать мир. И я не вижу необходимости говорить больше об этом уподобительном свойстве [рассматриваемого нами] уподобительного*^[220]* образа, так как вы сами лучше меня могли бы его применить.

Кардинал. Я одобряю твой символический образ, Бернард, который, во всяком случае, соответствует [нашему] предположению. Но не существует никакого конца для образа, потому что никакой*^[221]* не бывает настолько близким, чтобы не мог быть ближе. Только Сын Бога*^[222]* есть изображение (figura) субстанции Отца, потому что Он есть всё то, что может быть. Изображение же Бога Отца не может быть ни истиннее, ни совершеннее, так как *Он есть*^[223]* бытие-возможность.

Бернард. Если после многого и разнообразного, затронутого тобой в твоих произведениях и речах, тобой найдено то, что надо было сказать об образах, то продолжай дальше, потому что это изобильно руководствует ум к богословию.

Кардинал. Хорошо, — потому что*^[224]* труднее всего понять, каким образом одно есть всё на том основании, что оно, с точки зрения сущности (essentialiter), — во всем. Для этого нужно искать более ясные образы. Достаточно ясный образ для этого утверждается в сочинении о видении¹⁹⁾. Ибо *подобно тому, что он*^[225]* одновременно и сразу внедряет слово в уши всех вообще его слушающих и каждого в *отдельности, так*^[226]* Бог, для Которого говорить значит творить, творит одновременно всё вообще и каждое в отдельности. И так как Слово Божие есть Бог, то поэтому Оно находится во всех творениях и в каждом в отдельности, о чем подробнее говорится в сочинении о видении²⁰⁾. Но относительно того, каким образом Бог, рассматриваемый в себе абсолютно, является актом всякой возможности или простейшей формой и, одновременно, самой бесконечной, относительно этого я не усматриваю более близкого умственного образа, чем бесконечную линию. Именно в книге об ученом неведении я объяснил, что если бы она могла быть дана, то она была бы актом всякой возможности линии, т. е. границей всего ограничиваемого линией и самым адекватным прообразом всех образуемых при

^[218] Изменено редактором на: которой. — *Е. Т.-Г.*

^[219] Изменено редактором на: издающее. — *Е. Т.-Г.*

^[220] Слово редактором вычеркнуто. — *Е. Т.-Г.*

^[221] Далее редактором вписано: образ. — *Е. Т.-Г.*

^[222] Изменено редактором на: Божий. — *Е. Т.-Г.*

^[223] Изменено редактором на: оно есть [сама]. — *Е. Т.-Г.*

^[224] Изменено редактором на: так как. — *Е. Т.-Г.*

^[225] Изменено редактором на: Бог сразу всё вообще и в отдельности и Его видение есть бытие, постольку если Бог сразу есть всё вообще и в отдельности. Ведь человек так как. — *Е. Т.-Г.*

^[226] Изменено редактором на: отдельности. Так же и. — *Е. Т.-Г.*

помощи линий фигур. В таком виде необходимо существовать абсолютной сущности (entitatem) или форме. Абсолютная же форма есть неограниченная и бесконечная, почему она является самым адекватным прообразом какой бы то ни было ограниченной и конечной линии, поскольку она не является ни больше, ни меньше.

Бог же необходимо должен быть абсолютным, так как Он предшествует всему небытию и, следовательно, всякой инаковости и противоречию. Поэтому ни для чего Он не является иным или различным, хотя ничто не может приблизиться к равенству с Ним, так как всё иное является другим и конечным.

Поэтому, поскольку для Бога нет ничего невозможного, необходимо, чтобы мы через посредство того, что является в этом мире невозможным, обращали свои взоры к Тому, у Которого возможность есть необходимость. [Теперь,] подобно тому, как бесконечность в этом мире невозможна по своему акту, подобно этому величина, которой нет предела, есть та необходимость, которая есть небытие или ничто, чтобы быть необходимостью. И употребляя математические *образы, сообрази*^{[227]*}, как высшее равенство²¹⁾ количество освобождает их от всякой множественности. Именно: допусти, если ты это понимаешь, что линии в круге, проведенные от центра к окружности, как это изображается на полу, кажутся равными, но не таковы на самом деле по причине кривизны пола и материи, так что ни одна из этих линий не равна другой, как это показывается в ученом неведении. Но пока круг рассматривается в себе мысленно, множество линий на полу не может быть там всё разным и разным, так как прекращается причина инаковости, т. е. материя. Таким образом их даже и не множество. Следовательно, как сказано о линиях, так точно и о всем количественном, т. е. о поверхности и о теле. Следовательно, когда я вижу, что некая поверхность ограничена на полу при помощи круговой фигуры и что равная ограничена фигурой треугольной и равная — фигурой шестиугольной и, таким образом, относительно всех определенных фигур, и если после этого я замечаю, что они представляют собой много равных поверхностей по причине всё разного и разного [материала] (subiecto), лежащего под этим, в котором они все по-разному и по-разному изображаются, то я умственным образом отвлекаю [это] от материала и усматриваю, каким образом поверхность, раньше одна и та же, казалась мне то той, то другой, потому что*^{[228]*} я видел ее на разных и разных местах и *^{[229]*} материале. И затем обращаю внимание на то, что одна и та же поверхность есть и круг, и треугольник, и шестиугольник и всякая фигура, которая может выражаться и определяться как поверхность. Благодаря такому образу я усматриваю, что сущность, отвлеченная от того и другого, существует в виде акта для всех вообще и отдельных существований и что она есть так или иначе формируемая форма существования²²⁾*^{[230]*} не в уподобительном и математическом смысле, но в самом истинном и формальном, что можно назвать и жизненным. И этот образ мне нравится. Именно, поверхность может быть и круговой и прямоугольной и многоуголь-

^[227] Изменено редактором на: символы, сообрази еще. — Е. Т.-Г.].

^[228] Изменено редактором на: поскольку. — Е. Т.-Г.].

^[229] Далее редактором вписано: на разном. — Е. Т.-Г.].

^[230] Изменено редактором на: форма так или иначе сущего формируемого²²⁾. — Е. Т.-Г.].

ной²³¹). И я наглядно показал это недавно²⁴). Итак, пусть возможное бытие полагается в смысле акта, как это нужно признать с богословской точки зрения; при таком положении дела [наш] образ во всяком случае направляет яснее, так как соответственно совершенному пониманию математики, как я полагаю, образ может стать ближе к богословию. И по данному вопросу это теперь должно быть так сказано.

VIII. Бытие-возможность как отрицание и как единство противоположностей.

Иоанн. Я боюсь, что я покажусь несносным и назойливым в своей просьбе разъяснения для этого еще и с другой стороны.

Кардинал. Просите оба, потому что эти собеседования нисколько меня не утомляют, но весьма радуют. Поэтому если что-нибудь остается [неясным], то вы не щадите меня теперь, потому что в другое время, возможно, будет дано меньше досуга.

Иоанн. Среди тех бесчисленных вопросов, о которых я хотел бы слышать, есть в особенности один: каким образом мы достигаем *этой всемогущей формы лучше отрицательным путем*^{[231]*}, которая оказывается, как говорят, выше всякого бытия и небытия.

Кардинал. Необходимо, авва, предполагать то, что ты от меня слышал в другом месте²⁵), а именно, что существует *три спекулятивных исследования*. Нижайшей является *физика*, которая имеет дело с природой и рассматривает *неотвлеченные формы*, лежащие в основе *движения*. Именно, форма в материи есть природа и потому она не отвлеченна; и поэтому в разном*^{[232]*} проявляется по-разному. Следовательно, в соответствии с неустойчивостью материи она непрерывно движется или изменяется, и душа исследует ее при помощи чувственных восприятий и рассудка. Другое спекулятивное исследование относится к форме вполне *абсолютной* и *устойчивой*, которая является божественной и *отвлеченной от всякой инаковости*, поверх всякого мышления и учения. Поэтому она — вечна, без всякого движения и изменения. И эту форму душа ищет при помощи самой себя, без чувственного представления, при помощи своей собственной остроты и простоты, которую некоторые называют интеллектуальностью (*intellectualitatem*). Действительно, она рассматривает круг, который не отвлечен от лежащего в его основании материала или всякой интеллигибельной материи, но вполне отвлечен от материи телесной и устойчивой. Именно, она не рассматривает круга, как разрушимого на полу, но в его основании или определении<, > и такое рассматривание называется *μάθησις*, или учением. Путь этого учения передается<, > и душа в исследовании его пользуется умом с воображением. Об этом — в другом месте. Теперь же в своих богословских

^[231] Изменено редактором на: лучше *отрицательным путем* этой *всемогущей формы*, той. — Е. Т.-Г.].

^[232] Далее редактором вписано: она. — Е. Т.-Г.].

рассуждениях мы говорим об *абсолютной форме*, потому что она *дает бытие в первичном смысле*. Ведь всякая форма, привходя в материю, *дает ей и бытие и имя*, подобно тому<, > как фигура у Платона, привходя в воздух, дает воздуху бытие и имя статуе. Но поскольку все формы, в отвлеченном виде не существующие без материи, в собственном смысле дают бытие только в смысле понятия, но бытие возникает из их соединения с материей, то поэтому необходимо, чтобы существовала*^[233]* одна, совершенно абстрактная форма, существующая сама по себе без всякого недочета, которая дает материи возможность бытия, *форме, привходящей в нее*^[234]*, — актуальность, и связи их обоих — вещное существование. Следовательно, формы, чем больше они нуждаются в лежащем под ними основании или материи, чтобы существовать в смысле акта, являются во всяком случае более слабыми и более материальными и более подражают природе основания и поэтому менее совершенны. Но насколько они меньше нуждаются в основании, настолько они оказываются более формальными, более устойчивыми и более совершенными. Следовательно, необходимо, чтобы форма, совершенно не нуждаясь ни в чем другом, как форма бесконечного совершенства, охватывала в себе совершенства всех формируемых форм, поскольку в ней существует в смысле акта сокровищница бытия, из которой истекает все, что существует. Вследствие этого последнее зачато или заложено вечной сокровищницей мудрости. Моисей сообщает: Бог сказал «Я есмь сущность», что мы и находим в наших книгах (как было сказано выше) переведенным так: «Я тот, Кто существует». Следовательно, бытие, которое*^[235]* сущность, именуется для нас форму форм, *причем бытие, которое есть сущность, не соответствует никакой могущей быть данной форме, кроме как только совершенно отвлеченной и до того совершенной, что она уже свободна от всякого лишения. Следовательно,*^[236]* всякая форма, которая не есть абсолютная сущность, может быть более совершенной. Бытие же, которое есть сущность, является совершенством всякого бытия и потому охватом всех форм. Поэтому если сама сущность не даст всем формам формирующего бытия, они ни в каком случае не будут ее иметь. Поэтому во всем существует божественная сущность, которая *абсолютна, давая всему такое бытие, какое оно*^[237]* имеет. Но так как все стремится к благу и так как нет ничего притягательнее самого бытия, которое <абсолютная сущность> заставляет истекать из своей сокровищницы, во всяком случае, наилучшей, то мы поэтому *называем единым благом, потому что*^[238]* от Него мы получаем высший дар, наиболее угодный нам, т. е. наше собственное существование. Ищем же мы увидеть *источник* нашего

^[233] Изменено редактором на: была. — Е. Т.-Г].

^[234] Изменено редактором на: привходящей в нее форме. — Е. Т.-Г].

^[235] Далее редактором вписано: есть. — Е. Т.-Г].

^[236] Фрагмент, помеченный астерисками, вписан редактором в оставленный при перепечатке пробел в тексте. — Е. Т.-Г].

^[237] Изменено редактором на: есть абсолютная сущность, дающая всему такое бытие, какое эта последняя. — Е. Т.-Г].

^[238] Изменено редактором на: только одного Бога называем благом, поскольку. — Е. Т.-Г].

бытия всеми возможными способами; и мы находим, что при помощи отрицательного исследования мы избираем более правильный путь, потому что Тот, Кого мы ищем, непостижим и бесконечен, чтобы, следовательно, сказать тебе то, чего ты от меня требуешь.*От отрицательного исследования пусть мы получим отрицательное то, т. е. небытие²⁶⁾, которое [исследование] из всех отрицаний оказывается первым. Неужели оно не*^[239]* предполагает и не отрицает того [отрицательного, что может быть высказано о Боге]?

Иоанн. Непременно оно предполагает и отрицает бытие.

Кардинал. Значит, то бытие, которое оно предполагает, раньше отрицания?

Иоанн. Так есть по необходимости, согласно нашему способу понимания.

Кардинал. *Таким образом бытие, которое предполагается отрицанием, во всяком случае вечно, так как оно является отрицающим раньше бытия и небытия, а то, что получило начало — после небытия*^[240]*.

Иоанн. Очевидно, это необходимо.

Кардинал. *Но отрицание, которое оказывается выше*^[241]* бытия, отрицает то бытие, которое получило название «предположенного». А об этом нельзя сказать иначе, как то, что бытие после небытия отнюдь не есть вечное и невыразимое бытие²⁸⁾.

Иоанн. Этого я не могу отрицать.

Кардинал. Ввиду этого я усматриваю, что *Бог истиннее мира*. В самом деле, я вижу мир только вместе с небытием и отрицательно. *Если бы я сказал*^[242]*: «Я вижу, что мир не есть Бог», Бог же существует до небытия, и потому никакое бытие о Нем не отрицается. Следовательно, Его бытие есть всё бытие всего, что существует или каким-нибудь образом может существовать. *То это не может истиннее и проще*^[243]* усмотрено никаким другим путем без чувственного представления. *Само предположение, что путем отрицательного исследования предположенное предшествующее небытию, ты усматриваешь путем простого узрения, как сущность всякого бытия в вечности; и ты производишь отрицание, в то время как из него следует всякое небытие²⁹⁾*^[244]*.

Иоанн. Я думаю, что предположенное бытие в отрицании по необходимости предшествует небытию. В ином смысле оно во всяком случае было бы ничем. Ведь

^[239] Изменено редактором на: об отрицании, то пусть мы возьмем такое отрицание, которое²⁷⁾ из всех отрицаний оказывается первым, т. е. небытие²⁶⁾. Разве это отрицание не. — *Е. Т.-Г.*

^[240] Изменено редактором на: Следовательно, бытие, которое предполагается отрицанием, во всяком случае вечно, так как оно раньше небытия; и то бытие, которое является отрицающим, получило начало после небытия. — *Е. Т.-Г.*

^[241] Изменено редактором на: Значит отрицание, которое падает вверх. — *Е. Т.-Г.*

^[242] Изменено редактором на: и — так, как если бы я говорил. — *Е. Т.-Г.*

^[243] Изменено редактором на: Это не может быть проще и истиннее. — *Е. Т.-Г.*

^[244] Изменено редактором на: При помощи отрицания ты отрицаешь само предположение, которое предшествует небытию, усматривая путем простого узрения сущность всякого бытия в вечности; из которого следует всякое небытие²⁹⁾. — *Е. Т.-Г.*

кто произвел бы небытие в бытие? Это не может быть небытием, не предполагающим такого бытия, из которого оно исходило бы. Следовательно, если мы утверждаем *иное бытие, необходимо, чтобы то бытие*^[245]*, о котором ты говоришь, было самое истинное.

Кардинал. Ты правильно заключаешь, авва, но ты усматриваешь разные бытия, например, и небо, землю, море и прочее. Но ты видишь,*^[246]* одно бытие не есть другое, и таким*^[247]* ты видишь, что это — после небытия. Следовательно, ты видишь, что то, чем оно является, происходит из бытия вечного, после небытия. Ведь так как сама вечность предшествует небытию, которое не может перейти в бытие, то необходимо, чтобы всё происходило через посредство вечного бытия из небытия, или из несуществующего. *Вечное бытие*, таким образом, *есть необходимость существования для всего*.

Иоанн. Отец, скажи, если можешь, яснее, каким образом я мог бы *увидеть всё в вечном бытии*.

Кардинал. Если бы солнце в том, что оно есть, было тем самым и всем, что оно не есть, то тогда оно было бы непременно раньше небытия. И поэтому солнце было бы и всем, поскольку ничто о нем не может отрицаться.

Иоанн. Я допускаю, но меня смущает понятие солнца, являющееся ограниченным.

Кардинал. Тогда ты помоги себе тем, что обрати внимание на самое бытие солнца и затем удали то, что в солнце является им самим*, устраняя*^[248]* всякую неабстракцию, которая оказывается в данном случае*^[249]* отрицательной. Тогда ты усмотришь, что о нем ничего не отрицается. Ведь когда ты замечаешь, что бытие солнца не есть бытие луны, то это происходит потому, что ты видишь его неабстрактным и в этом смысле суженным и ограниченным, которое поэтому называется бытием солнечным. Если, таким образом, ты устраняешь границу и видишь бытие лишенным границ или вечным, то тогда непременно ты видишь его до небытия.

Иоанн. Следовательно, какое бы то ни было бытие, как я усматриваю*^[250]* в вечном Боге, есть Бог и всё.

Кардинал. Так. Ведь поскольку вечный Бог всё производит из небытия, то если бы Он сам не был бы в смысле акта бытием всего вообще и каждого в отдельности, как Он мог бы*^[251]* изводить из небытия?

Иоанн. Стало быть, это верно, что рассказывают святые. Ведь они утверждают, что Бог количественен без количества и качественен без качества, и так — во всем ^{<30>}.

^[245] Изменено редактором на: что это — иное бытие, то необходимо, чтобы бытие. — *Е. Т.-Г.*

^[246] Далее редактором вписано: что. — *Е. Т.-Г.*

^[247] Изменено редактором на: потому. — *Е. Т.-Г.*

^[248] Изменено редактором на: (id Solis), и. — *Е. Т.-Г.*

^[249] Далее редактором вписано: в результате своего удаления. — *Е. Т.-Г.*

^[250] Далее редактором вписано: его. — *Е. Т.-Г.*

^[251] Частица редактором вычеркнута. — *Е. Т.-Г.*

Кардинал. Так они говорят. Но скажи, как понимаешь это ты.

Иоанн. Я понимаю, что Он есть абсолютная истина всего, что мы видим; поэтому чтобы достигнуть абсолютного<, > необходимо отрицать сокращение относительно сокращенного. *Потому что*^[252]* в видимом количестве я касаюсь того, каким образом существует истинное количество. Таким образом я стремлюсь к его истине, при помощи которой оно является истинным в абсолютном; и я усматриваю, что оно есть количество без такого количества, которое я увидел после небытия так-то и так-то определенным и ограниченным, каковое количество и обозначается при помощи этого наименования. Необходимо, чтобы я по сю сторону небытия покинул всё то, благодаря чему количество есть более количество, чем*^[253]* всё. И поэтому я отбрасываю имя, определение, фигуру и всё, что воспринимается относительно количества всяким чувством, воображением и умом, чтобы таким образом я перешел к небытию этого количества. Я рассматриваю Бога в смысле вечной причины и становления того, что я усматривал раньше, каковые причина и основание, хотя и невыразимы, будучи раньше всякого имени, однако *вечность я называю*^[254]* количеством без качества (поскольку разум и истина относятся к именуемому количеству). Смысл*^[255]* количественного — не количественен. Не является таковой также и истина или вечность, подобно тому как и смысл времени не временен, но вечен.

Кардинал. Я рад, что услышал это от *тебя, то*^[256]*, что ты сказал, не покажется удивительным никому, кто в себе самом испытывает, каким образом теплота в чувственной области оказывается без теплоты в области более абстрактных способностей*^[257]*. Точно так же нужно сказать и обо всем, что достигается через чувственное восприятие. Таковы, например, ведь*^[258]* запах без запаха, и сладкое без сладости, и звучание без звука. И так — относительно каждого. Следовательно, подобно тому как это*^[259]* чувственно находится в чувственном восприятии, нечувственно же*^[260]* — в уме (так как в нем оно находится не чувственно, но интеллектуально и есть интеллект), подобно этому *всё существующее находится мировым образом в мире, немировым образом — в Боге* (потому что там оно — божественно). И также Бог есть временное вневременно (так как оно — вечно) и уничтожимое неуничтожимо, материальное нематериально и численное нечисленно, сложное несложно; и так — во всем. Это целое обозначает не что иное, как

^[252] Изменено редактором на: Ведь. — *Е. Т.-Г.*

^[253] Далее редактором вписано: [таковым является]. — *Е. Т.-Г.*

^[254] Изменено редактором на: их я называю вечностью. — *Е. Т.-Г.*

^[255] Изменено редактором на: Разум [смысл]. — *Е. Т.-Г.*

^[256] Изменено редактором на: тебя. То. — *Е. Т.-Г.*

^[257] Далее редактором вписано: Теплота с теплотой находятся в чувственном восприятии, где воспринимается теплота. Но в представлении и уме она достигается без теплоты. — *Е. Т.-Г.*

^[258] Слово редактором вычеркнуто. — *Е. Т.-Г.*

^[259] Изменено редактором на: то, что. — *Е. Т.-Г.*

^[260] Изменено редактором на: находится. — *Е. Т.-Г.*

то, что всё находится в своем собственном и наиболее соответственном вечном бытии, без всякого различия в субстанции и акциденции, будучи простейшей вечностью в самом расчлененном смысле.

Бернард. Я во всяком случае *услышал, что глубокие вопросы разрешаются в ясной форме, из чего*^[261]* я вывожу, что мир начался после небытия; поэтому он по-гречески называется *космосом*, т. е. украшением, поскольку он происходит от невыразимой вечной красоты, существующей раньше небытия. При этом самое имя отрицает то, чтобы мир был самой невыразимой красотой; оно, однако, утверждает, что он есть образ того, что есть невыразимая истина. *Что таким образом есть мир, если не выявление*^[262]* невидимого Бога? Что такое Бог, если*^[263]* не невидимость видимого (как апостол внушает это в слове, упомянутом в начале нашего собеседования)? Мир, таким образом, выражает своего Творца, чтобы *Он был познан*^[264]*. Именно, непознаваемый Бог познаваемо являет себя миру в зеркале и гадании, как со знанием говорил апостол: *у Бога нет «есть» и «не есть», но только одно «есть»*. *Область живого, которая находится в вечности,*^[265]* до небытия*. Ведь на основании сказанного начинает понемногу выясняться, — как он есть и какой он есть, — тот *великий хаос*, о котором говорит Христос, что он существует между жителями вечного бессмертия и теми, которые живут в аду. И Христос, наш учитель, устраняя неведение и уча нас пути к вечности бессмертия, исполнил всё, что восстанавливает нас, неспособных к этому вечному бессмертию. Теперь достаточно будет высказать то, чем ты можешь, если угодно, заключить разговор.

IX. Резюме.

Кардинал. Может*^[266]*, этого требует и время. Вы выставили на основании суждения Павла, верховного богослова, каким образом то, что невидимо в Боге, созерцается, будучи постигаемо мирскими творениями. Мы сказали, что эта вечная сила Творца и невидимая божественность созерцается умом, который мыслит создание мира. Именно, невозможно мыслить, что творение вышло из Творца, если не оказывается, что оно вечно пребывало в невидимой силе, или через Его художество. Необходимо, чтобы все творимое существовало в виде акта в Его мощи, чтобы Он был совершеннейшей формой всех форм. Необходимо Ему быть всем, что*^[267]* может быть, чтобы Он был самой истинной формальной или

^[261] Изменено редактором на: услышал, что глубокие вопросы разрешаются [тобою] в ясной форме. Из них. — *Е. Т.-Г.*

^[262] Изменено редактором на: Следовательно, что же такое мир, как не явление. — *Е. Т.-Г.*

^[263] Изменено редактором на: как. — *Е. Т.-Г.*

^[264] Изменено редактором на: этот последний познавался. — *Е. Т.-Г.*

^[265] Далее редактором вписано: *существует*. — *Е. Т.-Г.*

^[266] Далее редактором вписано: *быть*. — *Е. Т.-Г.*

^[267] Изменено редактором на: чем Он. — *Е. Т.-Г.*

первообразной причиной. Необходимо, чтобы Он имел в себе понятие и смысл всего формируемого. Необходимо, чтобы Он был превыше всякого противоположения. Ведь в Нем не может быть инаковости, потому что Он раньше *небытия, так как*^[268]* если бы Он был после небытия, Он не был бы Творцом, но творением, вышедшим*^[269]* из небытия. Таким образом, в Нем небытие есть всё, что может быть; поэтому Он и не творит из чего-нибудь иного, но из Себя, потому что*^[270]* Он есть всё, что может быть. И когда мы стремились видеть Его выше бытия и небытия, мы не могли понять, каким образом видим Тот, Который выше всего простого и сложного, выше всего единичного и множественного; выше всякого предела и бесконечности, всецело везде и нигде, во всякой форме и, одинаково, без всякой формы, совершенно невыразимый, всё во всем, ничто ни в чем, и Сам в Себе всё и ничто, цельно, неделимо; во всем малом (какое бы оно ни было) и, одновременно, ни в чем из всего; Его, который явил Себя триединым во всяком творении, первообразом истиннейшим и вернейшим, Тем, Который беспредельно превосходит всякое чувственное, воображаемое и интеллектуальное познание, сопresentствующее чувственным представлениям (потому что этими познаниями не достигается ничто нетелесное или духовное, но — высочайшим и отрешенным от всех чувственных представлений умом, когда все превзойдено), где не обретается ничего из всего того, что существует; Его — неведомого мыслимого, или IN в интеллигибельном смысле, в тени, или во тьме, т. е. непознанно, где он видится во мраке и неизвестно, какая Он субстанция, или какая Он вещь, или что именно из сущего, как та вещь, в которой совпадают противоположности, т. е. движение и, одновременно, покой, не в качестве двух, но превыше двойственности и инаковости. Это видение совершается во тьме, где таится Сам Бог, скрытый от глаз всех мудрых. И если Он Своим светом не изгонит тьмы и не явит Себя, Он остается совершенно неизвестным *всем ищущим*^[271]* Его путем разума и понимания. Но Он не оставляет ищущих Его с величайшей верой, с вернейшей надеждой и с пламенным, насколько оно может быть, желанием, т. е. тем путем, которому нас учил единственный учитель Христос, Сын Божий, живой путь, единственный обнаружитель Отца Своего, нашего всемогущего Творца. Следовательно, что бы ни было высказано нами, оно клонится не к чему иному, как к тому, чтобы мы поняли, что Он превышает всякий ум. Легкое видение Его, которое единственно осчастливляет, обещается нам, верным, самой Истиной, Сыном Божиим, если мы, следуя Ему, удержим путь, открытый нам словом и делом.

Да дарует нам это Господь наш, распятый Иисус Христос, всегда благословенный. Аминь.

^[268] Изменено редактором на: небытия. Ведь. — *Е. Т.-Г.*

^[269] Изменено редактором на: произведенным. — *Е. Т.-Г.*

^[270] Изменено редактором на: раз. — *Е. Т.-Г.*

^[271] Изменено редактором на: для всех ищущих. — *Е. Т.-Г.*

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ «О БЫТИИ-ВОЗМОЖНОСТИ»

¹⁾ Настоящий трактат приходится переводить по изданию XVI века, указанному выше в примечаниях к трактатам «О Неинном» и «Об Уме», где он занимает страницы 249–266*^{[1]*}. Это обстоятельство является, можно сказать, удручающим, потому что текст этого издания изобилует массой опечаток и порченных мест, очень часто мешающей следить за ходом и без того нелегко построяемой мысли. Постоянно сбивает с толку нелепая пунктуация, допускающая, например, запятую между подлежащим и сказуемым, точку между главным и придаточным предложениями, отсутствием всякого знака препинания между двумя совершенно разными предложениями и прочие многочисленные нелепости, к которым никак нельзя привыкнуть, так как они не содержат в себе ровно никакой системы. А так как текст напечатан очень тесно, то часто мы имеем просто целые строки с непосредственно сдвинутыми в одну кучу буквами, — которой не разберешь, где начало слов и где конец. Приходится очень жалеть, что новое, критическое издание Николая Кузанского, ныне начатое в Германии*^{[2]*}, дойдет до трактата «De possest» еще только через много лет, так как в издательском плане на ближайшие годы он еще до сих пор не поставлен. Можно заранее сказать, что после выхода в свет критического издания Кузанского наш перевод (как и все вообще переводы по изданию XVI века) должен быть в корне пересмотрен; и, несомненно, при всей subtilitudo перевода, которую мы соблюдали, многие его места примут неузнаваемый вид. Кое-где явная нелепость текста заставляла прибегать к конъектурам, которые в главнейших местах оговариваются. Весьма осложнялось дело также и из-за отсутствия перевода трактата на какой бы то ни было современный язык, а также из-за отсутствия в трактате каких бы то ни было разделений на главы или параграфы и каких бы то ни было абзацев и курсива. Для удобства обозрения трактата переводчик ввел от себя разбивку на главы, заглавия глав и курсивы.

[¹ Nicolai de Cusa, Cardinalis, utriusque Juris, Doctoris in omnique Philosophia incomparabilis viri Opera. Tomus I. Basileae. 1565. — *Е. Т.-Г.*].

[² Речь идет о вышедшем в 1932 году первом томе полного собрания сочинений Николая Кузанского, подготовленного Гейдельбергской Академией Словесности: Nicolai de Cusa Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. I: De docta ignorantia / Ediderunt: E. Hoffmann/ R. Klibansky. Lipsiae: In aedibus Felicis Meiner, 1932. — *Е. Т.-Г.*].

Относительно хронологии трактата необходимо заметить следующее. Он неоднократно упоминается в трактате «De venatione sapientiae», где, например, в 13 гл<аве> дано даже изложение содержащихся в «De possess» учений. «De venatione sapientiae» написано в первой половине 1463 г. С другой стороны, наш трактат содержит ссылку на трактат «De visione Dei», появившийся позже 1453 г., и некоторые выражения, напоминающие трактат «De mathematica perfectione» 1458 г. Таким образом, «De possess» написано между 1458 и 1463 годами. Joh. Uebinger уточняет эту хронологию тем, что обращает внимание на начало трактата, где содержится указание на холод. Так как холод мог быть вероятнее всего в Тироле, где Николай Кузанский как раз был от 14 февраля до 27 апреля 1460 г., а не на теплом итальянском юге, то возможно, что трактат «De possess» появился именно ранней весной 1460 г. (Zeitschr<ift> f<ür> Philos<ophie> > u<nd> philos<ophische> Kritik. <N.F.> Bd. 107 <(1896)>. стр. 49 сл.). Но если даже и не делать этой гипотезы, то во всяком случае ясно, что это — одно из самых поздних и зрелых произведений Николая Кузанского, написанных лет за пять до его смерти.

²⁾ <Апостол Павел. К римлянам. I: 20>.

³⁾ Термин *actus, actu, actualitas* в настоящем трактате мы предпочли переводить как «акт» и «в смысле акта», «в виде акта» и «актуальность». Обычный перевод «действительность», «в действительности» содержит в себе только кажущуюся понятность. Невозможно столь специфический термин утонченной средневековой философии передавать общим обывательским и, в общем, ничего не говорящим словом. Действительность гораздо больше относится к тому, что Николай Кузанский называет *pexus*, связью возможности и бытия. Под «актом» же необходимо понимать выявленное и расчлененное, завершенное полагание, все время имея в виду противоположение с нерасчлененным, сплошным становлением, или потенцией. Это — очень специфический термин.

⁴⁾ Это учение о компликации и экспликации развивается у Николая Кузанского во многих местах и, прежде всего, в «De docta ign<orantia>».

⁵⁾ Рассуждения о *Maximum* и *Minimum* см. в «De docta ign<orantia>».

⁶⁾ Очень непонятен этот термин *aequalis, aequalitas*. Здесь имеется в виду не просто «равенство», но то, в чем те или иные предметы (например, величины) совпадают. Я думаю, точнее надо переводить не «равенство», но «идеальная общность».

⁷⁾ Может быть, «живость» (*vivacitas*).

⁸⁾ В тексте стоит *omnia formabilis formae*, что я читаю как *omnis form<abilis> f<ormae>**^[3]*

⁹⁾ [Текст примечания отсутствует, но речь должна идти о том же фрагменте из послания апостола Павла: Рим I: 20 — *Е. Т.-Г.*].

¹⁰⁾ Здесь Николай Кузанский начинает развивать то, что он называет обыкновенно *aenigma*, — слово, тоже трудно переводимое по-русски. Буквально это — «загадка», «загадочный образ». Кое-где мы так и переводим: «загадочный образ».

[³ Теперь принят именно такой вариант прочтения. — *Е. Т.-Г.*].

Но, собственно говоря, это не просто загадка, но вполне правомерный *символ* (хотя и недостаточный — в связи с общим апофатизмом Николая Кузанского). Поэтому мы иногда говорим «символический образ». Целиком, однако, одобрить этот перевод нельзя, так как он далек от этимологии латинского термина.

¹¹⁾ В тексте стоит непонимое мною *mobili mobiliorum*, что я читаю как *mobili mobiliorem**^{[4]*}.

¹²⁾ *Astrologi* здесь не «астрологи», а именно «астрономы».

¹³⁾ Рассуждение о бесконечной линии см. в «*De docta ignor<antia>*».

¹⁴⁾ Сомнительный текст (с сохранением пунктуации): *Quod si absolutum posse, indigeret alio, scilicet materia, sine qua nihil posset, non esse ipsum posset. Quo modo enim hominis posse facere, requirat materiam, quae possit fieri, est quia non est ipsum Possest**^{[5]*}.

¹⁵⁾ Сомнительный текст (с сохранением пунктуации): *Nam in mathematicis, quae ex nostra ratione procedunt, et nobis experimur in esse, sicut in principio, per nos, ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione tali rationali, a qua prodeunt**^{[6]*}.

¹⁶⁾ *Coniectura* — трудно переводимое слово, а тем более *coniecturare*. Об этом имеется у Николая Кузанского специальный трактат «*De coniecturis*». Конъектура — символ, знак, предположение — в самом широком смысле слова.

¹⁷⁾ Имеется в виду называние звука N не как *en* (что делаем мы теперь), но как *in*.

¹⁸⁾ Может быть, надо читать не *invisibilium*, но *indivisibilium**^{[7]*}. Тогда в переводе будет «одно простейшее и неделимое».

¹⁹⁾ *In libello iconae*. Имеется в виду трактат «*De visione Dei*» (вероятно, гл. 8).

²⁰⁾ См. пред<ыдущее> прим<ечание>.

²¹⁾ См. прим. 6.

²²⁾ Вместо *formam quomodocumque formabilem* я читаю *f<ormam> qu<omodo-cumque> formabilium**^{[8]*}.

²³⁾ Теперь говорится в таких случаях не о «поверхностях», но о «фигурах».

[⁴ Теперь принят именно такой вариант прочтения. — *E. Т.-Г.*].

[⁵ В современных изданиях текст читается так: *Quod si absolutum posse indigeret alio, scilicet materia sine qua nihil posset, non esset ipsum posset. Quod enim hominis posse facere requirat materiam quae possit fieri, <est> quia non est ipsum posset, in quo facere et fieri sunt ipsum posse (n. 29).* — *E. Т.-Г.*].

[⁶ В современных изданиях текст читается так: *Nam in mathematicis quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione tali rationali a qua prodeunt, sicut realia sciuntur praecise praecisione divina a qua in esse procedunt (n. 43).* — *E. Т.-Г.*].

[⁷ Теперь принят именно такой вариант прочтения; в машинописи ошибочно: *indivisibilem*. — *E. Т.-Г.*].

[⁸ Теперь принят другой вариант прочтения: *Per hoc aenigma entitatem ab hoc et illo absolutam video actu esse omnium et singulorum entium essendi formam quomodocumque formabilem, non quidem similitudinarie et mathematice, sed verissime et forma[bi]liter, quod et vitaliter dici potest (n. 61).* — *E. Т.-Г.*].

²⁴⁾ Имеется в виду, вероятно, трактат 1458 г. «De mathematica perfectione».

²⁵⁾ Имеется в виду, конечно, «De mente» (см. стр.*^[9]*) о трех «спекуляциях».

²⁶⁾ Текст содержит явную нелепость: «...exigis. De negative, recipiamus negativam scilicet non esse...» Вслед за Uebinger'ом (*Zeitschr. für Philosophische und philosphische Kritik*. <N.F. Bd.> 107 <(1896). S.> 62, прим. 4) я меняю пунктуацию и текст так: «exigis de negatione, recipiamus negationem scilicet non esse»*^[10]*.

²⁷⁾ Здесь опять вместо *negatio* стоит *negativa*, что совершенно уродует текст*^[11]*.

²⁸⁾ Весь этот отрывок вызывает большие сомнения: «(Cardinalis) *Esse igitur, quod negatio praesupponit, utique aeternum est: est enim ante non esse, et esse id quod negat, post non esse est initiatum... Negatio ergo, quae cadit super esse, negat esse illud sic nominatum praesuppositum, quod non est aliud dicere, nisi quod esse post non esse, nequaquam est esse aeternum**^[12]* *et ineffabile**^[13]*.

²⁹⁾ Текст неряшливый (после расшифровки лигатур): *Per negativam enim, praesuppositum ipsum, quod non esse antecedit: entitatem omnis esse, in aeternitate simplici intuitu vides, a quo omne non esse sequitur, negas*. Прежде всего, бессмысленное «*per negativam*» я заменяю через «*per negationem*» (как это делал Uebinger в другом месте (см. прим. 26)). Во-вторых, странно торчащее в конце «*negas*» я соединяю с «*per negationem*», так как иначе его совершенно некуда деть*^[14]*. Тогда получается весьма понятное учение об отрицании отрицания. Мы нечто отрицаем, но это значит, что наше отрицание (поскольку и именно реально есть отрицание) есть некое бытие, так как всему мыслимому и произносимому нами соответствует некий смысловой предмет («предположенное», «допущенное», — нечто в роде «*Annahme*»*^[15]* современных феноменологов, например, Мейнонга). Однако, это такое бытие, которое есть сущность всякого небытия.

³⁰⁾ Здесь необходимо иметь в виду учение Николая Кузанского о контракции в «<De> Doct<a> Ignor<antia>».

[⁹ В комментариях В. В. Библихина 1979—1980 годов к этому месту указано соответствие: 14:152—153; однако это более близко 7:97. — *Е. Т.-Г.*].

[¹⁰ Теперь принят другой вариант прочтения: *Ut igitur tibi nunc dicam quae a me exigis, de negativa recipiamus negativam scilicet non-esse, quae omnium negationum prima videtur* (n. 66). — *Е. Т.-Г.*].

[¹¹ Теперь принят вариант прочтения: *Nonne negativa illa praesupponit et negat?* (n. 66). — *Е. Т.-Г.*].

[¹² В машинописи ошибочно: *aeternam*. — *Е. Т.-Г.*].

[¹³ Теперь принят другой вариант прочтения: *Esse igitur quod negatio praesupponit utique aeternum est. Est enim ante non-esse, et esse id quod negat post non-esse est initiatum. <...> Negatio igitur quae cadit super esse negat esse illud sic nominatum esse praesuppositum, quod non est aliud dicere nisi quod esse post non-esse nequaquam est esse aeternum et ineffabile* (n. 66—67). — *Е. Т.-Г.*].

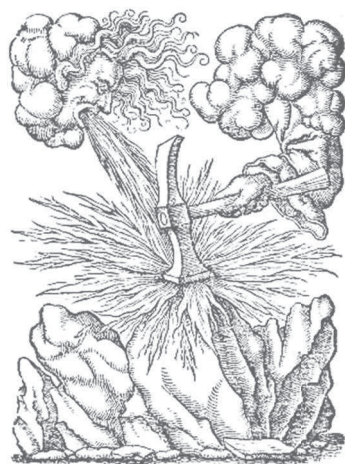
[¹⁴ Теперь принят вариант с другой пунктуацией: *Per negativam enim praesuppositum ipsum, quod non-esse antecedit, entitatem omnis esse in aeternitate simplici intuitu vides, a quo omne quod non-esse sequitur negas* (n. 67). — *Е. Т.-Г.*].

[¹⁵ Буквально — предположение (*нем.*); это понятие вынесено в заглавие книги Алексиуса фон Мейнонга: *Meinong A. Ueber Annahmen*. Lpz., 1902 (3 Aufl., Lpz., 1928). — *Е. Т.-Г.*].

III

ТЕЗИСЫ И ФРАГМЕНТЫ 1920—1930-х ГОДОВ

D. NICOLAI
DE CVSA, CARDI-
nalis, vtriusque Iuris Doctoris, in
omniq̄ue Philosophia incompara-
bilis viri



O P E R A.
B A S I L E Æ
EX OFFICINA HENRICPE-
TRINA.

<ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ИЗДАНИЮ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО>

Факт налицо: в молодом Советском Союзе переводятся, комментируются и издаются сочинения мистика и богослова XV в. Николая Кузанского, в то время как на Западе, при всех огромных тамошних научных^[1]* ресурсах, за 400 лет не удосужились даже переиздать полного Кузанского, так что в настоящее время приходится пользоваться отвратительным изданием 1565 г., которого у нас во всей стране только <два — зачеркнуто> несколько экземпляров и которое переполнено орфографическими, корректорскими и *даже чисто смысловыми^[2]* ошибками.

Есть большие основания для того, чтобы этот философ у нас изучался. Эти основания — и исторические и идеологические.

Историческое значение Николая Кузанского огромно. Дело в том, что широкая публика всегда была склонна противопоставлять Средневековье и Новое время как два резко противоположных мира, между которыми нет ничего промежуточного. При всей пропасти, которая действительно лежит между средневековой и новоевропейской философией, мы, однако, очень чувствительно относимся к тем постепенным, едва заметным переходам *и сдвигам^[3]*, которые фактически тут были. Если самым строгим, самым неприступным Абсолютом средневековой религиозно-философской мысли, Абсолютом, перед которым всё решительно лежит ниц и рассыпается в прах, есть Абсолют византийский (ярче всего сказавшийся в так называемых Ареопагитиках), то западный, латинский Абсолют уже гораздо доступнее, гораздо более земной, хотя этой землей тут^[4]* всё еще является церковь. Абсолют немецких мистиков XIII—XIV вв. еще более человечен: он уже рождается по самой^[5]* своей сущности в глубинах человеческого сознания, как об этом красноречиво говорит Мейстер Экхарт. Абсолют еврейско-арабской мысли Средневековья^[6]* продолжает это очеловеченье дальше: тут мы встречаемся уже с «человечеством», понимаемым как общая и вне-личная жизнь, хотя все

[1] В рукописи слово отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

[2] В рукописи: прочими. — *Е. Т.-Г.*

[3] В рукописи слова отсутствуют. — *Е. Т.-Г.*

[4] В рукописи слово отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

[5] В рукописи слово отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

[6] В рукописи слово отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

еще достаточно мистическая. Едва уловимый переход — от немецкой мистики к протестантизму XVI в., где Абсолют уже очень заметно перенесен на человеческую личность, ставшую отныне, по крайней мере, на 400—500 лет либерально-буржуазной. А дальше — уже прочие бесконечные переливы западно-европейского субъективизма, то в виде рационализма и эмпиризма, то в виде Кантовского трансцендентализма, то в виде романтического индивидуализма, и т. д. и т. д. Непрístupный запредельный Абсолют Средневековья*^[7]* постепенно трансформировался в абсолютизированную человеческую личность и даже в абсолютизацию ее отдельных ощущений, чувств, волевых действий*^[8]* и прочее.

Какое же место занимает Николай Кузанский в этой вековой истории удешения Абсолюта и превращения его в европейского мещанина? Дело в том-то и заключается, что место это — чрезвычайно тонкое, острое, — кажется, до сих пор еще никем не формулированное. Николай Кузанский хочет быть средневековым философом. Его Абсолют самый непрístupный, самый непознаваемый, максимально трансцендентный Абсолют, не арабский, не еврейский и даже не латинский, а самый настоящий византийский, Ареопагитский; недаром его сочинения пестрят цитатами из Дионисия Ареопагита. Но, можно сказать, здесь средневековый Абсолют в последний раз собрал воедино всю свою мощь. Эту самую крайнюю мистику Николай Кузанский хочет понять *логически*, превратить в диалектическое развитие понятий. Он продумывает до конца решительно все выводы, и притом выводы именно для человека, что как раз весьма неохотно делали в Средние века. Но тогда оказывается: Бог творит мир*^[9]*; человек есть образ Божий; человек тоже творит мир. В *божественном Абсолюте*^[10]* мышление и созидание есть одно и то же; человек — образ Божий; значит, и в человеке бытие создается мышлением. Некоторые рассуждения Николая Кузанского поразительно напоминают Канта. И это понятно, потому что средневековый Абсолют, создающий все одним своим мышлением, есть вообще единственно последовательный кантианец.

Но Николай Кузанский не кантианец. Выводы, сделанные им из Абсолюта для человека, только открывают для нас секрет кантианства, *а может быть, и всей буржуазной культуры*^[11]* (ибо кантианство*^[12]*, как мы тут видим, вполне определенно основано на обожествлении человеческого субъекта, на приписывании ему средневековых*^[13]* божественных атрибутов*^[14]*), но они еще

[7] В рукописи слово отсутствует. — Е. Т.-Г.].

[8] В рукописи: усилий. — Е. Т.-Г.].

[9] В рукописи было: мысль. — Е. Т.-Г.].

[10] В рукописи было: Боге. — Е. Т.-Г.].

[11] В рукописи фраза отсутствует. — Е. Т.-Г.].

[12] В рукописи было: оно. — Е. Т.-Г.].

[13] В рукописи слово отсутствует. — Е. Т.-Г.].

[14] В рукописи было: качеств. — Е. Т.-Г.].

не заслоняют у него самого Абсолюта. Он не отвергает Абсолюта, но только он подозрительно много в нем понимает. Николай Казанский, это — та наивысшая точка, тот критический момент, до которого всё ценное переносилось только^[15]*на Абсолют и после которого всё ценное начинает переноситься на изолированного человеческого субъекта. Николай Кузанский, это — полное и мудрое равновесие, где все ценности, выведенные из Абсолюта для человека, еще не убили самого Абсолюта, и философское внимание здесь^[16]* равномерно распределено между всеми ступенями онтологической иерархии. Но это равновесие — неустойчивое. Оно — только один момент; и этот момент — философия Николая Кузанского, после которой стремительно и бесповоротно философское внимание переходит на человека и постепенно забывает прежние божественные глубины. До него всё еще лежит ниц перед Абсолютом и только кое-где *начинает поднимать^[17]* голову. У него самого — равновесие между Абсолютом и человеком; после него *центр всего уже только человек^[18]*, и Абсолют в философии меркнет с каждым десятилетием, с каждым годом. Кантовские «вещи в себе», Гегелевский Мировой Дух, Шопенгауэрова Мировая Воля, все это — только жидкие, отвлеченные, чахоточные образы в сравнении с средневековыми тучными Абсолютами. И вот, Николай Кузанский, это — самый водораздел, самая^[19]* вершина горного хребта, до которого был подъем и после которого начинается стремительный^[20]* спуск.

Ясно, что такая философия не может быть очень длительной. Вершина, это — только одна точка. И потому у Николая Кузанского не было школы, он не делал эпохи, *и у него не было перспектив^[21]*. Он только — на заре буржуазного индивидуализма — есть последнее резюме, крайний пик средневековой философии, в котором латинско-арабско-еврейские интуиции были еще раз и последний раз затоплены волнами византийской мистической философии, но это же было и смертью последней. Она дала колоссальный синтез, и, конечно, не тот наивный и мифологический синтез, появление которого в начале нашей эры оказалось творческим лоном для полутора тысяч лет философской мысли, но тот рефлектированный, до конца продуманный, *глубочайше логический и сознательный^[22]* синтез, который бывает только в умирающей культуре, *там, где не творится новое, но регистрируется старое^[23]*. Средневековый опыт в Николае Кузанском исчер-

[15] В машинописи слово исключено. — *Е. Т.-Г.*

[16] В рукописи слово отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

[17] В рукописи было: поднимает. — *Е. Т.-Г.*

[18] В рукописи было: человек — уже центр всего. — *Е. Т.-Г.*

[19] В рукописи слово отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

[20] В рукописи слово отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

[21] В рукописи фраза отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

[22] В рукописи было: и сознательный, логический. — *Е. Т.-Г.*

[23] В рукописи фраза отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

пывает себя, и для новой работы мысли уже оказывается недостаточным этот опыт. Для новой работы мысли потребовался и новый опыт, опыт человека, земного человека, отдельной, самостоятельной^[24]* личности, поспешившей перенести на себя все *абсолютные ценности прежнего времени^[25]*. Николай Кузанский — тот момент перелома, когда пробил последний^[26]* час средневековой философской мысли; и она тут тихо скончалась под умным и, с средневековой точки зрения, перекультуренным пером ученого папского кардинала.

Мы ценим динамику истории; нам важны *сдвиги, переломы, переходы^[27]* , стремления. И Николай Кузанский в этом смысле — редчайший образец и прекраснейшее явление *истории философии^[28]*.

Однако, не только цели чистого историзма привлекают нас к Николаю Кузанскому. Мы ощущаем себя и нашу культуру как завершение и синтез *прошлых культур^[29]* , и потому синтетические фигуры из истории философии нам наиболее близки и на^[30]* них мы наиболее можем поучиться. Не что иное, как именно *синтетизм*^[31]* зрелой буржуазной культуры, импонирует нам в Гегеле, для которого *этот синтетизм и создал диалектику, этот самый синтетический и самый зрелый философский метод^[32]*. Однако, с расширением наших исторических горизонтов, мы неизбежно наталкиваемся и на другие синтетические фигуры прошлого. Такая именно синтетическая зрелость Средневековья ощущается нами в Николае Кузанском, для которого она тоже создала *замечательную по своей глубине^[33]* диалектику. С необычайной логической мощью Николай Кузанский проводит принципы единства противоположностей и отрицания отрицания, понимая их — правда, на своем мистическом материале — со всеми особенностями тончайшей и сознательной диалектики. Он первый сдвинул *философский абсолютизм Средневековья^[34]* с места, превратил его из неприступной крепости в становление, в вечное возникновение; и, может быть, самой лучшей характеристикой Абсолюта Кузанского *было бы нечто в роде абсолютного дифференциала^[35]*. Вот эта интуиция живого бытия, осиливаемая диалектически, накануне дифференциального и интегрального исчисления, это мудрое оперирование с логически-

^[24] В рукописи было: изолированной. — *Е. Т.-Г.*

^[25] В рукописи было: атрибуты средневековых божеств. — *Е. Т.-Г.*

^[26] В рукописи слово отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

^[27] В рукописи было: переходы, сдвиги. — *Е. Т.-Г.*

^[28] В рукописи фраза отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

^[29] В рукописи фраза отсутствует. — *Е. Т.-Г.*

^[30] В рукописи было: в. — *Е. Т.-Г.*

^[31] В рукописи слово не выделено. — *Е. Т.-Г.*

^[32] В рукописи было: он создал самый синтетический и самый зрелый философский метод, диалектику. — *Е. Т.-Г.*

^[33] В рукописи было: удивительно гибкую и глубокую. — *Е. Т.-Г.*

^[34] В рукописи было: средневековый Абсолют. — *Е. Т.-Г.*

^[35] В рукописи было: был бы некий абсолютный дифференциал. — *Е. Т.-Г.*

ми противоречиями в области *сплошно-струящегося*^[36]* бытия и делает Николая Кузанского близким к нам. Он еще не умер, но острота его ума еще шумит и волнуется*^[37]* в наших жилах, в наших философских нервах.

Нечего и говорить о том, что наша критика внимательно рассмотрит эту замечательную философию Николая Кузанского, отбросит в ней все *ненаучное и обветшавшее*^[38]* и выберет ценное и полезное. И это, конечно, мы сделаем еще не сразу, так как настоящие переводы и скромные комментарии к ним есть только первый шаг к освоению трудно обозримого богатства философского наследия Николая Кузанского. Окончательный учет того, что остается для нас незыблемым из этой философии и что *должно быть отброшено*^[39], это — дело дальнейших и довольно кропотливых работ. Нужно*^[40]* надеяться, что эти работы не замедлят своим появлением.

^[36] В рукописи было: напряженно-струящегося. — *Е. Т.-Г.*

^[37] В машинописи: волнуется. — *Е. Т.-Г.*

^[38] В рукописи было: обветшавшее и ненужное. — *Е. Т.-Г.*

^[39] В рукописи было: достойно забвения. — *Е. Т.-Г.*

^[40] В рукописи было: И нужно. — *Е. Т.-Г.*

<КОНСПЕКТ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ>

[ФРАГМЕНТ]

[Византия — абсолютный апофатизм (символизм)

Рим — освобождение энергий

а) энергии софийного бытия (ортодокс<альный> католицизм)

б) энергии личного бытия (немецкая мистика)

Освобождение субстанции (бытия) — Возрождение]

*[Поверх этого плана затем внесены дополнения, сделанные зелеными чернилами:]

I. Виз<антия>	первоед<иное>	Анарх<изм>	первоед<иное>
II. Рим	энерг<ийно>-соф<ийное> <бытие — <i>зачеркнуто</i> >	Соц<иализм>	субст<анция>общ<ест- венная — ?> соф<ийная>
III. Нем<ецкая> м<истика>	энерг<ийно-> субст<анциальное> личное	Капит<ализм>	субст<анция> личн<ая>
—		личный	
—	общест<венная> субст<анция>		(коллект<ивизм>)
	первоедин<ое>		(анархизм)

I

Возрождение

II

I

Субъект вообще,
как идея.

A. Возрождение в узком смысле
(бытие субъекта)

B. Смысл субъекта

I. а) Рационализм

- 1. Декарт
- 2. Спиноза
- 3. Лейбниц

- с) Позитивизм
 Милль
 Спенсер
 Конт (и его мистика)
 a+b+c=*старое нео-кантианство*.
- II.*^{[2]*}
 а) 1. Неокантианство
 Философ<ствующие> естествоиспытатели
 Максвелл
 Герц
 Мах
 Оствальд^{[3]*}
 2. Гуссерль
 3. Имманентная школа
 б) Бергсон
 Тэн. Ренан. Фулье^{[4]*}. Ренувье^{[5]*}.
 Бутру^{[6]*}. Гюйо
 с) Авенариус... Джемс. Вундт.
 Ардиго^{[7]*}. Бредли^{[8]*}.
 a+b+c=символизм.
- III. Достоевский. Вагнер. Ницше.
 а) Неокантианство (марбургское)
 б) Футуризм
 с) <Скрябин — *вычеркнуто*> Метафизика от...до...

С. Скрябин

III.

Ф. <акт???Философия???Флоренский-??? Франк???)>

^[2] Было вычеркнуто: II. «Научная метафизика» (типа Вундта)

- с) (Старое неокантианство)
 II. Материализм (Бюхнер, Молешотт)
 III. Объединение (старое нео-кантианство)

С.
 II. Просвещение. Скептицизм.
 Ренан].

^[3] Оствальд Вильгельм Фридрих (Ostwald, 1853—1932) — немецкий физико-химик и философ-идеалист].

^[4] Фулье Альфред Жюль Эмиль (Fouillée, 1838—1912) — французский философ и социолог].

^[5] Ренувье Шарль (Renouvier, 1815—1903) — французский философ-идеалист, лидер французского неокантианства (неокритицизма)].

^[6] Бутру Эмиль (Boutroux, 1845—1921) — французский философ-идеалист, представитель спиритуализма].

^[7] Ардиго Роберто Феличе (Ardigò, 1828—1920) — представитель итальянского позитивизма].

^[8] Бредли Фрэнсис Герберт (Bradly, 1846—1924) — английский философ, представитель неогегельянства].

<Далее со с. 6 и до с. 59 идет подробный конспект от параграфа «Философствующие естествоиспытатели» и до конспекта «Критики эстетической способности суждения» Канта. Начиная со с. 60 — Возрождение, между стр. 61 и 66 — продолжение конспекта Канта.>

Возрождение.

I. Душа Возрождения — стремление *человеческой личности к абсолютной независимости*, перенесение смысла и ценности всего бытия на человеческую личность, наделение ограниченной и относительной *человеческой* личности — абсолютным содержанием и ценностью.

а) Эта абсолютная ценность создается не сразу. Возрождение — абсолютизирует личность в ее *бытии*, в ее *факте*. Тут еще нет абсолютизации отдельных сторон личности.

[1. *Возрождение — бытие, факт личности*

2. *Просвещение — смысл, абсолютизирование смысловой, идейной стороны.*

1. Рационализм и эмпиризм

2. Просвещение в узком смысле

3. Расширение смысла до чувства, до истории

Лессинг,

Гаман,

Гердер

[Кант — первый синтез всей субъективной интеллигенции, но — еще остается само бытие («вещи в себе»), хотя все ее смысловое содержание и перенесено уже на субъект].

3. *Романтизм — и факт и смысл*].

б) Это *бытие* субъекта еще не в силах уничтожить всякое иное бытие. Задача этой философии — дать такую конструкцию бытия и мира, чтобы центром и абсолютной ценностью по *бытию*, по *факту* явился именно *человеческий* субъект. Поэтому получается не уничтожение объективного бытия, а лишь его определенное сужение.

с) Это сужение сводится, вообще говоря, к устранению из объективного бытия его *личностного* характера. Отсюда —

1. строгий *теизм* стремится перейти в *деизм* или *пантеизм*, а потом — в *материализм* [этим объясняется воскрешение античных теорий] (в проблеме Бога и мира);

2. чело<еческий> субъект, будучи равнодушен к факту, к субстанциальности объективного мира, мыслит себя зависимым, главн<ым> обр<азом>, от смысловой стороны объекта, откуда —

α) в проблеме *Бога* — примат рационального построения над непосредств<енным> общением личности с личностью,

β) в проблеме *церкви* — примат моральной общественности над живым телом вечности,

γ) вместо *культы* — общение в абстрактном понятии,

δ) вместо *таинства* — техника;

ε) мир — бесконечность, атомизм, механизм

3. и вообще в бытии объекта допускается то, что соизмеримо с субъектом, т. е. или с рассудком (тогда — математическое естествознание) или с чувством (тогда — романтизм), или с волей (тогда — техника и революция) и т. д.

[Личность: 1) абс<олютное> единство,

2) самосознание и самоощущение,

3) свобода в отношении прочего

(«я» и его несводимость ни на что).

След<овательно>, возрожденское бытие:

1) <Бесконеч<ность>. — *зачеркнуто*. — *Е. Т.-Г.*> потенциальная бесконечность (отсутствие грани мира, неисчерпная делимость атомов]

2. бездушие и неживая природа и бытие;

<нигилистическую. — *зачеркнуто*. — *Е. Т.-Г.*>

3. механическая связь внутренне чуждых атомов, уходящих в нигилистическую мглу;

4. и на фоне этой безбрежной мглы — ищущий и вечно жаждущий чело<еческий> субъект (по невозможности относительному и смертному человеку воплотить на себе актуальную бесконечность)]

[Однако, это — конечный этап].

II. В этом гипостазировании личности Возрождение продолжает линию диалектического разложения Византийского апофатического символизма, происшедшего в Ср<едние> в<ека> в католичестве.

а) *Родство* Возрождения с католицизмом — в отделении от Абсолюта его внешне-осуществляющей, энергийно-софийной стихии, которая гипостазирована здесь в виде римской церкви.

Различие — в том, что латинство в лице схоластики отделяет идеальную (эйдетиическую) стихию (отсюда — мистический эмпиризм, или аристотелизм), Возрождение же углубляет этот энерг<ийно>-соф<ийный> отрыв, вводя в него стихию интеллигенции (нем<ецкая> мист<ика>), логическую стихию (Ник<олай> Куз<анский>) и генологическую (протестантизм).

б) С точки зрения последовательности этого ослабления объективной абсолютной Личности, необходимо различать в Возрождении *три ступени*.

1. Происходит гипостазирование *мистической личности*, внутренних основ человекеской личности, ее таинственной глубины. — Тут тоже три линии:

а. *Немецкая философия* — от немецкой мистики, через протестантизм к Себ. Баху^{[9]*}, Вейгелю, Швенкфельду^{[10]*} и Беме. [Мистический субъект].

б. *Итальянская натурфилософия* [Викторинцы^{[11]*}, Кальвин, Телезио^{[12]*}, Патрици^{[13]*}, Кампанелла, Дж. Бруно] <[Мистический объект] — *зачеркнуто* — Е. Т.-Г. >

[Субъект, созерцающий объективную природу]

γ. <Учен. — *зачеркнуто*. — Е. Т.-Г. > *Английское учение* о «двойной истине» (Дунс Скотт, Оккам, Р. Бекон)

[Субъект, изучающий объективную природу].

2. Происходит гипостазирование *светской, внешней личности*.

Тут, прежде всего, «восстановление» античной философии:

а. Платонизм (Плутон^{[14]*}, Фичино и прочие) и аристотелизм (Виссарион^{[15]*}, Газа^{[16]*} и прочие)

б. Скептицизм (Монтень, Шаррон^{[17]*}, Санхец^{[18]*})

γ. Эпикуреизм и атомизм (Гассенди, Магнен^{[19]*}, Зеннерт^{[20]*} и др.)

^[9] Вероятно, описка и речь идет о Себастьяне Франке].

^[10] Каспар фон Швенкфельд (Schwenkfeld, 1489(1490)—1561) — государственный и религиозный деятель Реформации, основатель названной по его имени секты Швенкфельдианеров].

^[11] Викторинцы — конгрегация каноников Сен-Виктор в Париже, основана в 1110 году учеником Абельяра Гильомом де Шампо (упразднена в 1790 г.); ввели мистику в церковную схоластику].

^[12] Телезио Бернардино (Telesio, 1509—1588) — итальянский натурфилософ эпохи Возрождения].

^[13] Патрици Франческо (Patrizi, Patrizzi, 1529—1597) — итальянский гуманист и философ, представитель неоплатонизма эпохи Возрождения].

^[14] Плутон, Георгий-Гемист (1355—1450) — философ неоплатонического направления, способствовал основанию во Флоренции платоновской академии].

^[15] Виссарион Никейский (Βησσαρίων. 1399/1400 или 1403—1472) — византийский церковно-политический деятель, философ, с 1439 — кардинал].

^[16] Газа, грек, по поручению папы Николая V перевел Аристотеля в середине XV в.].

^[17] Шаррон Пьер (Charron, 1541—1603) — французский философ и теолог. В главном сочинении «О мудрости» (1601) развивал идеи, близкие к скептицизму М. Монтеня].

^[18] Франциско Санхец (1552—1623) — крупный представитель ренессансного скептицизма].

^[19] Жан-Хризостом Маньян (Маньен, Магненус) (Magnien, Johann Chrysostomus Magnenus, родился в Лухеуи — ум. после 1663) — профессор медицины в Павии, автор книги «Возрожденный Демокрит» («Democritus reviviscens», 1646].

^[20] Зеннерт Даниил (Sennert, 1572—1637) — немецкий философ, профессор медицины в Виттенберге, находился под влиянием Парацельса].

3. Объединение того и другого —

- а) Магия, астрология, каббалистика (Пико оба^[21]*, Рейхлин, ф<он> Гуттен, Агриппа Нетт<есгеймский>, Парацельс и др.) и вообще теософич<еский> натурализм, идущий по пути к математическому естествознанию (Галилей, Леонардо да Винчи) <, Пико. — *зачеркнуто*. — Е. Т.-Г. >

[Наиб<олее> яркий хребет между Ср<едними> веками и новым временем, синтетически впитавший в себя то и другое, — *Николай Кузанский*, который учит о Боге как о *мистическом интеграле*].

- б) *Человек и история, право*

[Макиавелли, Боден^[22]*, Гентилис^[23]*, Гуго Гроций^[24]*, Томас Мор]

III. *Общее положение* Возрождения в системе культурно-историч<еской> жизни Зап<адной> Евр<опы>.

а) Католицизм из общего изначального апофат<ически>-символич<еского> бытия исторгает всю энергийно-софийную стихию («явление») и усваивает ее инобытию. Отсюда — общий мистический эмпиризм (ощутимость) и *абсолютизация земной церкви*.

б) Тут гипостазирование энерг<ийно>-соф<ийной> стихии дано *обще, всеобще*, всецерковно. Это переходит в *особенное*, в дробление энерг<ийно>-соф<ийного> явления на отдельные эйдосы-личности (мистич<еское> Возрождение, — ярче всего немецкая мистика).

с) Далее процесс отторгающего гипостазирования достигает степени единичного, т. е. гипостазирования (абсолютизирования<)>уже отдельной личности (все еще мистической, внутренней, духовной), — Лютер и протестантизм.

На этой ступени связь с Абсолютом продолжается, вернее, не прерывается, поскольку личность защищает только свое бытие и не мешает существовать всякому другому бытию (хотя и суживает его в определенном направлении).

Связь эта внутренняя, духовная, но не являющаяся. Здесь неявленная сущность земного человека общается с неявленной сущностью Божества. Поэтому здесь нет телесного явления этого общения, нет культа, а есть общение в молитве, морали, в понятии.

[²¹ Пико делла Мирандола Джованни (Pico della Mirandola, 1463—1494) и его племянник Пико Джан-Франческо].

[²² Боден Жан (Bodin, 1530/29—1596/97) — французский политик, философ, экономист, правовед, профессор права в Тулузе].

[²³ Гентилис Альберик (Gentili, Alberico Gentili, 1552—1608) — итальянский юрист, учился юриспруденции в Оксфорде].

[²⁴ Гуго Гроций (Hugo Grotius, Huig de Groot или Hugo de Groot, 1583—1645) — голландский юрист, заложил основы международного права, основываясь на естественном праве].

<надо

(d) Подобно тому, как мистич<еская> личность в форме своего всеобщего переходила к личности в форме своей единичности, так, далее, мистич<еская> личность в форме своей единичности переходит к своему собственному инобытию, т.е. к внешней судьбе этой личности, к *светской* личности, к защите ее прав (гуманизм).) — *зачеркнуто*. — Е. Т.-Г. >

d) Утвердивши себя в этих <светских. — *зачеркнуто*. — Е. Т.-Г. > индивидуальных правах, <светская. — *зачеркнуто*. — Е. Т.-Г. > изолированная личность обращает свои взоры на свою общую мистич<ескую> сущность и старается объединить свое внешнее, <светское. — *зачеркнуто*. — Е. Т.-Г. > инобытие и свою внутреннюю, мистическую сущность. Тогда получается новое расширение и углубление ее, как бы возвращение к старой стихии <стадии — ?>, — однако, со всем полученным инобытийным опытом.

Так происходит восстановление — в системах С. Франка^{[25]*}, Швенкфельда и Я. Беме.

f) И — объединение мистич<еской> внутр<енно>-внешней личности с светской (тоже внутренне-внешней) личностью — в магии, астрологии и символизме.

g) Можно наметить, поэтому, такие *пять* линий:

1. От схоластики через немец<ую> мистику до Лютера и от Лютера до Беме.
2. Итальянск<ая> натурфилософия до Бруно.
3. Светские теории свободы личности.
4. Магия и астрология (Парацельс и прочие).
5. Начало естествознания (Галилей, Леонардо да Винчи).

От Мейстера Экхарта до Якова Беме.

I. Мистический индивидуализм. Изолированно-мистическая личность.

а) Мейстер *Экхарт* (ок. 1250—1329).

1. Истина не в догматах, не в учености, но в глубинах верующего, мистического духа.
2. Познание Бога тождественно с бытием Бога в душе. Когда человек познает Бога, Бог существенно рождается у него в душе.
3. В этом познании является не личный Бог, но сверх-личное Божество.
4. Это Божество вечно переходит в мир (тождество Бога и творения, Бога и мира).
5. Появление отдельных вещей («hie» и «nu»^{[26]*}) — грехопадение. Грех индивидуальности. Возврат к Богу — уничтожение своей индивидуальности.

^[25] Франк Себастьян (Franck, 1499—1542 или 1543) — немецкий гуманист, протестантский религиозный философ-мистик, историк].

^[26] Это старонемецкие формы, встречающиеся у Экхарта и означающие «здесь» и «теперь», т. е. пространственно-временное многообразие отдельных вещей. — *Примеч. П. В. Резвых*].

- б) Уже тут видна типологическая сущность немецкой мистики:
- а. Гипостазирование мистич<еского> субъекта сразу обедняет абсолютную объективность, лишает ее личности, и потому слияние с нею значит для человека потерю собственной личности. [Это не просто растворение в Боге, которое известно и древне-церк<овной> мистике; тут — «грех» индивидуальности и избавление от него].
 - β. Личности человека присвоена способность существенно рождать в себе Бога.
 - γ. Критика культа и догмата под видом борьбы с ученостью.
 - δ. Склонность к пантеизму (вполне понятная из процесса обезличения Божества). Получается, что Бог и мир разделены, но не в смысле личности, а только чисто субстанциально. Но от этого меркнет, конечно, и субстанциальная различность [Отсюда — неоплатонизм и Эригена].
- с) В дальнейшем немецкая мистика стремится к *практической* жизни. Сузо (1300—1365)^{[27]*}, Таулер (1290—1361)^{[28]*} и в особенности *Theologie deutsch* (1516)^{[29]*}.
Отсюда переход к *Лютеру*.

II. *Лютер* и протестантизм.

- а) Это — то же, что Экхарт, но только в морально-практическом приложении.
- б) *Меланхтон* вводит в протестантизм опять Аристотеля, но в новом издании. Нравственная точка зрения.
- с) Новая филос<офия> права, отделение церкви от государства (Ольдендорп^{[30]*}, Альтузий^{[31]*}, Гемминг^{[32]*}, Винклер^{[33]*}).

^[27] Сузо Генрих (Seuse, Suso, 1295—1366) — немецкий мистик, проповедник, ученик Экхарта].

^[28] Таулер Иоганн (Tauler, около 1300—1361) — немецкий мыслитель-мистик, проповедник].

^[29] «Немецкая теология» (*Deutsche Theologie, Theologia deutsch, Theologia Germanica*) — анонимный доминиканский трактат кон. 14 — нач. 15 в., написанный под влиянием идей Экхарта и Таулера, обобщающий традиции немецких аскетико-мистических сочинений. Его автором считают гейдельбергского профессора теологии Иоанна Франкфуртского, или «Франкфуртца» (Johannes de Francfordia, Der Frankfurter). Название сочинению дано М. Лютером, издавшим его в 1516 г.].

^[30] Ольдендорп Иоганн (Oldendorp, 1480—1567) — выдающийся германский юрист XVI столетия].

^[31] Альтузий Иоганн (Althusius, 1557—1638) — немецкий юрист, теоретик права].

^[32] Гемминг Николай (Hemming, 1513—1600) — философ права, автор книги «Аподиктический метод естественного закона» (*De lege naturae apodictica methodus*, 1562)].

^[33] Винклер Бенедикт (1579—1618) — протестантский юрист, преподавал в Лейпциге, получил докторскую степень в Базеле, автор книги «О началах права» (1615)].

d) Ник<олай> Таурелл^[34]* (1547—1606) за свободу философии против всякого вероисповедования и аристотелизма.

Лелий и Фауст Социн^[35]* своим рационализмом сводят *религию к законности*.

e) Если в I личность синтезирует рождение Бога у себя в глубинах из Божества как такого и познания его, то тут: Бог, и его осуществление — в морали и законности. Ни там, ни здесь нет ни догмата, ни культа, но Бог рождается в душе человека силами самого человека.

III. Расширение этой максимально-суженной в протестантизме личности до *нового универсализма*, — однако, на основе уже чисто протестантской

a) Каспар Швенкфельд (1490—1561)

1. Учение о внутреннем причащении (т. е. о причащении преображенного, а не плотского Христа).

2. Напряженная идея всеобщего священства.

3. *Внутренняя, мистическая* церковь и отрицание буквы Писания.

b) Себаст<ьян> Франк (1500—1543)

1. Против исторических фактов искупления и всей свящ<енной> истории.

2. Все это — только символ вечного, что творится постоянно. Такова история грехопадения, история Иисуса и т. д. История — только внешний образ, чувственное выражение истины.

3. Безумие — искать спасения в вере в догматы. Главное — воля. Хорошо поступающий человек — христианин, даже если бы он не знал имени Бога.

[У Себ<астьяна> Франка субъект мнит себя выше истории. Если у Швенкфельда — субъект расширен до внутр<енней> мистич<еской> церкви, то у Франка — эта церковь тождественна с той, которая таится в глубинах истории и управляет ею. При этом вся история мыслится единообразной в смысле откровения; нет этих глубоких и потрясающих граней, вроде той, кот<орая> между язычеством и христианством].

c) У Валент<ина> Вейгел<я>^[36]* (1533—1588) субъект втягивает в себя и *природу*. Тут объединение мистики и натурфилософии (последняя — от Парацельса).

^[34] Таурелл Николай (Taurell, 1547—1606) — немецкий гуманист, врач и философ].

^[35] Фауст Социн (Faustus Socinus, 1539—1604) — итальянский теолог, основатель анти-тринитарного движения социниан. Ряд положений учения Фауста Социна, по его собственным свидетельствам, были сформулированы уже его родным дядей Лелием Социном (Lelius Socinus, 1525—1562), который и приобщил его к занятиям богословием. — *Примеч. П. В. Резвых*].

^[36] Вейгель Валентин (Weigel, 1533—1588) — немецкий мистик].

1. Существует только то, что есть сам человек. Знать и понимать можно только то, что человек носит в самом себе. Он познает Бога, ибо сам Бог; и он познает мир, потому что сам мир.
[Это — мистический исток немецкого субъективного идеализма].
2. Он вмещает в себя *все стихии* и потому познает мир и может влиять на светила (астрология).

Он — ангел.

И он — Божественная сущность.

Т^{аким} образом, всякое познание и наука есть только самопознание.

3. В человеке живет Бог и зло. Когда Бог побеждает, человек лишается своей индивидуальности, которая есть грехопадение.

IV. Наиболее зрелый плод этой линии развития — философия Якова Беме (1575—1624).

<Далее в конспекте пустые страницы — 83—93, за которыми следуют разделы «Спиноза», «Шеллинг» (с. 95—98), конспект обрывается выпиской из Маркса на с. 99. — Е. Т.-Г.>

Шеллинг об идеализме и реализме («Бруно»).

- I. Идеализм и реализм отличаются между собою <не> предметом, <потому> что этот предмет там и здесь есть единое, но лишь *способом рассмотрения*
 - a) Реальное — *сущность*,
Идеальное — *форма*.
 - b) Их единство здесь не благодаря соединению, но так, что «каждое для себя оказывается одним и тем же, а именно для себя цельным Абсолютным».
 - c) Абсолютное — чистое тождество того и другого, но не то и не другое.
- II. Единство субъективного и объективного, идеального и реального как деятельность — есть *абсолютное познание*.
 - a) Мышление и бытие подчинены ему, а не есть непосредственные свойства Абсолютного.
 - b) Мышление тут есть полагание бытия, а полагание бытия есть мышление.
 - c) Мышление и бытие содержатся тут лишь потенциально, а не в действительности.
- III. В конечных вещах Абсолютное выражает себя *через противопоставление мышления и бытия*.
 - a) Но и в конечном есть *относительное* тождество идеального и реального («не абсолютно нераздельны, но абсолютно соединены»), — там, где

«выраженная в бесконечном сущность Абсолютного выражается выраженным в конечном или в бытии».

- b) Единство мышления и бытия *абсолютно* лишь в *идее*, в интеллектуальной интуиции, фактически же или в действительности оно всегда оказывается лишь *относительным* (Абс<олютное> Я и относит<ельное> Я).
- c) В относит<ельном> Я объекты полагаются как бесконечные, оно — ради конечности и дает относительное знание.
В абс<олютном> Я или в интелл<ектуальной> интуиции вещи определяются не для явления, хотя и бесконечно, но — по вечному характеру или так, как они суть в себе.
Поскольку объекты определяются бесконечно лишь относительным знанием, они и суть лишь благодаря этому знанию и для этого знания.
- d) В этом смысле всякая философия — идеализм, и она противоположна реализму, знанию о реальности чувств<енного> мира.
- e) Абс<олютное> тождество в такой сфере есть только *требование* (этика, вера)
- f) Принципом такого идеализма является не идеальное в себе, а лишь ид<еальное> в явлении.

<ТЕЗИСЫ О НИКОЛАЕ КУЗАНСКОМ>

[л. 2 — пустая]

[л. 3]

I. Вступление. ²⁾ ³⁾ Ап<остол> Павел

II. Как невидимое видится?

[a)*] *mentaliter, смысловым*

отражение образом (значение
невидимого буквы)

чувство (*sensus*) — нерасчлененно
virtus creativa только
вечна, а потому и невидима.

III. *Creativa, actu existens, potest esse*

(Небытие не есть создание)

absoluta actualitas, она

же и *absoluta possibilitas*.

potentia, actus, nexus —

совечны

IV. а) Эта вечность есть Бог; кот<орый> преж-

де *actual<itas>* и *possibil<itas>*, но

есть *Simplex mundi*

principium.

[л. 4]

А все, что после Бога,
предполагает различение акта
и потенции.

Только Он совмещает
акт и потенцию: то, чем Он
может быть.

б) Надо отличать от

Солнца, луны и пр.

вечное творчество

все нового и нового

V. [с)*] *complicite, explicare*

в Боге — Бог

в мире — мир
Не больше и не меньше,
[не*] Величина — наиб<ольшее>
и наим <еньшее>
absolute

Она — мера конечной величины
и aequalitas (идеальная
общность).

[л. 5] VI. а) несоизмеримость твари и
творца до
бесконечности.

Не только величина, но
и все — добро, красота, [и пр.*] дви-
жение.

б) Нельзя сказать, что Бог
есть солнце, кот<орое> не есть то,
чем оно м<ожет> б<ыть> и не есть все.

с) Он все, т<ак> к<ак> не м<ожет> б<ыть>
иным, чем он есть.
entitas (бытийственное
основание) potentia
et actus.

д) Бог — causare, другой
modus essendi.
Душа и рука
Форма для всего
vivacitas.
Вещь более истинна и
жива в форме форм.

[л. 6] е) adaequatissima
mensura всего

ф) Отрешен от всякого
противоположения.

VII. «Бытие-возможность» [IN*]

а) Я — всемогущий actus
всякой potentiae
Я — сущий: он есть то, что
он есть
охватывается всё
«согласно чело<веческому> понятию»
entitas (или ontitas?)

Как в Possesit все
 охватывается?
 Если posse есть actu, то
 кроме нее уже ничего не ос-
 тается.
 Поэтому все творение уже
 от вечности там.

- [л. 7] b) *познание* его — выше себя самого
 ни вообр<азимо>, ни мысл <имо>
 оно — неизмеримо

IX. Aenigma через круги.

Волчок.
 круг и точка
 — одно и то же
 линия —
 actu — possest

⁴⁾ 15 стр.

⁵⁾ 16 стр.

астрологи
 Aenigma

X. В чистом виде

possest ведет к неиме-
 нуемому всемогущему
 [И*]

Абсолютная
 необходимость, в кот<орой> само
 небытие есть бытие.

Вечная материя.

Диалектика веч-
 ности и творения через
 possest.

- [л. 8] материя в Боге — нераздель-
 ное possest
 а вне Бога — стремление
 В нем нет недостатка.

XI. Dei Christoformens

Вера — условие восприятия posse.

Она восполняет природу.
 любовь.

Вера побеждает природ<у>
 ars creativa

Повелевающее слово
 (imperiale verbum).

Знание языков — приобщение к бож<ественному>
 искусству.

- Видеть через веру
и саму веру.
- [л. 9] XII. [Троичность*]
а) *conceptus чего-нибудь*
conceptus через себя.
не больше и не
ineffabilis, если меньше
познавать Поэтому: не один и
actu [не троичен*]
не троичен и пр.
- Учение [Божие*] когда не знает
б) *Иррациональность*: сторо-
«математ<ическое> на и *quantitas*
подобие». квадрата
между возм<ожностью> и Она в Боге *actu*
актом — несоизмеримость Форма, *Species*.
- с) Троичность — математ<>
Математика — *quantitas — discrete*
[истина*] *точна* в математ<ике>
Точность и *continuum*
- [л. 10]
Мат<ематические> предметы — не *quid*, не *quale*
Единое — для дискрет<ного>
Троич<ность> — для непрерывного
(т. е. замкнутая фигура)
Троичность — раньше
инаковости
Выделение простого
из *principiatum*
Троичн<ость> не на основа-
нии числа. *До числа*. Это
принцип — принципа.
роза Величие без колич<ества>
Posse, actus и *nexus* —
одно и то же
Выстраивание[?] (роза) предпо-
лагает *principiatum*
- [л. 11]
1. Троичность.
2. *Interminus — conceptus*
per se, а не *чего-ниб<удь>[?]*

3. [След<овательно>,*] Человек не постигает в смысле акта. Иррациональность. Несоизм<еримость> posse и esse. Математич<ески> точно, ибо из рассудка
4. След<овательно>, троичность не от числа.
5. В математике не два принципа, но один
Один — [1 сл нрзб.]
непрерывн<ая> троичность
(треугольник)
но это — principiatum, а
не principium
6. Posse, actus, nexus в твари и в Боге — из *совершенства*
ratio и causa
finitas absoluta.
- [л. 12]
7. Движение
8. а) IN
б) E
9. Как [вс*] Бог essentialiter во всех беск<онечных> множ[ествах] (ни б<ольше>, ни м<еньше>).
10. Три спекуляции
1. Физика.
2. к форме абсолютной и устойчивой
μάθησις
Ум с воображ<ением>
3. Б<ог> посл<еднее> бытие в первич<ном> смысле
- [л. 1] Отрицательный метод
- Форма форм
небытие
вечное бытие
неабстр<актная> и абстр<актная> форма
«Бог есть в акте» (все небытие<>)
Отрицать сокращение сокращенного
Теплота с теплотой и без теплоты

<ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ОБЗОР ТРАКТАТОВ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО>

- [л. 1 об.] De docta ign<orantia>
De coniecturis 1440
- [л. 2] II. Небольшие сочинения 40-х гг.
1. De quaerendo Deum. 1445 янв<арь>.
О превосходстве принципа перед
всяким чувств<енным> значением.
— в плоскости трех последних глав
De doct<a> ign<orantia> I
I. Превосходство.
II. Отрицание и docta ign<orantia>
2. De filiatione dei 1445 июль
I. Сыновство (обожение)
II. Путь к нему (67а слл.); недости-
жимость единого и единое в вещах.
Примыкает к тем же главам
de doct<a> ign<orantia>
3. De dato patris luminum. 1446.
Cap<itulum>I. Толк<ование> на Иак<ова> I 17 Бог не
есть причина зла; дар — по благодати, а не
только по усилую.
2 (а также 3—4): а) «благое даяние и
совершенный дар», b) «свыше», c) «отец светов».
- [л. 2 об.] 4. De genesi 1447 март
Краткое учение об акте тво-
рения. Как вечно само, ipsum, одно и
то же, творит разное и пестрое. Ответ:
благодаря разному причастию инобытия.
Согласование с повествовани-
ем Моисея (правильность у последнего мыс-

лей и условность выражений<я-?>

5. *Apologia doctae ignorantiae* 1449 октябрь
 Ответ на Joh. Wenck <<>De ignota
litteratura<>>.

III. *Idiota*. 1450.

[оставлена пустой четверть страницы]

[л. 3]

IV. 50-ые годы.

1. *De novissimis diebus*. 1453.

<оставлен пробел>

2. *De visione dei*. 1453 окт<ябрь>

Разум или аффект?

Без разума, но не по «нарушению» <?>,
 а по Дионисию.

3. *De beryllo* 18 авг<уста> 1458.

Cap<itulem> 1—7. Вступление

1. Что такое *beryllus*?

2—6. 4 вопроса:

a) единое

как принцип (гл. 7—27),

b) под ним

индивидуальное>

различие вещей (cap< itulem > 28—35),

с) деятель-

ность человека, приспособл<ение> к созданно-
 му (cap< itulem> 36—38) и

d) творческая

(ни одной главы).

[л. 3 об.]

V. 60-ые гг.

1. *De possest* 1460 февр<аль>

все, что есть, есть actu, но еще
 до того оно – posse и esse.

Бог — 1 сл. нрзб *possest*.

Uebinger считает, что это первое
 положит<ельное> учение (в сравнении
 с *ignorantia*). Похоже только в
de sapientia, где Бог — мудрость.

2. *De venatione sapientia* 1463 март.

<О ПРОСТРАНСТВЕ У НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО>

[ФРАГМЕНТ]

[л. 1]

Для него не может быть возможности, так как последняя была бы уже не просто возможностью. Поэтому, всякая возможность есть нечто сокращенное, ущербное¹⁰⁾, зависимое¹¹⁾. Это и есть учение Николая Кузанского о материи. [в*] Таким образом, *о пространстве как абсолютном начале* [было: пространство как абсолютное начало] в этом учении нет и намека.

II.

Второй тезис диалектического формообразования космоса гласит: пространство, будучи само по себе неоднородным, имеет вполне определенную структуру, зависящую от эйдоса, выражением которого является космос.

Тут мы находим *таких три подчиненных пункта, служащих* [было: такие три подчиненные пункты, служащие], развитием [учения*] этого тезиса: 1. существует всего четыре типа [ор*] конструкции пространства; 2. эти четыре типа имеют постоянный взаимный порядок; 3. все типы пространства и их порядок общую вполне точную [?] [фо*] пространственную форму космоса. Рассмотрим эти три пункта.

1. *^[1]*

[л. 2]

1. Классификация типов пространств в связи с комбинациями разных аксиом

- a) пространства, в которых действительна только одна из трех [четырех*] аксиом
- b) — две из аксиом
- c) — три из аксиом
- [d) — все че<тыре>*

[¹ Лист оставлен пустым. — Е. Т.-Г.].

2. Аксиомы

- а) (тождество) повсеместная однородность пространства
- б) (покой) одна точка предполагает другую
- с) (сущее) неделимая индивидуальность пространства

3. Миф = для себя — и в себе эйдоса

4. Мощность множества = схема (σχημα)

Тип множества = μορφή

Таким образом аритмология покрывает и σχημα и μορφή

Логос морфемы, следовательно, уже заключен в понятии целого числа

5. Логос эйдетического логоса дает

- а) логику для «в себе»
- б) этику для «в себе» и «для себя»
- с) эстетику и грамматику для логики выражения.

[л. 2 об.]

6. Покой и движение = пространство (геом<етрическое>)

= время (эст<етическое>)

Тождество и различие = форма пространства

= форма времен<ного> протекания

Сущее

= фигура = симметрия

7. Изолирование эстетической формы от факта вне-в-и-для-себя

ТЕТРАЛОГ О НЕИНОМ

[ФРАГМЕНТ]

[с. 61]

всякий дух есть не что иное, как дух; и этот дух, поистине, постигается только в духе или в уме. Только этот дух разумной твари, называемый умом, может созерцать истину. В самой же истине он видит дух, который есть дух истины, который относительно всего истинным образом достигает, чтобы оно было тем, что оно есть. И как он видит его, так же и поклоняется ему, то есть в духе и истине.

Аббат. Ты, Отец, привел меня к Духу, которого я созерцаю как Творца всего, как созерцал пророк, говоривший Творцу: «Пошли Духа Своего, и — поверят». И как если бы желающий льду просил прислать духа, веющего леденящим дыханием, таким же образом [можно сказать] [и сверх того*] далее* и [о*] обо* всем желаемом. [Ты достиг и того] что я вижу наш дух как образ того духа. [Ибо*] Ведь* дух тот, который от своей силы простирается на все, все исследует и творит понятия и* подобия всего; творит, говорю, ибо подобия вещи в понятиях он создает не из чего-нибудь иного, как и Дух, который есть Бог, не создает существа (quidditates*) вещей из иного, но из Себя Самого или из Неиного. Поэтому, как Он не есть иное в отношении к чему-нибудь творимому, так и ум не отличен от мыслимого им. Я хорошо вижу также, что в одном уме, более отрешенном от тела, дух Творца совершеннее отражает[,*] и создает более точные понятия. Однако, если твоим намерением является не что иное, как увлечь нас вместе с собою и вести на путь созерцания Первого, которое есть все во всем, [(так как*) *то, поскольку* на этом пути один идет быстрее другого в смысле понимания[*)], [то*) я* поэтому в дальнейшем [я позволю тебе*] *дам тебе* больше [отдохнуть*] покоя*. Нас удовлетворяет твое руководство, которым ты стремился направить нас к самому Началу, [которое] определя[ет*)]ющему* себя самого и все, [и которое*)] бывшему предметом иска[лось*)]ния всегда до сих пор и всегда [достойно*)] достойному* искания в дальнейшем. Будем в подлинном смысле держаться пути, который ты нам открыл посредством Неиного. И я благодарю тебя за всех вечно, и мы всегда будем благодарить[,*] до тех пор, пока не увидим в Сионе лицом к лицу [вечно благодетельствующего*)] Бога богов[.], *всегда благословенного*.

xxxxxxxxxxxx

ПОЛОЖЕНИЯ *^[1]*
*того же достопочтенного *отца,*
*господина кардинала *^[2]* **Николая***
*о значении Неиного*⁹⁹⁾
[ФРАГМЕНТЫ]

[с. 62]

I. [~~Первое положение.~~]*^[3]* *Определение, которое определяет самого себя и все**^[4]*, есть то, которое ищется всяким умом.

II. [~~Второе.~~] Усматривающий⁵ наибольшую истину *в том*^[6]*, что определение есть не что иное, как определение, усматривает также, что это «*Неиное*» *определения есть [само] определение**^[7]*.

III. [~~Третье.~~] Кто видит, что Неиное есть не что иное, как Неиное, видит также, что *Неиное определения есть само определение**^[8]*.

IV. [~~Четвертое.~~] Кто видит, что Неиное определяет себя и определение, все определяющее, — тот видит*^[9]*, что Неиное *не есть нечто иное**^[10]* в отношении ко всякому определению и ко всему получившему определение.

V. [~~Пятое.~~] Кто видит, что Неиным определяется принцип, — ибо принцип есть не что иное, как принцип, — тот видит, что Неиное есть *принцип принципа**^[11]*; он

[¹ Было: ПОЛОЖЕНИЕ].

[² Было: о. кардинала].

[³ Здесь и далее во всех пунктах словесная нумерация вычеркнута и заменена на цифровую].

[⁴ Подчеркивание-курсив чернилами].

[⁵ Далее вписан чернилами, а затем вычеркнут союз: что].

[⁶ Было: истину того].

[⁷ Подчеркивание-курсив чернилами; было без курсива: определения, [само] определение есть].

[⁸ Подчеркивание-курсив чернилами.].

[⁹ Подчеркивание-курсив чернилами.].

[¹⁰ Подчеркивание-курсив чернилами.].

[¹¹ Было: определяет самого себя и есть определение, все определяющее, — видит.

видит также, что оно есть середина середины, и конец конца, и имя имени, и сущее сущего, и не-сущее не-сущего. И это имеет значение относительно всего и каждого, что может быть только высказано или помыслено.

VI. [*Шестое.*] Кто видит, каким образом из того, что Неиное определяет самого себя, само Неиное есть Неиное Неиного, и каким образом из того, что оно определяет все и каждое, оно есть все во всем и каждое в каждом, тот, конечно, видит, что это Неиное есть *иное в отношении к самому иному* и видит, что *Неиное не противоплагается иному**^[12]*. Это — тайна, которой нет подобной*^[13]*.

VII. [*Седьмое.*] Кто видит, каким образом с удалением Неиного не остается ни иное, ни *ничто (поскольку Неиное*^[14]* есть ничто самого «ничто»), тот, конечно, видит, что *Неиное есть все во всем и ничто в «ничто»**^[15]*.

VIII. [*Восьмое.*] Невозможно, чтобы нечто могло войти в человеческое мышление без этого Неиного, так как оно есть мышление мышлений. И хотя Неиное не отлично от мышления, мыслящего о себе самом, оно не есть, однако, само это мышление, поскольку*^[16]*<...>

[с. 67, из пункта XX-го]

<...>вается не-холодным, * [ибо*] поскольку, хотя оно и не является*^[17]* актуально — холодным, *оно *может**^[18]*, однако, холодеть. Поэтому, пока*^[19]* актуально существует теплое, до тех пор остается в потенции холодное, и пока*^[20]* актуально существует холодное, остается в потенции теплое. Потенция же перестает быть только тогда, когда она является актуально, так как акт есть конец и свершение потенции; иначе напрасно существовала бы потенция. Поэтому потенции и не было бы, так как ничто не бывает понапрасну. Но так как потенция не приводит себя к акту, — потому что она сопротивляется этому, — то необходим двигатель, который бы приводил потенцию к акту. Таким образом, ум видит природу, природное*^[21]* движение, *и природу, отражающую в себе самой Неиное природы*^[22]*.

[¹² Подчеркивание-курсив чернилами].

[¹³ Было: подобия].

[¹⁴ Подчеркивание-курсив чернилами].

[¹⁵ Подчеркивание-курсив чернилами].

[¹⁶ Подчеркивание-курсив чернилами].

[¹⁷ Было: подобия].

[¹⁸ Было: холодным, может. Подчеркивание-курсив чернилами].

[¹⁹ Было: ни ничто, — ибо Неиное].

[²⁰ Подчеркивание-курсив чернилами].

[²¹ Было: ибо].

[²² Было; не-холодным, ибо хотя и не является. Затем вписано и вычеркнуто: не-холодным, потому что хотя и не является].

**ПОЛОЖЕНИЯ ТОГО ЖЕ ДОСТОПОЧТЕННОГО
О. КАРДИНАЛА НИКОЛАЯ
О ЗНАЧЕНИИ НЕИНОГО
[ФРАГМЕНТ 1930-х ГОДОВ]**

[с. 79]

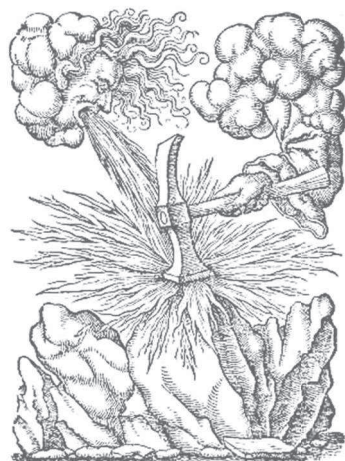
тогда, когда она является актуально, так как акт есть конец и свершение потенции; иначе напрасно существовала бы потенция. Поэтому потенции и не было бы, так как ничто не бывает понапрасну. Но так как потенция не приводит себя к акту, — потому что она сопротивляется этому, — то необходим двигатель, который бы приводил потенцию к акту. Таким образом, ум видит природу, природное движение и природу, отражающую в себе самой неиную природы.

=====

IV

ДОКУМЕНТЫ 1930-х ГОДОВ

D. NICOLAI
DE CVSA, CARDI-
nalis, vtriusque Iuris Doctoris, in
omniq̄ue Philosophia incompara-
bilis viri



O P E R A.
B A S I L E Æ
EX OFFICINA HENRICPE-
TRINA.

ПЛАН ИЗДАНИЯ КЛАССИКОВ ПО ДИАЛЕКТИКЕ ИЗ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Существующий в советской литературе огромный пробел в смысле издания классиков антично-средневековой диалектики может быть заполнен *в три приема*. Наиболее важным и актуальным является издание сочинений —

I. Плотина (III в. хр. э.), Прокла (V в. хр. э.) и Николая Кузанского (>XV в.).

Далее идут избранные отрывки из

II. Средневековых (восточных и западных мыслителей).

И, наконец, прекрасным фоном для истории диалектики могут служить

III. Секст Эмпирик и некоторые поздние неоплатоники.

2. а) Что касается *Плотина*, то в настоящее время можно считать установленным, что он резюмирует собою всю античную философию и что без него (вместе с Проклом) невозможно историческое понимание и всей средневековой философии. Издание полного Плотина было бы весьма желательно, но, имея в виду первоочередные задачи, я бы рекомендовал сделать из него выборку, делая ударения, конечно, на диалектическом методе. Примерно так: трактаты

1) «О материи» (II 4),

2) «О потенции и энергии» (II 5),

3) «О сущности и качестве» (II 6),

4) «О времени и вечности» (III 7),

5) «О природе, созерцании и едином» (III 8),

6) Вся пятая «Энеада», «Об уме».

7) Обще-диалектическое учение (VI 7).

Это занимает больше 150 стр. по изданию Тейбнера, т. е. даст около 15—18 листов нашего среднего размера. Если желательно дать и более общее представление о философии Плотина, то необходимо к этим трактатам прибавить

1) «О прекрасном» (I 6),

2) «О свободе и необходимости» (VI 8),

3) «О гностиках» (II 9; критика анти-диалектического натурализма),

4) Натур-философские отрывки из 2-й «Энеады»,

5) Учение о категориях (VI 1—3).

b) Но приходится особенно рекомендовать *Прокла*, а именно его трактат «*Institutio theologica*». Это записано в виде параграфов и формул, в точнейшей и

янейшей форме образующих катехизис всей антично-средневековой диалектики. В качестве образца прилагаю перевод первых параграфов. Сочинение не маленькое. На глаз — листов около 18.

с) Наконец, *Николая Кузанского* тоже давно пора иметь по-русски. Из его цельных сочинений я бы не рекомендовал в первую очередь «*De docta ignorantia*». Это — первое сочинение Николая Кузанского, которое во многих отношениях превзойдено последующими его сочинениями. Кроме того, 3-ья часть этой книги посвящена вопросам церковной догматики, что было бы большой роскошью для нашей литературы, бедной антично-средневековыми трактатами по диалектике. Наиболее актуальный интерес представил бы трактат «*De non-aliud*», в котором заострена традиция антично-средневековой диалектики и который дает перспективу на немецкий идеализм и кантианство. Трактат — листа на 4. Я бы рекомендовал обратить внимание и на др<угие> трактаты Николая Кузанского, но ни один из них, пожалуй, не стоит переводить целиком. Надо произвести выборку (*De coniecturis, de possess, idiota* и др.), имея в виду интерес истории диалектики. Такую выборку я имею — листов на 12.

3. Во вторую очередь должны идти средневековые тексты. Для истории диалектики бесполезно переводить эти трактаты целиком. Они громоздки, переполнены специально богословскими рассуждениями и могут иметь лишь обще-культурный интерес. Тут тоже надо выбрать. Я бы рекомендовал:

а) по восточной философии —

1. Отрывки из Ареопагитик (несколько глав из «*De divin<is> Nomin<ibus>*» и целиком маленький трактат в пять небольших глав «*Theologia mystica*» — великолепный образец средневекового учения о совпадении противоположностей).

2. Марк Эфесский — «о сущности и энергии» — не более 1—1½ листа.

3. Отрывки из Каллиста Катафигиота.

б) по западной философии —

1. Из Августина «*De trinitate*»,

2. Из Эригены — «О разделении природы»,

3. Учение об единстве — трактат Доминика Гундисалина, главы из Фомы Акв<инского> (*Summa theol.*), отрывки из платоников XIII в.

4. Ряд отрывков из арабско-еврейской философии (латинские тексты).

5. Диалектические тексты из немецкой мистики XIII—XIV в<в>. (Экгарт, Сузо, Таулер и др.).

с) Обзор всех этих мест из средневековой диалектики, в особенности если их расположить в хронологическом порядке и показать их связь, дает прекрасную перспективу на все средневековье и великолепно рисует переход к Возрождению через длинный ряд едва заметных сдвигов.

4. а) Что касается, наконец, третьей очереди, то тут нужно иметь в виду, прежде всего, *Секста Эмпирика*. Это — систематизатор всего греческого скепсиса. Он — не диалектик, а только софист; это — отрицательная диалектика. Но все противопо-

речия человеческой мысли представлены у него в такой яркой и захватывающей картине, его аргументы настолько остры, пронзительны и остроумны, что читать его теперь — не только доставляет философское наслаждение, но и по существу тот, кто хочет стать диалектиком, очень многое у него позаимствует, хотя и переделает по-своему. По-русски были изданы «Пирроновы основоположения». Теперь же было бы уместно перевести другой большой труд Секста Эмпирика — «Против представителей науки». Это — большое сочинение, больше 200 греческих страниц убористой печати, т. е. наших не меньше 20 листов.

b) Такой же интерес представило бы и сочинение Прокла «In Platonis theologiam». Это — диалектическая система всего греческого Олимпа и космоса. Замечательный труд по детальности и кропотливости диалектических категорий. Целая энциклопедия греческой философии и мифологии.

5. Что касается лично меня, то в настоящее время из всего этого плана мною осуществлено след<ующее:>

a) Полный перевод трактата Николая Кузанского «De non aliud», с набором текстов из прочих сочинений Николая Кузанского и с небольшим исследованием истории учения о «non-aliud» (и об единстве) в античной средневековой философии. Весь текст около 15 листов.

b) Сделана выборка текстов по истории диалектики в средние века (было бы удобно объединить это с указанными материалами по Николаю Кузанскому — для единства впечатления).

c) Из указ<анного> в п. 2a трактатов Плотина переведены мною все, кроме VI 1=3, VI 7—8.

d) Из указ<анного> в п. 2b сочинения Прокла переведено около 60 параграфов (всего 211).

e) Прочими переводами систематически покамест я не занимался.

<ТИТУЛЬНЫЙ ЛИСТ ИЗДАНИЯ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО 1930-х ГОДОВ>

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ
ИЗБРАННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ТРАКТАТЫ.
Перевод и комментарий А. Ф. Лосева.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Вступительные замечания.

Трактат «ОБ УМЕ»

1. Текст с примечаниями
2. Комментарий

Трактат «О НЕИНОМ»

1. Текст с примечаниями
2. Комментарий

Вступ. часть к

переводу Лисса

2-й экз. Ступин



**<ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ
К ИЗДАНИЮ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО>
С РЕДАКТОРСКОЙ ПРАВКОЙ
[ФАКСИМИЛЕ]**

Радина

Факт на-лицо: в молодом Советском Союзе переводятся, ком-
ментируются и издаются сочинения мистика и богослова XV в.
Николая Кузанского, в то время как на Западе, при всех огром-
ных тамошних научных ресурсах, за 400 лет не уловились
даже переводить полного Кузанского, так что в настоящее вре-
мя приходится пользоваться отвратительным изданием 1565 г.,
которого у нас во всей стране только несколько экземпляров, *Дачи*
которые переполнены орфографическими, корректорскими и да-
же чисто смысловыми ошибками.

Есть большие основания для того, чтобы этот философ у
нас изучался *124* основания - и исторические и идеологически е.
Историческое значение Николая Кузанского огромно. Дело
в том, что широкая публика всегда была склонна противопостав-
лять Средневековье и Новое время как два резко противополо-
жных мира, между которыми нет ничего промежуточного. При
всей пропасти, которая действительно лежит между средневеко-
вой и ново-европейской философией, мы, однако, очень чувстви-
тельно относимся к тем постепенным, едва заметным переходам
и сдвигам, которые фактически тут были. Если самым строгим,
самым неприступным Абсолютом средневековой религиозно-фи-
лософской мысли, Абсолютом, перед которым все решительно ле-
жит ниц и расщепается в прах, есть Абсолют византийский
(ярче всего сказавшийся в т.н. Арсенагитиках), то западный,
латинский Абсолют уже гораздо доступнее, гораздо более зем-
ной, хотя этой землей тут все еще является церковь. Абсолют
немецких мистиков XIII-XIV в. еще более человечен: он уже ро-
ждается по самой своей сущности в глубинах человеческого
сознания, как об этом красноречиво говорит Мейстер Экхарт.
Абсолют еврейско-арабской средневековой философии продолжает
это человеченое дальше: тут мы встречаемся уже с челове-
чеством, понимаем, как обая и ~~как обая~~ вне-личная
жизнь, хотя все еще достаточно мистическая. Едва уловимый пе-
реход от немецкой мистики к протестантизму XVI в., где Аб-
солют уже очень заметно перенесен на человеческую личность,
ставшую отныне, по крайней мере, на 400-500 лет либерально-
буржуазной. А дальше - уже прочие бесконечные перемены за-
падно-европейского субъективизма, то в виде рационализма и
эмпиризма, то в виде кантовского трансцендентализма, то в
виде романтического индивидуализма и т.д. и т.д. Неприступ-
ный запредельный Абсолют Средневековья постепенно транс-
формировался в абсолютизированную человеческую личность и
даже в абсолютизацию ее отдельных ощущений, чувств, волевых
действий и пр.

Какое же место занимает Николай Кузанский в этой веко-
вой истории улушения Абсолюта и превращения его в евро пей-
ского метанаста? Дело в том, что и заключается, что место это
- чрезвычайно тонкое, острое, - кажется, до сих пор еще ник-
кем не формулированное. Николай Кузанский хочет быть средне-
вековым философом. Его Абсолют - самый неприступный, самый
непознаваемый, максимально трансцендентный Абсолют, не араб-
ский, не еврейский и даже не латинский, а самый настоящий
византийский, Арсенагитский; недаром его сочинения пест-
рят цитатами из Дионисия Арсенагита. Но, можно сказать,
здесь средневековой Абсолют в последний раз собрал все воедино
всю свою мощь. Эту самую крайнюю мистику Ник. Кузанский
хочет понять логически, превратить в диалектическое раз-
витие понятий. Он продумывает до конца решительно все вы-
воды и притом ~~к~~ *к* выводит именно для человека, что как раз
весьма неохотно делали в Средние века. Но тогда оказывается,

нала.

3

Мы ценим динамику истории; нам важны сдвиги, переломы, переходы, стремления. И Ник. Кузанский в этом смысле — редчайший образец и прекраснейшее явление истории философии. Однако, не только пути ~~к~~ чистого истока привлекают нас к Ник. Кузанскому. Мы ощущаем себя и нашу культуру как завершение и синтез прошлых культур, и потому синтетические фигуры из истории философии нам наиболее близки и на них мы наиболее можем поучиться. Ничто иное, как именно ~~синтетизм~~ синтетизм зрелой буржуазной культуры импонирует нам в Гегеле, для которого этот синтетизм и создал диалектику, это от самый синтетический и самый зрелый философский метод. Однако, с расливанием наших исторических горизонтов мы неизбежно наталкиваемся и на другие синтетические фигуры прошлого. Такая именно синтетическая зрелость Средневековья ощущается нами в Ник. Кузанском, для которого она тоже создала замечательную по своей глубине диалектику. С необычайной логической мощью Ник. Кузанский проводит принципы единства противоположностей и отрицания отрицания, понимая их — правда, на своем мистическом материале — со всеми особенностями тончайшей и созидательной диалектики. Он первый свинул философский абсолютизм Средневековья с места, превратил его из неприступной крепости в становление, в вечное возмужание; и, может быть, самой лучшей характеристикой Абсолюта Кузанского было бы нечто в роле абсолютного дифференциала. Вот эта интуиция живого бытия, осиливаемая диалектически, накануне дифференциального и интегрального исчисления, это мудрое оперирование с логическими противоречиями в области сплошно-струящегося бытия и демает Ник. Кузанского близким к нам. Он еще не умер, но острота его уха еще шумит и волнуется в наших китах, в наших философских нравах. Нечего и говорить о том, что наша критика внимательно рассмотрит эту замечательную философию Николая Кузанского, отбросит в ней все ненужное и обветшавшее и выберет ценное и полезное. И это, конечно, мы сделаем еще не сразу, так как настоящие переводы и скромные комментарии к ним есть только первый шаг к освоению трудно обозримого богатства философского наследия Николая Кузанского. Окончательный учет того, что остается для нас неизблемым из этой философии и что должно быть отброшено, это — дело дальнейших и довольно кропотливых работ. Нужно надеяться, что эти работы не замедлят своим появлением.

Мои замечания к сур. 7.

- 1) Уже с первых строк перевода - пришлое и основательно - игра букв и азбуки, и стиль, тогда придан ли литературно и стилистиче-скую форму.
- 2) Много вставок: слова первая. Проспект - *Ex officio*, по лезвию, правильное переводы - по написанием, иначе почитать, *судак, ижд, предла, прокованн.*
- 3) *Calais* - не поправка на юное, как перевел Г. Досов, а туника, доходящая до пятки.
- 4) неподвижность по-латински - *immobilis*, *immotus*, а *sollicitus* следует переводить словом - *беспокойного*.
- 5) Созерцать по-латински *contemplari*, *percipere*, *peridere*, а *conspicere* знает *сидеть, видеть, интимно: Ли - кинематограф,* а не *взглядеть, тама сит, предла, сит думеть, что.*
- 6) *Великие победы торжественно, а не в бойней гоним!* *Великий - бойней гар, а не бойней гар!*
- 7) Ушище в переводе *à la lettre* вставлена по-русски *в скобках* дополнения, которых нет у автора: или переводит *доказан или с утратившимся и отсвобождаем.*
- 8) Латинский *ratio* у переводчика означает и рассудок, и рассудочное знание; *повыше, по лезвию, затем и издан тинке.*
- 9) *Paras* - рассказывать, а не *собрать.*

ТРИ ПИСЬМА А. Ф. ЛОСЕВА В «СОЦЭКГИЗ»

<ПИСЬМО № 1>

В Философскую Редакцию Соцэкгиза
Лосева Алексея Федоровича

Ввиду того, что в Н. Кузанском советское общество впервые получает философа средневекового типа, а также ввиду его огромной трудности для чтения, рекомендую, в качестве его переводчика, много лет потратившего на изучение его в подлиннике, следующие меры:

1. *Сохранить мои заголовки* трактатов «О неином» и «Бытии-возможности»^{[1]*}, представляющие формулировку основного содержания каждой главы и выставленные после тщательного продумывания этого содержания. Их Редакция почему-то выбросила, превративши тем самым весь текст в малопонятный набор глав.

2. Преподнести Кузанского в мало-мальски философском виде нельзя ни при помощи предисловия с общими фразами (это никому ничего не говорит), ни при помощи статьи исследовательского характера (написать такую никто не может, так как Кузанский сейчас только впервые воскрешается из пыли веков). Сделать это можно только путем тщательного *анализа хода мыслей* в трактатах и мыслей философских и диалектических, отделяя это от общей мистической и теологической установки. *Это я и сделал в своих комментариях*, которые не худо было бы напечатать в конце книги. Ручаюсь, что в Вашем издании Кузанского, да еще в таком трактате, как «О неином», никто ничего без этого комментария не разберет.

3. В особенности рекомендую напечатать те три страницы (в начале комментария к трактату «О бытии-возможности»), которые посвящены *термину possess* («бытие-возможность») и которые дают сводку мнений, высказанных об этом в науке. Без этого мой перевод термина будет совершенно необоснован.

4. Рекомендую тезисы Кузанского к трактату «О неином» *напечатать и по-латыни*. Это всего 3 страницы, но они настолько точны и четки, настолько сгущены и сильны, что дают представление и о всем языке Кузанского, и об его манере мыслить, и — косвенно — о средневековом стиле философствования вообще.

[¹ Так в машинописи. — Е. Т.-Г.].

Издательство «Academia» выпустило на двух языках «Гамлета»^{[2]*} и «Лиры»^{[3]*} Шекспира, «Метаморфозы» Овидия^{[4]*} и др. И для тех, кто знает элементарную латынь, но еще не может сам читать по-латыни философские трактаты, этот латинский текст с точнейшим переводом будет иметь большое значение.

[2] В. Шекспир. Трагедия о Гамлете, принце датском. Пер. М. Лозинского. М.–Л.: Academia, 1937. — *Е. Т.-Г.*].

[3] В. Шекспир. Трагедия о Короле Лире. Пер. М. Кузмина. Под ред. С. Динамова, А. Смирнова. Коммент. А. Смирнова. М. — Л.: Academia, 1936. — *Е. Т.-Г.*].

[4] Публий Овидий Назон. Метаморфозы. Пер. С. В. Шервинского. Статья о творчестве Овидия А. И. Белецкого. Ред. и коммент. Ф. А. Петровского. М. — Л.: Academia, 1937. Как значится в выходных данных книги, она вышла в свет в феврале 1937 года. Это позволяет условно датировать первое лосевское письмо в философскую редакцию «Соцэкгиза» мартом 1937 года. — *Е. Т.-Г.*].

<ПИСЬМО № 2>

В Философскую Редакцию Соцэкгиза
Лосева Алексея Федоровича

Доставленные мне корректуры моих переводов Ник. Кузанского содержат ряд недопустимых фактов, о которых считаю нужным известить редакцию.

1. Редакция без всяких объяснений *исключила все заказанные ею мои комментарии*, направленные к тому, чтобы помочь выделить из мистики и богословия Кузанского чисто философскую сторону с подчеркиванием почти исключительно диалектического остова его системы. Этим самым редакция преподносит публике *Кузанского во всем его нетронутым мистицизме*.

2. Редакция, кроме того, без всяких объяснений, исключила в моих примечаниях все самое ценное, *всякие малейшие указания на связь Кузанского с великими классическими системами философии*, оторвавши его от живой философской мысли и превративши его в никому не понятную абракадабру. Этим самым Редакция устраняет единственное основание для напечатания такого философа, как Кузанский<,> в советской литературе. Я не хочу нести ответственность за эти мероприятия Редакции, когда в печати посыплются обвинения в тенденции, вредительстве и пр. и пр., и потому заранее ставлю Редакцию в известность в этом отношении.

Редакция (сама или ее правщики) внесли в мой текст *огромное количество изменений*, свидетельствующих о полном непонимании текста и создающих искажения. Приведу некоторые из них:

Было переведено

Искажено правщиком

Эти слова предидируют друг друга

Эти слова предваряют одно другое

Трехмерная телесность

Плотность

человечность

человечество

неразрушимость духа, понятий и др.

непорочность духа, понятий и др.

совпадение противоположностей

совпадение противопоставлений

чувственное небо

чувствительное небо

делались знающими целые группы языков

становились языковедами

и этот дух, поистине, постигается

и этот дух постигается

только в духе или в уме

не в духе или в уме, но и в истине

ни одно искусство не охватывает всех

ни одно искусство не осложняет других

способность быть интеллектом как таковым

способность умозаключена

и мн<ого> др<угих>.

Я был благодарен за литературно-стилистическую правку моего перевода, но когда начинается «правка» философской формы моих переводов, то^[1]* это надо

[¹ Было: от этого можно ожидать только искажения. Так].

делать с сугубой осторожностью и, прежде всего, с полным владением философским аппаратом средневековья и эпохи возрождения. Редакция заставила меня, благодаря внесенным искажениям, *в корректурах все снова сличать с подлинниками* (чего я вовсе не обязан делать после того<,> как уже дал свой перевод), забывши у меня этим целую шестидневку; и, кроме того, по долгу гражданина я протестую против бессмысленной растраты денег на безграмотную правку, которую мне же и приходится ликвидировать.

Редакция, выкидывая все историческое из моих примечаний, не постаралась даже *согласовать свою новую нумерацию примечаний с текстом перевода* и всю эту хаотическую массу *так и сдала в набор*. Теряли время впустую и отнимали его у государства — правщик, которого приходится опять исправлять, наборщик, набиравший заведомую ерунду, и я, ни в чем не повинный переводчик.

5. Особенно возмутительно то, как правщик поступал с таким непонятным ему термином, как *possest*. Он везде зачеркивает мой перевод «бытие-возможность» и ставит «возможность бытия», в то время как последняя у Кузанского передается не через *possest*, но через *posse esse* и имеет совершенно другой смысл. Редакция подписала к набору текст с этой грубейшей ошибкой; и мне пришлось переправлять набор заново. *Exemplar* правщик переводит как «образ», в то время как «образ» это — *imago*, а *exemplar* имеет совсем другое значение. *Notionalia* у него — «исследовательские предметы», в то время как это «смысловые предметы» и т. д. и т. д. Для такой субтильной терминологии, как у Ник. Кузанского, это просто наивно и смешно.

6. Все эти факты дают достаточное основание предполагать, что и в переводе «Ученого неведения» содержится масса ляпсусов и искажений, тем более что и сам переводчик С. А. Лопашев*^[2]* не считает себя историком философии.

Ввиду всего вышеизложенного:

1. выражаю *решительный протест* против этих мероприятий Редакции;
2. прошу пересмотреть вопрос об издании моих переводов совместно с «Ученым неведением» и *издать мои переводы отдельно* (поскольку по договору я выступаю совершенно самостоятельно);
3. если исправленные мною корректуры будут снова подвержены искажению, я буду протестовать в более высокие инстанции.

Москва
4 апр. 1937 г.

[² Так в письме. — Е. Т.-Г.].

<ПИСЬМО № 3>

**В философскую редакцию Соцэкгиза
Копия — Заведующему Соцэкгизом и
в Главную Редакцию Соцэкгиза
Лосева Алексея Федоровича**

В прошлом году, по постановлению Института Философии Академии Наук СССР мне был поручен перевод философских произведений Николая Кузанского (с латыни) и Секста Эмпирика (с греческого). В настоящее время перевод Кузанского мною выполнен, и прошло уже три корректуры. Как я случайно узнал, Философская редакция не предполагает ставить моего имени (и имени моего сопереводчика С. А. Лопашова) на титульном листе книги, а ставит его в затерянном месте книги, в примечаниях к примечаниям.

Считаю это явление ненормальным и противоречащим практике Соцэкгиза (так, вышли в последнее время и выходят с указанием переводчиков Тюрго, Лейбниц, Бэкон, Аристотель и т. д.), прошу принять меры к ликвидации этого факта. Так как верстка должна на днях брошюроваться, то помочь могут только экстренные меры.

Напомню, что перевод Н<иколая> Кузанского, писавшего очень запутанной средневековой латынью, потребовал у меня огромного количества времени и является более трудным предприятием, чем любое историко-философское исследование. Его терминология почти непередаваема, тут приходилось создавать заново длинный ряд русских терминов. ТРАКТАТЫ, даваемые мною, НЕ ПЕРЕВЕДЕНЫ НИ НА ОДИН ЯЗЫК. А Издание, с которого я переводил, переполнено труднейшими лигатурами, расшифровать которые можно только с большим усилием.

Ввиду этого непомещение моего имени на титульном листе является большой несправедливостью, нарушающей элементарные трудовые права советского гражданина.

26 июня 1937 г.

Научное издание

Алексей Федорович Лосев

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ
В ПЕРЕВОДАХ И КОММЕНТАРИЯХ

Том 1

Корректор О. Неклюдова
Оригинал-макет подготовлен И. Богатыревой
Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать 26.11.2016. Формат 70×100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Minion.
Усл. печ. л. 58,05. Тираж 600. Заказ №

Издательский Дом ЯСК
№ государственной регистрации 1147746155325
Phone: 8 (495) 624-35-92 E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: +7 (499) 255-77-57, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Москва, Турчанинов пер., д. 4