

НИКОЛАЙ
КУЗАНСКИЙ

ИЗБРАННЫЕ
ФИЛОСОФСКИЕ
СОЧИНЕНИЯ



СПК

1877



НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

1401 - 1464

✓ НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

1957

ИЗБРАННЫЕ
ФИЛОСОФСКИЕ
СОЧИНЕНИЯ

об ученом
незнании

об уме
о неином
о бытии
возможности

1962

ГОСУДАРСТВЕННОЕ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКВА 1937

1990
года

1990

Николай Кузанский — философ, кардинал, богослов. Его философское учение представляет собой пантезм и, несмотря на богословскую форму, содержит в себе ряд натуралистических положений. Особенно ценные труды Кузанского содержатся в них элементами диалектики.

Книга рассчитана на подготовленного читателя.

О П Е Ч А Т К И

<i>Страница:</i>	<i>Строка:</i>	<i>Напечатано:</i>	<i>Должно быть:</i>
9	9 снизу	трансценден ными	трансцендентными
21	2 сверху	совершен и	совершеней
21	2 снизу	неотделено	не отделено
33	18 снизу	октрины	доктрины
35	9 сверху	ии меньше	не меньше
86	13 снизу	сущем	сущим
97	9 снизу	имеет	имеет
210	9 сверху	как	так
276	20 снизу	в Платону	к Платону
350	10 сверху	к бесконечным	и бесконечным

Н. КУЗАНСКИЙ. Избранные философские сочинения.

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Николай Кузанский — кардинал, папский сподвижник, богослов и в то же время один из крупнейших философов XV в. Его философское учение представляет собой пантегион. В своем основном произведении «Об ученом познании» Кузанский говорит: «...все вещи в нем (в боге) являются им самим, и так как он есть развитие, сам он во всех вещах является тем, что они суть, как истина в изображении»; и в другом месте: «бог во всех вещах, как все они в нем» и т. д.

У Кузанского сильны натуралистические тенденции, по существу направленные против взглядов схоластов-богословов. Николай Кузанский призывает к исследованию природы и в своих взглядах на строение солнечной системы является предшественником Коперника и Галилея. Так, он считает вопреки господствовавшему богословскому учению, что земля движется вокруг солнца.

Перу Кузанского принадлежит целый ряд исследований в области астрономии, математики и механики — исследований, значительно опередивших свое время.

Николай Кузанский выступает на рубеже двух эпох — эпохи Средневековья, господства церкви, схоластики, прививавшей пренебрежение ко всему живому, природному, и эпохи Возрождения, когда расцветали натурфилософские системы со все усиливающимися материалистическими тенденциями и тенденциями к эмпиризму.

Сквозь мистический, зачастую схоластический, строй мыслей в учении Кузанского пробивается целый ряд глубоких высказываний диалектического характера. Так, например, Кузанский говорит о «совпадении противоположностей», об отсутствии устойчивого равновесия в вещах и т. д.

В его трудах содержится ряд глубоких и интересных высказываний по вопросам теории познания.

Несмотря на защиту кардиналом Кузанским «всемогущества божия», его труды представляют научный интерес. В то время как фашизм варварски уничтожает все передовое и прогрессивное, созданное в области духовной культуры, в стране победившего социализма с величайшим вниманием и бережностью относятся ко всем достижениям человеческой мысли.

Ленин указывает на сложность и зигзагообразность исторического процесса научного познания. Известно, что Ленин даже у чистейших идеалистов умел находить зерна, элементы теории научного познания, односторонне раздутые и представленные в извращенном виде. В трудах Николая Кузанского советский читатель, вооруженный методом марксизма-ленинизма, найдет для себя много ценного.

Сочинения Николая Кузанского впервые издаются на русском языке.

ОБ УЧЕНОМ НЕЗНАНИИ.



ОБ УЧЕНОМ НЕЗНАНИИ

кардинал Николай Кузанский возлюбленному
богом, высокочтимому отцу, достойнейшему карди-
налу святого апостольского престола, господину
Юлиану, своему внушающему почтительный страх
учителю

Твой высокий и уже испытаннейший природный ум изумится, и правильно, почему именно тебя я избрал моим судьею, стремясь неосмотрительно излагать свои причуды. Найдется ли у тебя досуг от твоих государственных дел величайшей важности на посту кардинала при апостольском престоле? Смогут ли тебя, превосходно знакомого со всеми блиставшими до сего времени латинскими авторами и ныне даже с греческими, привлечь новизной названия мои, возможно несуразные, размышления? Ведь тебе прекрасно известно, что я представляю собою? Но удивление, которое вызовет у тебя мой труд, без надежды найти в нем какие-либо неведомые до сих пор идеи, побудит, лелею мысль, твой жаждущий знаний ум познакомиться с моей книгой и убедиться, с какой смелостью я стану рассуждать об ученом незнании.

Природой установлено, что тягостное ощущение в желудке предшествует появлению аппетита; сама же природа, стремясь сохранить себя здоровой, возобновляет свои силы посредством возбуждения. Так вот и я считаю себя в праве думать, что удивление, влекущее

за собой философствование, предшествует желанию знать, что разум, существо которого состоит в том, чтобы представить нечто понятным, возобновляет силы в искании истины. Редкие вещи обычно вызывают в нас волнение. Вот почему я прошу тебя, несравненного учителя, помнить, что в расчете на твою доброту заключено здесь нечто достойное тебя, и принять от пемца некую манеру размышлять о божественных вещах в том виде, как она изложена здесь, ставшую в процессе моей ревностной работы в полном смысле весьма близкой для меня.

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА I¹

Каким образом «знать» значит «не знать»?

Mы видим, что, по божьей милости, все в природе содержит в себе самопроизвольное стремление существовать лучше, поскольку это допускают естественные условия, и что те существа, которые обладают врожденным суждением, имеют для лучшего существования нужные им средства. Врожденное суждение соответствует цели познания, лишь бы потребность в нем не была напрасной и, чтобы там, куда его влечет стремление собственной природы, она могла найти покой. Если случайно почему-либо дело происходит не так, то это — следствие какого-нибудь непредвиденного явления; так, например, слабость извращает вкус, а предположение — образ мыслей. Вот почему здоровый и свободный разум, стремящийся ненасытно, в силу врожденного ему искания, постигнуть истину, познает ее, крепко охватывая любовными объятиями. Мы не подвергаем сомнению абсолютную истину — то, что доставляет удовлетворение здоровым умам. Так, все исследователи начинают

суждение с неизвестного, сравнивая его с заранее полагаемым известным при помощи тех или иных соотношений. Всякое исследование основано на сравнении и пользуется средством сопоставлений. Если предмет исследования можно при помощи близкого, соответственного сведения к небольшому объему сравнить с заранее предположенным, то суждение понятия достигается легко. Но если мы имеем дело со многими посредствующими моментами, тогда возрастает и трудность для окончательного суждения. Это обстоятельство хорошо известно из математических работ, где первые положения легко приводят к весьма знакомым первоначалам, тогда как последующие потому именно и трудны, что они происходят через посредство первых. Итак, всякое искашение состоит в легком или трудном сравнительном сопоставлении, и вот почему бесконечное, которое ускользает как бесконечное от всякой пропорции, — неизвестно². Пропорция, выражаящая согласованность в чем-нибудь, с одной стороны, и разобщенность, с другой, не может быть понята без помощи числа. Вот почему число заключает в себе все способное быть пропорциональным, причем создает не только количественную пропорцию, но создает все то, что каким-либо образом, по сущности или случайно, может согласоваться или различаться³. Так и Пифагор настойчиво утверждал, что все установлено и понято на основе чисел.

Уточнение сочетаний в материальных предметах и точное применение известного и неизвестного настолько выше человеческого разумения, что Сократ полагал, что ничего не знает, кроме своего незнания. Равным образом мудрейший Соломон утверждал, что все вещи труднопостижимы и что язык не может их объяснить. И еще один вдохновенный духом божиим муж говорит, что мудрость — это седалище разума — скрыта от взоров всех живущих. Если же, как утверждает глубочайший Аристотель в своей «Первой философии»⁴, так обстоит дело с самыми известными в природе вещами и если мы испытываем трудности, подобно совам, пытающимся взглянуть на солнце, причем желание, заключенное в нас, не является тщетным, то мы желаем знать, что ничего не знаем. Если мы полностью достигнем этой

цели, то тогда достигнем и учёного незнания. Человек, объятый самым пламенным рвением, может достичь более высокого совершенства в мудрости в том лишь случае, если будет оставаться весьма ученым даже в самом незнании, составляющем его свойство, и тем станет ученее, чем лучше будет знать, что он ничего не знает. С этой целью я предпринял труд — кратко изложить мысли об ученом незнании.

ГЛАВА II

Пояснение предыдущим последующего

Прежде чем излагать самую важную из доктрий — учение о незнании, — считаю необходимым приступить к выяснению природы максимальности.

Я называю максимумом нечто такое, больше чего ничего не может быть. Изобилие связано в действительности лишь с единым. Вот почему единство совпадает с максимальностью и также является бытием.

Если же такое единство универсально абсолютно, вне всяких отношений и всяких ограничений, то, так как оно является абсолютной максимальностью, очевидно, ничто ему не противостоит.

Абсолютный максимум единственен, потому что он — все, в нем все есть, потому что он — высший предел. Так как ничто ему не противостоит, то с ним в то же время совпадает минимум, и максимум тем самым находится во всем. А так как он абсолютен, то существует в действительности на все возможное, не испытывает сам никакого ограничения, но ограничивает все. Этот максимум, который непоколебимая вера всех народов почитает так же, как бога, явится в первой книге о человеческом разуме предметом моих посильных исследований.

Хотя я и не буду никогда в состоянии постигнуть абсолютный максимум, но стану стараться познать его под руководством того, кто один обитает в недоступном для нас мире.

На втором месте как абсолютная максимальность находится абсолютное бытие, благодаря которому все вещи суть то, что они собой представляют.

От него, называемого абсолютным максимумом, исходит универсальное единство, и вследствие этого он пребывает в ограниченном состоянии, как вселенная, чье единство замкнулось в множественности, без которой она не может быть. Однако, несмотря на то, что в своем универсальном единстве этот максимум охватывает всякую вещь таким образом, что все, что исходит от абсолюта, находится в нем и он — во всем, — он не мог бы, однако, существовать вне множественности, в которой пребывает, потому что не существует без ограничения и не может от него освободиться.

Об этом максимуме, т. е. о вселенной, я добавлю замечания, что составит содержание моей второй книги.

В-третьих, для максимума окажется необходимость в третьем порядке рассмотрения. Так как вселенная существует лишь ограниченным образом во множестве, мы исследуем в самом множестве единый максимум, в котором вселенная существует в степени максимальной и наиболее совершенной в своем проявлении и достижении своей цели. Так как эта вселенная соединяется с абсолютом, являющимся всеобщей целью, ибо она представляет наиболее совершенную цель, превосходящую все наши возможности, — мы прибавим к этому максимуму, в одно и то же время ограниченному и абсолютному, который мы назовем вовеки благословенным именем Иисуса, прибавим несколько слов, поскольку сам Иисус вложит их в нас.

Чтобы постигнуть смысл того, что я сказал, надо поднять свой разум выше, чем сила самих слов, и не настаивать на их свойствах, ибо слова не могут применяться в своем значении к столь великим тайнам разумения. Необходимо пользоваться трансценденными примерами, которые начертает моя рука, с тем, чтобы читатель, оставляя по ту сторону чувственные вещи, мог легко подняться до простого разумения сущности. Я трудился над отысканием такого пути в меру моих посредственных способностей, но с ясностью, на какую только был в состоянии, чтобы открыть, избегая всякой грубости пера, и представить в ясном свете самый корень ученого незнания в неуловимом восприятии истины.

Почему точная истина непостижима

Так как само собой разумеется, что нет соразмерности от бесконечного к конечному, то ясно, что там, где можно найти нечто превосходящее и нечто превзойденное, нельзя дойти до простого максимума. В действительности, что превосходит и что превзойдено — являются предметами конечными; напротив, простой максимум по необходимости бесконечен. Какой бы предмет мне ни давали, если это только не сам простой максимум, очевидно, что мне могут дать всегда еще больший предмет. И так как мы видим, что равенство состоит из степеней, причем одно является более равным этому, чем тому в силу сходства и различия родового, видового, местного и временного характера, па котором оказывается влияние со сходными вещами, — то становится ясно, что нельзя найти два или несколько до такой степени подобных или равных предметов, чтобы не могло существовать еще более схожих вещей в бесконечном числе. Как бы ни были равны меры и измеренные предметы, всегда будут различия.

Так, наш конечный разум не может из подобия с точностью постигнуть истину вещей. В действительности, истина неспособна воспринимать большее или меньшее, — она по природе своей неделима, и все, что не является само по себе истинным, неспособно с точностью измерять истину. Таким образом то, что не есть круг, не может измерять круга, ибо существо его состоит из чего-то неделимого. Так, разум, не являющийся истиной, никогда не постигает истины с такой точностью, которая не могла бы быть постигнута еще более точным образом через бесконечность. Разум так же близок к истине, как многоугольник к кругу; ибо, чем больше число углов вписанного многоугольника, тем более он приблизится к кругу, но никогда не станет равным кругу даже и в том случае, когда углы будут умножены до бесконечности, если только он не станет тождественным кругу.

Итак, ясно одно, что все, что мы знаем об истине, —

это то, что истину невозможно постигнуть таковой, какова она есть доподлинно, ибо истина, являющаяся абсолютной необходимостью, не может быть ни большей, ни меньшей, чем она есть и чем представляется нашему разуму как некая возможность. Итак, сущность вещей, которая есть истина бытия, недостижима в своей чистоте. Все философы искали эту истину, но никто ее не нашел, какой она есть, и чем глубже будет наша ученость в этом незнании, тем ближе мы подойдем к самой истине.

ГЛАВА IV

*Абсолютный максимум познается непостижаемо;
с ним совпадает минимум*

Простой и абсолютный максимум, являющийся тем, больше чего не может быть, ибо он есть бесконечная истина, — нами постигается непостижаемо. В действительности, так как этот максимум по природе своей не допускает ничего превышающего и превзойденного, он господствует над всем, что может быть нами придумано, ибо все вещи, воспринятые чувствами, рассудком или разумом, настолько различаются между собой и одна от другой, что между ними нет точного равенства. Максимальное равенство есть такое, которое не является иным или различным ни от чего другого, превосходит всякий разум. Вот почему абсолютный разум, раз он есть все то, что может быть, целиком находится в действительности и, одновременно, не может быть большим и, на том же основании, быть меньшим, будучи всем тем, что только может быть. Минимум есть то, меньше чего не может быть. И так как таковым является максимум, очевидно, что минимум совпадает с максимумом.

Это станет тебе яснее, если ты сведешь максимум и минимум к количеству: максимальное количество есть максимально великое; минимальное количество есть максимально малое. Очищая максимум и минимум от количества, мысленно отбрасывая большое и малое, тебе станет очевидным, что максимум и минимум совпадают. Таким образом, в действительности, максимум, как и минимум, есть превосходная степень. Итак, або-

лютое количество не более максимального, чём минимально, ибо в нем минимум и максимум совпадают.

Противоположности существуют лишь для вещей, допускающих нечто превосходящее и превзойденное, с которым они различно сходы. Нет никакого противопоставления абсолютному максимуму, ибо он выше всякой противоположности. Так как абсолютный максимум непременно содержит действительно все вещи, какие только могут быть вне какой бы то ни было противоположности, то минимум совпадает с максимумом; равным образом максимум находится и над всяким утверждением и над всяким отрицанием. Все то, что мыслится несуществующим⁵, есть и не есть в одинаковой степени⁶. Но тогда всякий отдельный предмет оказывается бытием всех, соединенных вместе вещей, и все собранные воедино вещи оказываются ничем, и то, что есть в максимуме, существует одновременно и в минимуме. В действительности нет никакого различия между утверждением: «бог, являющийся абсолютной максимальностью, есть свет», и утверждением: «бог, который в минимуме есть свет, и в максимуме также свет». Абсолютная максимальность не была бы всем возможным в действительности, если бы не была бесконечна, если бы не ограничивала все вещи и если бы не могла быть ограниченной ни одной из них. Мы это объясним на следующих страницах по вящей милости самого бога.

Правда, эта истина выше нашего разумения, ибо разум в основе своей не может сочетать противоречия с рассудком; мы бродим среди вещей, которые сама природа обнаруживает перед нами. Рассудок наш спотыкается оттого, что далек от этой бесконечной силы и не может связать противоречия, разделенные бесконечностью. Итак, над всяким ходом суждения мы видим непостижимым образом, что абсолютная максимальность бесконечна, что ничто ей не противостоит и с ней совпадает минимум. Однако максимум и минимум в том смысле, как они применяются в этой работе, являются понятиями трансцендентной значимости, абсолютного значения, таким образом, что все вещи взяты в их абсолютной простоте, вне зависимости от количества массы или силы.

Максимум — един

Из вышесказанного, светлейший, с ясностью вытекает, что абсолютный максимум может быть познан не-постигаемо и может быть назван неизреченно, что мы более ясно разъясним в последующем изложении. Ничто не может быть наименовано или названо, что не было бы дано в большей или меньшей степени, потому что названия присваиваются усилием рассудка вещам, допускающим в некоей степени превзойденное или пре-восходящее.

И так как все является в лучшем виде, какой только может быть, то тем самым множественность бытия не может встречаться без числа. Отнимите число, и не будет тогда возможности различать вещи, и не будет порядка, пропорции, гармонии и даже самой множественности бытия. Кроме того, если само число было бы бесконечно, тогда оно простипалось бы до максимума, и с ним совпадал бы минимум, и равным образом отпали бы все предшествующие предпосылки. Это возвращает нас на деле к тому, что число бесконечно и сведено к минимуму.

Если даже, поднимаясь по лестнице чисел, действительно доходить до максимума, потому что число конечно, все же нельзя достигнуть такого максимума, больше которого ничего не может быть, потому что такой максимум будет бесконечен. Вот почему становится очевидным, что восхождение числа действительно конечная вещь, что в возможности оно может притти к другому числу и что при нисхождении число поступало бы таким же образом, потому что, как бы мало в действительности оно ни было, посредством вычитания всегда можно из него сделать еще меньшее; как и для понижения, можно сделать из числа еще большее при помощи сложения; результаты получаются те же. В противном случае в числах нельзя было бы найти ни различия между единицами, ни порядка, ни множественности, ни превышений, больше того — не было бы вовсе самого числа.

Вот почему необходимо, чтобы в понятие числа включалось понятие такого минимума, меньше которого ничего не могло быть, т. е. единица, и поскольку меньше единицы нет ничего, то она является простым минимумом, а последний совпадает, как только что было показано, с максимумом.

Единица не может быть числом, потому что число, поскольку оно допускает излишек, не может ни в каком виде быть ни минимумом, ни простым максимумом. Единица есть начало всякого числа, так как она — минимум; она — конец всякого числа, так как она — максимум. Она, следовательно, абсолютное единство; ничто ей не противостоит; она есть сама абсолютная максимальность: всеблагой бог. Это единство, являясь максимумом, не может быть множественным, так как оно есть все то, что может быть, следовательно, оно не может само стать числом.

Взглянем, к чему нас привело число: для нас понятно, что именно к богу, которого мы не сумеем наименовать, весьма точно подходит понятие абсолютного единства, и что бог един таким образом, что действительно является всем, что может быть⁷. Вот почему само единство не получает ни иоты больше, ни иоты меньше и увеличить его не представляется выполнимым. Также и божественность есть бесконечное единство. Тот, кто сказал: «Слушай, Израиль: бог твой един и один у вас учитель, один отец небесный», не мог бы сказать ничего более истинного, и тот, кто сказал бы, что имеется множество богов, утверждал бы весьма ложно, что нет ни бога, ни ничего из того, что составляет вселенную. Это будет показано на последующих страницах. В действительности, как число, являющееся измышлением рассудка при помощи нашей способности сравнительного различения, необходимо предполагает единство, которое есть в такой степени принцип числа, что без него невозможно существование числа, — так, равным образом, и множество вещей, берущих начало от этого бесконечного единства, находится с последним в столь тесной связи, что без него это множество не могло бы существовать. В действительности, без бытия не может быть и единства.

Итак, абсолютное единство есть бытие, что в дальнейшем мы и увидим.

ГЛАВА VI

Максимум есть абсолютная необходимость

В предшествующем изложении было указано, что все, за исключением простого максимума, — конечно и ограничено относительно него. Но конечное, ограниченное имеет начало и конец. Нельзя, однако, сказать, что максимум больше, чем некое конечное данное, и что он конечен, даже если таким путем продвигаться все дальше и бесконечность, ибо посредством превосходящего и превышеенного продвижение в бесконечность не может произойти в действительности, если только максимум по своей природе относится к конечному. Итак, максимум, по необходимости, действительно есть принцип, начало и конец всего конечного. Кроме того, ничто не могло бы быть, если бы не было простого максимума. На самом деле, так как всякий предмет, не являющийся максимумом, конечен и изначален, то совершенно необходимо, чтобы он исходил от другого предмета; в противном случае, если бы это исходило от него самого, он уже был бы даже до того, как ему быть.

Невозможно, как это явствует из правила, чтобы из первоначала можно было бы достигнуть бесконечности.

Ничто не существовало бы, если бы просто не существовало максимум⁸.

Попробуем ограничить максимум бытием и скажем: ничто не противостоит бытию максимума — ни небытие, ни минимальное бытие.

Как же понять, что максимума может и не быть, когда находится в минимуме значит быть в максимуме? Больше того, нельзя представить ничего, что не имело бы бытия. Абсолютным бытием не может быть ничто иное, кроме абсолютного максимума⁹. Так, нельзя понять ничего, что существовало бы без максимума.

Кроме того, максимальная истина есть абсолютный максимум; так, истинно в максимуме то, что сам про-

стой максимум существует или, наоборот, что он не существует, или существует и не существует. Больше ничего ни сказать, ни помыслить нельзя. Мне могут привести любое из этих предположений как истинное в максимуме, что мною уже доказано. Я имею в виду истину-максимум, максимальную истину, т. е. простой максимум.

Вследствие этого, хотя в предпосылках и было сказано, что имя это — бытие и какое бы то ни было другое наименование не есть точное наименование максимума сущим, не есть выше всякого имени, — все же надо признать за ним то, что оно находится в максимуме и, таким образом, не может быть названо максимумом, как сущее над всяким бытием¹⁰.

На этих основаниях, подобных по бесконечности основе высших оснований, ученое незнание видит, что простой максимум существует таким образом, что является абсолютной необходимостью. Так, было доказано, что он не может быть ничем другим, как единственным максимумом, так как воистину максимум един.

ГЛАВА VII

О троичности и единой вечности

Никогда не существовало ни одной нации, которая не чтила бы бога и не признавала бы его за абсолютный максимум. Нам известно, что Марк Варрон в своих «Древностях» заметил: «Сиссениты¹¹ обожествляли выше всего единство». Так, знаменитый Пифагор, авторитет которого в его время был непоколебим, считал, что это единство троично. Выводя истину из такого суждения, подымем дух наш гор¹ (выше), размыслим соответственно с предпосылками. Все, что предшествует всякому видоизменению, ипакости¹², вечно, в этом никто не сомневается. Перемена на деле есть изменчивость; так, все, что естественно предшествует изменчивости, — неизменно, значит, вечно¹³. Но ипакость составлена из одного и иного, и вот почему она, как число, следует за единством. Так, единство по природе предшествует ипакости, и так как оно ей предшествует, то оно вечно.

Кроме того, всякое неравенство состоит из равенства плюс излишек. Неравенство же по природе является последующим относительно равенства, что можно доказать весьма основательно посредством умозаключений. На деле всякое неравенство разрешается в равенстве, ибо равное находится между *большим* и *меньшим*. Если отнять то, что больше, получится равное, а если, напротив, будет меньшее, то отними от остатка то, что больше, и получится равное. Так можно поступать до тех пор, пока посредством уменьшений не дойдем до простых элементов¹⁴.

Очевидно, всякое неравенство возвращается посредством уменьшений к равенству. Вследствие этого равенство, естественно, предшествует неравенству. Неравенство и илакость идут по своей природе совместно. Действительно, там, где имеется неравенство, в том же месте по необходимости есть илакость и обратно. На самом деле последняя будет, по крайней мере, между двумя вещами. Вещи эти относительно одной из них составят двойственность, — вот почему получится неравенство. Следовательно, илакость и неравенство будут по природе своей следовать вместе, в особенности потому, что двойственность есть первая илакость и первое неравенство, но доказано, что равенство предшествует по природе неравенству и тем самым илакости, — вот почему равенство вечно.

Кроме того, если из двух причин одна предшествовала другой, действие первой будет по природе своей предшествовать действию второй, и, таким образом, единство является то связью, то причиной связи. Вот отчего на деле некоторые вещи называются «связанными», потому что они соединены. Двойственность бывает то делением, то причиной деления. Двойственность есть первое деление. Если же единство оказывается причиной связи, то двойственность оказывается причиной деления.

И как единство по природе своей предшествует двойственности, так связь предшествует делению. Но деление и илакость следуют совместно по природе, вот почему связь, как единство, вечно, ибо предшествует илакости. Доказано, что так как единство само вечно и равенство вечно, то, одинаковым образом, связь вечна.

Множества вечностей быть не может. Если бы действительно было несколько вечностей, тогда из-за того, что единство предшествует всякой множественности, было бы нечто предшествующее по природе вечности, что невозможно. Кроме того, если бы было несколько вечностей, то одна недоставала бы другой, и ни одна из них не была бы совершенна. Тогда могла бы быть некая вечность, которая не являлась бы вечной, так как не была бы совершенна. Из того, что это невозможно, не может быть, чтобы было несколько вечностей, ибо единствоечно и равенствоечно, а равно и связь. Итак, единство, равенство и связь есть одно и то же. Это есть то тройственное единство¹⁵, которому Пифагор, первый из всех философов, гордость Италии и Греции, учил поклоняться. Прибавим еще несколько более точных замечаний о возникновении равенства через единство.

ГЛАВА VIII

О вечном рождении

Покажем теперь без промедления, что посредством единства неравенство порождено из единства, и больше того, что связь возникает из единства и равенство из единства. Единство есть синоним от греческого слова ὅν, которое по-латыни переводится ens (сущий), единство и сущность. Бог есть действительно сама сущность вещей, ибо он — принцип бытия и потому является сущностью. Так, равенство единства есть синоним равенства сущности, т. е. равенства бытия, или существования.

Равенство бытия есть то, что в какой-либо вещи не воспринимаемо ни больше, ни меньше, ни слишком много, ни слишком мало. Действительно, если вещь имеет нечто больше, чем ей нужно, то это противоестественно, а если она имеет нечто меньшее, то нет возникновения равенства через единство. Ясным представляется при изучении природы возникновения то, что возникновение есть либо повторение единства, либо умножение той же природы через отца посредством повторения в сыне. По правде говоря, возникновение этого рода встре-

чается лишь в одних только бретных вещах. Напротив, порождение единства через единство есть единственное повторение единства, иначе говоря, единство однажды. Если я умножаю единство дважды, трижды или больше, единство породит нечто двойственное, нечто тройственное или какое-либо другое число. Единство, повторенное только однажды, порождает равенство в единстве, что не может быть понято иначе, как только происхождение единства через единство, и, поистине, это возникновение вечно.

ГЛАВА IX

О связи вечного движения

Как возникновение единства через единство есть единичное повторение единства, так движение вперед одного и другого является повторением повторения этого единства, или, если это предпочтительнее, единством единства и равенства самого этого единства.

Движением вперед называется некоторого рода протяжение одного в другом в том случае, когда имеются две равные вещи, причем равенство простирается от одной к другой вещи, чтобы их соединить и связать каким бы то ни было образом. С полным правом говорится о связи, что она происходит от единства и от равенства единства, и, на самом деле, нет связи одной единственной вещи; единство проистекает от единства в равенстве и от равенства единства в единении. Совершенно правильно говорят, что связь происходит от двух вещей, так как она простирается некоторым образом от одного к другому.

Однако мы говорим, что связь не порождается ни через единство, ни через равенство единства потому, что она не рождается от единства ни через повторение, ни через прибавление, и хотя равенство единства происходит от единства и связь проистекает от одного и от другого, все это — одна единственная вещь: единство, равенство единства; связь, проистекающая от двух начал так, как если бы называли одну и ту же вещь — *это, то, то же*¹⁶. То, что называется тем, отнесено

к первому, а то, что называется тем же (*idem*), связывает предмет и присоединяет его к первому. Если же из местоимения *то* было образовано существительное тожество, чтобы можно было говорить *единство, тожество*, то последнее указывает на некое соотношение с единством, а тожественность отмечает связь идентичности и единства. Термины эти довольно близко соответствуют понятию о троичности. Несомненно, наши святые наставники называли отца единством, сына равенством и духа святого связью, но они так называли это по подобию с преходящими вещами. В отце и сыне есть общая природа; сын равен отцу, ибо в сыне нет ни больше, ни меньше человеческого, чем в отце, и между ними существует известная связь. Действительно, естественная любовь связывает одного с другим, и это вследствие подобия той же природы, какая существует в них и которая передается от отца к сыну. В силу этого отец любит сына больше, чем кого-либо другого, потому что сын подобен отцу.

Согласно такому подобию, как бы оно ни было отдаленно, единство названо отцом, равенство — сыном и связь — в действительности любовью, или духом святым, — только имея в виду творения, как мы покажем ниже, когда дойдем до этого. Вот, по моему мнению, согласно свидетельству пифагорейцев, весьма очевидное показание относительно троичности в единстве и единства в троичности, достойное вовеки поклонения.

ГЛАВА X

Каким образом понимание троичности в единстве превосходит все

Постараемся теперь коснуться того, о чем намерен сказать Мартинус¹⁷, когда он поучает, что философия, захотевшая подняться до понимания троичности, извергла круги и сферы. Выше было показано, почему простейший максимум является единственным и что представление о наружном виде тел, как сфера, равно как и представление о поверхности, как круг, о прямых линиях, как треугольник, о простой прямизне, как пря-

мая линия, — несовершенно, ибо сам максимум выше всего этого настолько и столь совершенен, что необходимо отвергнуть все, что постигнуто, благодаря чувствам, воображению или суждению, дойти до самого простого и наиболее абстрактного разумения, в котором все вещи суть единство, где прямая линия есть треугольник, круг — сфера¹⁸, единство — троичность, и обратно, в котором акциденция есть субстанция, тело есть дух, движение — покой и так далее для всего остального. С того момента, как только будет понято, что всякий предмет в самом единстве есть единство, станет очевидным, что само единство есть все вещи и что следствие этого в нем самом каждая вещь есть все вещи сразу. Если не было понято, что само высшее единство является несобходимо троичным, то все же полностью еще не стремились отвергать сферу, круг и т. п.

В действительности, никаким образом нельзя будет окончательно постичь единство как высшее, если не понимать его как тройственное, чтобы можно было усвоить примеры, соответствующие этому воззрению.

Мы видим, что акт разумения в своем единстве составляется из разумного существа, умопостигаемого предмета и факта понимания. Если же от этого исходного пункта — разумного существа — переместиться в максимум и сказать, что максимум есть разумное существо в максимуме, и если не прибавить, что само оно — умопостигаемый предмет в максимуме и факт понимания в максимуме, то точной концепции максимального и совершенного единства не получится. Если же на деле единство является максимальным и совершенным разумением, то без этих трех слагаемых оно не может быть ни разумением, ни точной концепцией единства, ни постижением троичности самого единства. Нет на деле единства без троичности, ибо Слово выражает нераздельность, различая последнюю и связь. Нераздельность в сущности исходит от единства, равно как и различие, а также и соединение, или связь, ибо максимальное единство есть не что иное, как нераздельность, различение и связь, и, так как оно является нераздельностью, оно вечно без начала, как вечное неотделено ни от чего. Поскольку оно — различие, то исходит от неизмен-

ной вечности, и, так как единство есть связь, или соединение, оно исходит от двух начал. Так, когда говорю: «единство есть максима», я разумею троичность. На деле, говоря «единство», я разумею начало без начала; «максима» — начало, исходящее от начала, и, когда в слове отражены связь и некое соединение, я выражаю движение, исходящее от двух терминов. Если же было очевидностью доказано выше, что имеется только один максимум, потому что минимум, максимум и связь вместе одно и то же, и что, таким образом, само единство одновременно является минимой, максимой и связью, то отсюда вытекает, насколько необходимо для философии отвергнуть все, что добро посредством воображения и рассуждения, если философия желает понять при помощи простого разумения, что максимальное единство троично.

Однако тебя удивляет то, о чем я говорю: если необходимо, чтобы тот, кто хочет постигнуть максимум простым разумением, возвысился над понятием о различии и разнообразии вещей, то как же я поместил понятие о прямой, поверхности, круге и сфере в максимум? Но это так потому, что рука моя, которая приложит все усилия, чтобы привести тебя к обострению твоего разума, проделает это легче, с большей уверенностью. Ты увидишь, что все эти идеи необходимы и правильны, что совершенно непосредственно они приведут тебя к изумительной благодати, когда ты будешь подниматься от символа к истине, вознося твой разум высоко над словами, ибо в ученом незнании ты будешь продвигаться вперед по пути, на котором, поскольку дозволено человеку с пламенным усердием, поднявшемуся в меру сил человеческой природы, ты сможешь увидеть самый максимум, единственный и высший, превосходящий всякое понимание: бога в его вовеки благословенном единстве и троичности.

ГЛАВА XI

О могущественной помощи математики в усвоении различных божественных истин¹⁹

Все наши мудрейшие и святейшие ученые согласны между собой в утверждении, что видимые вещи суть

доподлинно образы невидимых вещей и что создатель наш может быть видим и познаваем через создания, как в зеркале и в загадке (чувственном символе). Факт возможности исследовать символически духовные истины, которые не поддаются нашему пониманию, состоит в том, что было уже сказано выше. Все вещи находятся между собой в связи, скрытой, без сомнения, от нас и непостижимой, но такой, что из всех вещей проистекает одна единственная вселенная и что все вещи суть самое единство в единственном максимуме. И, хотя всякий образ, как видим, возвышается до сходства с образцом, однако исключен максимальный образ, являющийся этим образцом в единстве природы. Нет образа до такой степени сходного или даже равного образцу, чтобы не имелось возможности иметь бесконечно более сходного и более равного ему образа, что мы хорошо теперь понимаем. Если производить исследование при помощи образа, необходимо, чтобы не было ничего, что возбуждало бы то или иное сомнение в образе, соотносительно с которым непознанное исследуется в надлежащей степени, происходит освоение непознанного, ибо нет иного пути к неизвестному, как только через предварительно предположенное и известное. Так, все чувственные вещи беспрерывно неустойчивы вследствие материальной возможности колебаний, изобилующих в них. Напротив, если взять более абстрактные образы, чем первые, в которых вещи рассматриваются таким образом, что, будучи лишены совершенно материальных средств, без коих их нельзя было бы представить себе, они не полностью подвержены колебаниям возможного. Мы видим, что эти образы очень стойки и хорошо нам известны. Так обстоит дело в математике. И вот почему мудрецы с большим рвением искали в математике примеров, чтобы разумом проследить эти вещи, и ни один из великих умов древности не изучал трудных вещей при помощи иного какого-либо сходства, кроме как математического. Так, Боэций²⁰, самый ученый из римлян, утверждал, что ни один человек, будучи совершенно чуждым математической практике, не мог постигнуть понятия о божественных вещах. Разве Пифагор, первый из философов по достоинству и на деле, не направил

искание истины на числа? Так, платоники и даже первые из наших мыслителей следовали математике настолько строго, что св. Августин²¹ и вслед за ним Боэций утверждали, что число неоспоримо было в мысли творца его основным образцом для создания вещей.

Каким образом Аристотель, желавший выделиться отрицанием взглядов и мыслей своих предшественников, мог бы обосновать для нас в метафизике различие видов, если бы не сравнивал их самих с числами? Тот же философ, когда хотел обосновать свое учение об естественных видах, показывающее, как каждый вид подразумевается в другом, должен был прибегнуть к математическим формам, говоря: «Как треугольник вмещается в четырехугольник, так низшая форма находится в высшей». Я умалчиваю о многочисленных подобных же примерах. Аврелий и даже Августин платоник²², производивший свои исследования о душе, ее бессмертии и о других весьма глубоких темах, также прибегают к помощи математики. Путь этот показался до такой степени заманчивым нашему Боэцию²³, что он постоянно утверждал: «все учение об истине содержится во множественности и в величине». Короче говоря, разве теория эпикурейцев об атомах и пустоте, теория, отрицающая бога и уничтожающая всякую истину, не погибла от математического доказательства пифагорейцев и перипатетиков? Они установили с очевидностью, что нельзя притти к неделимым и простым атомам, в чем заключался основной принцип, выставленный Эпикуром. Мы двигаемся по этому пути, сталкиваемся с ними и утверждаем, что, так как никакой путь, приводящий к божественным вещам, если это только не символы, не открыт, мы можем ныне избрать себе путеводителем математические знаки вследствие их не подлежащей спору убедительности.

ГЛАВА XII

Как пользоваться математическими знаками для предположений

Как видно из предшествующего, простой максимум не является ни одной из известных нам или предпола-

гаемых величин. Мы планируем обследовать это при помощи символов, причем необходимо преодолеть простое подобие. В действительности, так как все математические величины кошачьи, без чего их пользы было бы представить, то, когда мы захотим воспользоваться, как примером, конечными вещами в нашем стремлении к простому максимуму, необходимо: во-первых, рассматривать конечные математические фигуры с их влечениями и их разумением; во-вторых, перевести, заставляя их соответствовать друг другу, в бесконечные фигуры, которые были бы такими же, как и основания; в-третьих, надо более глубоко обследовать самые основания конечных фигур, доведя их до простого максимума, абсолютно очищенного от всякой фигуры. В этот момент наше познание достигнет непонятным образом, каким точным и верным чувством о высшем должны обладать мы, взыскиющие, пребывая в полной загадке.

Раз мы поступаем таким образом и начинаем действовать под руководством максимальной истины, мы говорим, что святые и весьма высокого ума люди, которые занимались фигурами, имели различные мнения. Блаженный Ансельм сравнивал максимальную истину с бесконечной прямизной²⁴. Последуем за ним и остановимся на образе прямизны, которую мы представляем себе прямой линией. Другие весьма ученые мыслители сравнивали с всеблагой троицей треугольник, имеющий три равных и прямых угла. И так как такой треугольник по необходимости имеет бесконечные стороны (что будет показано), его можно назвать бесконечным треугольником. Мы также следуем этим мыслителям. Другие ученые старались представить бесконечное единство и говорили, что бог есть бесконечный круг. Но те, кто размышлял о самом действенном, актуальном бытии бога, утверждали, что бог — бесконечная сфера. Что касается нас, то мы покажем, что все эти мыслители одновременно имели правильное представление и что все они были одного единодушного мнения.

Тяготение максимальной и бесконечной линии

Я утверждаю, что, если бы имелась бесконечная линия, она была бы прямой, треугольником, была бы кругом и была бы сферой. Таким же образом, если бы имелась бесконечная сфера, она была бы треугольником, кругом и линией. То же следует сказать о бесконечном треугольнике и бесконечном круге. Прежде всего очевидно, что бесконечная линия — прямая. Диаметр круга — прямая линия, а окружность — кривая линия, большая, чем диаметр. Если же кривая линия тем менее крива, чем окружность является окружностью большего круга, то окружность максимального круга, который не может быть еще большим, минимально крива или прямая в максимуме. Так, минимум совпадает с максимумом, и для глаз является необходимостью, чтобы максимальная линия была в максимуме прямой и в минимуме кривой. Здесь не может остаться никакого сомнения, если поглядеть на фигуру тут же, что дуга cd , дуга большего круга, удалается больше от кривизны, чем дуга ef , дуга меньшего круга. Вследствие этого прямая линия ab будет дугой максимального круга, т. е. такого, который не может быть еще большим. Отсюда видно, каким образом максимальная и бесконечная линия по необходимости — прямая и что ей не противоречит кривизна; больше того, что сама кривизна максимальной линии есть окружность, а это и надо доказать прежде всего.

Уже было сказано, что бесконечная линия есть максимальный треугольник, круг и сфера, и, чтобы это показать, надо увидеть в конечных линиях то, что есть в возможности конечной линии, и, потому что бесконечность в действительности есть все то, что имеется конечного в возможности, предмет наших изысканий станет для нас более ясным. Мы знаем, в первую очередь, что конечная линия по длине может быть более длинной и более прямой, как было уже доказано, что максимальная линия является самой длинной и самой прямой.

Во-вторых, если линия ab , при неподвижности точки a , описывает оборот вокруг a до тех пор, пока b не придет в c , то получается треугольник, и если оборот завершится и b вернется на исходное место, полу-

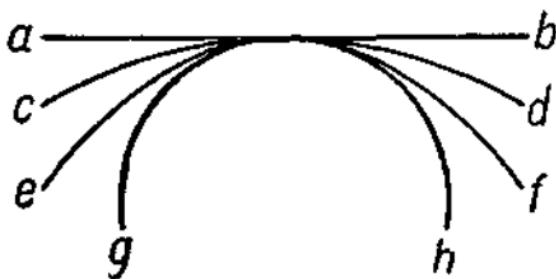


рис. 1

чится круг. Если же снова, при неподвижности $a, -b$ достигнет места, противоположного своему первоначальному положению, которое есть d , по линиям ab и ad , то получается непрерывная линия и описанный полукруг. Если вокруг диаметра bd , остающегося неподвижным, описать полукруг, то получится сфера.

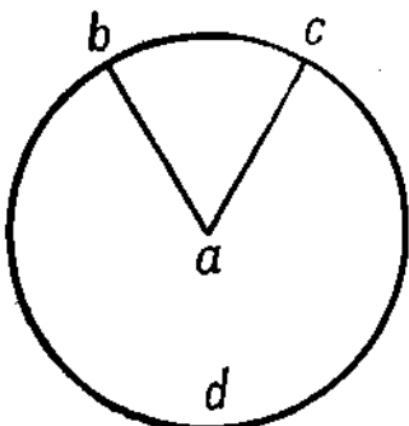


рис. 2

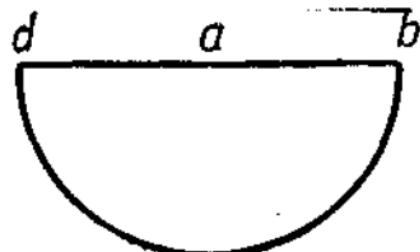


рис. 3

Сама же она есть последняя фигура, которую имеет линия в своей возможности полностью осуществиться в действии, потому что сфера в возможности отнюдь не является дальнейшей фигурой. Если же эти фигуры суть в возможности в конечной линии и если бесконечная линия в действительности есть все, чем конечная

является в возможности, то отсюда следует, что бесконечность есть треугольник, круг и сфера.

Если, быть может, ты хочешь более ясно представить себе, каким образом бесконечное в действительности есть то, что — в конечном в возможности, я и об этом поставлю тебя в известность.

ГЛАВА XIV

Каким образом бесконечная линия есть треугольник

Способность воображения, не возвышающаяся над видом чувственных вещей, не в состоянии представить, что линия может быть треугольником, потому что это — неоднородные количества, но разумом это так легко понять. На деле ясно, что есть лишь один бесконечный и единственный максимум, который возможен. С другой стороны, очевидно, что так как две соединенные стороны любого треугольника не могут быть меньше, чем третья, то при бесконечности одной из сторон треугольника, другие не будут меньшими. Ввиду того что всякая, какая бы ни была, часть бесконечности бесконечна, необходимо, что, если у треугольника какая-либо сторона бесконечна, тем самым и другие бесконечны. Так как не может быть больше одной бесконечности, ты поймешь сверхчувственным разумом, трансцендентально, что бесконечный треугольник не может быть составлен больше, чем из одной линии, хотя бы он был максимальным треугольником, наиболее истинным, нераздельным и бесконечно простым. И ввиду того что он — самый истинный треугольник, не могущий быть без трех линий, необходимо, чтобы сама бесконечная и единственная линия была в нем тройной и чтобы три линии были бесконечно просты. Так обстоит дело с углами, потому что в треугольнике может быть только единственный и бесконечный угол, а он-то и есть три угла, и три угла суть лишь один угол. Этот максимальный треугольник не состоит из сторон и углов, но в нем бесконечная линия и угол — единственная одна и та же линия. Таким образом, линия есть угол, потому что треугольник есть линия.

Ты можешь помочь себе уяснить эту истину, не пе
реходя от измеримого треугольника к треугольнику
который выше всякой меры. В действительности ясно,
что каждый измеримый треугольник имеет свои равные
двум прямым углы и, таким образом, что чем больше
один угол, тем меньше другие, и, хотя каждый угол мо-
жет быть увеличиваем до двух прямых исключительно,
но не полностью, согласно нашему первому принципу,
тем не менее примем, будто он увеличен до двух прямых
исключительно, но без исчезновения самого треугольника.
Тогда будет ясно, что треугольник имеет один угол, ко-

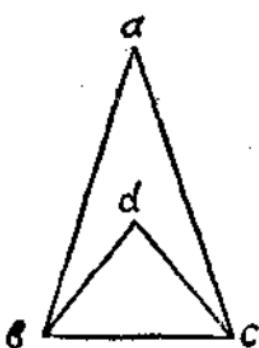


рис. 4

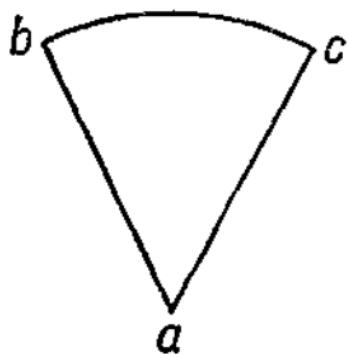


рис. 5

треугольник состоит из трех, и эти три суть один. Можно также
сказать, что треугольник есть линия: на самом деле,
если смежные соединенные стороны измеримого треуголь-
ника тем длиннее третьей, чем составляемый ими угол
меньше двух прямых. Так, потому, что угол bac гораздо
меньше, чем два прямых, смежные линии ba и ac гораздо
длиннее, чем bc . И, чем больше будет этот угол, как,
например, bdc , тем поверхность будет меньше. Если,
по положению, один угол был бы одинаков двум прямым,
треугольник представлял бы целиком простую линию.
Это положение, недопустимое при измеримых треуголь-
никах, дает тебе возможность вознести мыслью к тому,
кто выше всякой меры, в котором ты видишь, что то,
что невозможно в измеримом, является совершенно
необходимым, и отсюда явствует, что бесконечная линия
есть максимальный треугольник, как было показано.

ГЛАВА XV

Почему вышеупомянутый треугольник есть круг и сфера

Теперь ты увидишь ясно, что треугольник есть круг. Возьмем треугольник abc (рис. 5), образованный вращением линии ab до того, как b попадает в c при неподвижности a . Если бы линия a без всяких сомнений была бесконечной, когда b проделала бы полный оборот до того, как возвратиться в свое первоначальное положение, то получился бы максимальный круг. Будучи частью бесконечной дуги, bc становится тогда прямой линией и потому, что всякая часть бесконечности — бесконечна, bc — не меньше, чем полный оборот бесконечной окружности; bc не будет только некоторой частью, но окружностью. Вот почему необходимо, чтобы треугольник abc был максимальным кругом и, потому что окружность $'c$ — прямая линия, ab не будет большей, чем бесконечная линия, так как нет ничего самого большего, чем бесконечность, и они не являются двумя разными линиями, так как не может при этом быть двух бесконечностей. Бесконечная же линия, которая представляет треугольник, является также и кругом С. Q. F. D.

Еще и другим образом очевидно, что бесконечные линии суть сфера: ведь линия ab есть окружность максимального круга. Больше того, она — максимальный круг, что уже было доказано. В треугольнике она шла от b в c , но bc — линия бесконечная.

Таким образом, ab возвратилась в c при помощи полного оборота вокруг себя, а когда это произошло, то отсюда следует, что получилась сфера вследствие одного такого полного оборота круга вокруг себя. Выше было доказано, что abc есть круг, треугольник и линия, теперь мы доказали, что он также и сфера.

ГЛАВА XVI

Каким образом перенесенный максимум встречается во всех вещах, как максимальная линия в линиях

После того как стало очевидно, каким образом бесконечная линия представляет действительно все те части

в бесконечной степени, которые конечны в возможности, — мы видим через перенесение таким же путем простого максимума, каким образом сам максимум является в высшей степени всем, что имеется в возможности в абсолютной простоте. На самом деле, сам максимум в действительности есть в высшей степени все то, что возможно, по возможность — не максимум, подобно треугольнику, исходящему от линии, однако бесконечная линия не есть треугольник, как это следует сказать относительно конечной линии, по в действительности она — бесконечный треугольник, который есть то же самое, что и линия. Кроме того, сама абсолютная возможность не иное что в максимуме, как самый максимум в действительности, подобно тому как бесконечная линия в действии есть сфера.

Иначе — в немаксимуме, ибо возможность в нем не есть действие, — так, конечная линия не есть треугольник. Отсюда видно, что из этих сопоставлений можно извлечь важные замечания относительно максимума: каким образом сам он является таким, что минимум в нем есть максимум?

Так, бесконечность заставляет нас полностью преодолеть всякую противоположность. Из этого принципа можно было бы почерпнуть столько отрицательных истиин, что получились бы целая книга. Больше того, вся философия, книгу мы можем постигнуть, вытекает из этого великого принципа. И вот почему величайший последователь божественных верей, знаменитый Дионисий Ареопагит, в своей «Мистической теологии»²⁶ говорит, что приспособленный Варфоломей чудесным образом постиг теологию, высказывая мысль, что она является одинаково и максимой и минимой.

В действительности, кто понимает это, понимает все и превосходит всякий разум. Действительно, бог, который сам максимум, как тот же Дионисий говорит об этом в своем труде «О божественных именах»²⁶, является предпочтительно таким-то предметом перед другим, в таком-то месте больше, чем в другом.

В действительности, так как бог есть все, он — также и ничто. «Ибо, — так заключает свое рассуждение тот же ученый в конце своей «Мистической теологии», — сам бог является над всяким положением совершенно

особенной, необычайной причиной всех вещей, и господствуя над исчезновением всех вещей, полагает свое присущее себе преобладание независимым от всех вещей и выше всех их». Отсюда Дионисий делает вывод в «Письме к Гайусу»: бог ведом сверх всякого разума и всякого сознания. В согласовании с этим воззрением, ученый Соломон²⁷ говорит, что все мудрецы единодушны в мысли, что науки не постигают творца, и только он один постигает то, что есть; наше же представление о боже страдает недостатком доступности для постижения. «А потому, — заключает тот же ученый, — да будет прославлен творец! Перед пониманием его бытия научные исследования останавливаются, мудрость сливет незнанием и словесная изысканность — аффектацией».

Вот оно, это ученое презрение, которого мы ищем! При помощи его одного Дионисий старался путем многочисленных примеров показать, что самого творца можно обрести, опираясь не иначе, думаю, как на положения, которые мы многократно выставляли на вид.

Рассуждение, которое мы выводим из нашего замечания «бесконечная кривизна есть бесконечная прямизна», производит пекое перемещение в максимуме относительно его совершенно простой и бесконечной сущности, потому что она сама есть простейшая из всех сущностей.

Посмотрим, как всякая сущность вещей, какая есть, была или будет действительно, постоянно и вечно пребывает в себе самой, являясь ею самой, сущностью, — таким образом, что все сущности суть сама сущность всего; как сама она, т. е. сущность всего, является, таким образом, любой, какой бы то ни было сущностью, потому что она есть все сущности одновременно и ни одна в отдельности; как сама максимальная сущность, подобно тому как бесконечная линия является наиболее адекватной мерой всех линий, есть так же точно наиболее адекватная мера всех сущностей. На самом деле, максимум, так как минимум ему не противоположен, является наиболее адекватной мерой из всех: ни слишком большой, так как имеется минимум, ни слишком малой, так как имеется максимум. Всякая измеримая вещь находится между максимумом и минимумом. Бесконечная сущность есть адекватная всем сущностям и самая точная из всех них.

Чтобы это положение было понято еще яснее, пусть поразмысят над тем, что если бы одна бесконечная линия была построена из линий в один фут бесконечного числа, а другая — из линий в два фута бесконечного числа, то было бы необходимо, чтобы эти линии были безусловно равны, иначе будет неверно, будто бесконечность больше бесконечности. Как один единственный фут в бесконечной линии не меньше, чем два фута, так неверно, что бесконечная линия могла бы иметь больше различия с одним футом, чем с двумя. Больше того, всякая часть бесконечного бесконечна; так, один фут бесконечной линии перемещается, вращается со всей бесконечной линией в целом, и два фута — так же. Таким же образом, как всякая сущность в максимальной сущности есть сама максимальная сущность, максимум является только самой адекватной мерой из всех существ, и нельзя найти другого точного мерила какой-либо сущности, чем эта, — все остальные на деле недостаточны, как это весьма ясно показано выше.

ГЛАВА XVII

Приложения к отрывкам, извлеченные из того же основоположения

До сих пор вокруг нер-то же: конечная линия делими, бесконечная линия нераздельна, потому что бесконечность не имеет частей и максимум в ней совпадает с минимумом. Но конечная линия неделима до непреломления, потому что большая величина не ведет к такому минимуму, чтобы не могло быть еще меньшего, как это показано выше: таким образом, конечная линия нераздельна, поскольку она является линией. На самом деле, линия длиной в фут тоже линия, как и линия и локоть. Следовательно, бесконечная линия — основа конечной линии. Таким образом, простой максимум есть основа всего; отсюда — основа есть мера. Так и Аристотель справедливо говорит в своей «Метафизике»²⁸, что прежде всего существуют размер и мера всех вещей, потому что в этом — основа всего.

Равным образом, как бесконечная линия нераздельна,

будучи основой конечной линии и, вследствие этого, неизменной и непрерывной, так и основа всех вещей (которая есть всеблагой бог) вечна и неизменна.

Здесь становится понятной идея великого Дионисия, который говорил, что основа вещей нетленна. Кроме него и другие мыслители утверждали, что основа вещей вечна. Равным образом, божественный Платон, по сообщению Хальцидиуса, указывает в своем «Федоне»²⁹: «Одно есть образец или идея всех вещей: вещь в себе; но когда глядят на вещи, которые многочисленны, то видят многочисленные образцы». На самом деле, когда я рассматриваю одну линию в два фута и другую в три фута и так далее, получаются две вещи: основа линии, являющаяся одной и равной в двух футах и во всех других, и затем разница, существующая между линией в два фута и линией в три фута. Линия в два фута представляется мне имеющей одну основу, а линия в три фута — другую основу. Однако очевидно, что в бесконечной линии нет разницы между линией в два фута и линией в три фута, а она-то и есть основа конечной линии. Обе линии имеют одну основу, разное же вещей или линий происходит не от разнообразия основы, ибо есть только одна основа, по от случайностей, акциденций, потому что они непричастны равным образом основе. Следовательно, имеется лишь одна основа вещей, которые причастны ей по-разному.

Почему же тогда встречаются разные виды такой причастности? Потому что, как уже было доказано выше, не может быть двух вещей одинаково схожих, следовательно таких, которые были бы совершенно одинаково причастны одной основе. На самом деле, нет при совершенном равенстве иной основы, из которой могло бы что-либо происходить, кроме максимума, потому что сам он является бесконечной основой, — нет, равным образом, ничего, кроме максимального единства. Таким образом, в нем может быть только одно равенство единства. А так как оно является максимальным равенством, то и представляет основу всего.

Действительно, есть только одна бесконечная линия, служащая основой всех конечных линий, и, потому что конечная линия причастна той, которая является

бесконечной, тем самым именно она не может быть своей собственной основой, как не может быть равно конечной и бесконечной. Как две конечные линии не могут быть никогда точным образом равными, потому что точное равенство, являющееся максимумом, есть лишь сам максимум, так не встречается двух линий, причастных единственной для всех основе.

Кроме того, бесконечная линия не больше одной линии в два фута, чем линия в два фута, и ни меньше, как было уже выше сказано. То же самое относится к линии в три фута и так далее. И так как эта линия пера делится в один, она — вся целиком в любой из конечных линий. Однако она не находится целиком в какой угодно из конечных линий, сообразно причастности и конечной цели, иначе же, если она была бы целиком в линии в два фута, она не могла бы быть в линии в три фута, как линия в два фута не является линией в три фута.

Бесконечная линия находится целиком в любой линии, не будучи ни в одной, ибо она — одна и отлична от других по конечной цели их.

Бесконечная линия целиком находится в любой линии, как любая линия находится в бесконечной. Нужно рассматривать это смысю. Ясно видно, каким образом максимум находится в любой вещи и не находится ни в одино; это значит, что как максимум находится на этом же ограничении в любой вещи, так любая вещь пребывает и в нем самом, и так как максимум является самим этим основанием, то он пребывает в себе. Не то же ли смысю, что сказали: максимум есть размер и мера всего, или: простой максимум в себе самом, или: это — максимум. никакая вещь не в себе самой, если она не максимум, никакая вещь, как пребывающая в его основе, пребывает в себе самой, потому что она — максимум.

Отсюда, разум может помочь себе, подобно бесконечной линии, сильно продвинуться к простому максимуму, в смысении незнания, оставаясь выше всякого разумения, ибо тогда мы начинаем ясно видеть, каким образом обретаем бога, упраздняя свою причастность к творениям.

Действительно, все творения причастны к бытию. Если лишить все существа этой причастности, остается

совершенно чистая сущность, являющаяся бытием всех существ, и мы обретаем такую сущность лишь в ученом незнании. На самом деле, когда я упраздняю мысленно все, что причастно сущности, ничего как будто не остается и по причине того, как говорит великий Дионисий, что разумение бога приводит скорее к небытию, к ничему, чем к чему-либо. Но священное незнание поучает меня тому, что то, что кажется разуму ничем, есть непостижимый максимум.

ГЛАВА XVIII

Каким образом то же положение приводит нас к разумению причастности бытия

Наш ненасыщенный побуждаемый разум стремится с большим увлечением как можно яснее установить причастность единственного максимума и, снова прибегая к помощи примера бесконечной прямизны линии, заявляет: невозможно, чтобы кривизна, способная к восприятию большего и меньшего, была максимумом или минимумом; кривизна не есть нечто кривое, ибо она — некое падение прямой. Бытие же, пребывающее в кривой, исходит от причастности к прямизне, ибо кривая в максимуме и в минимуме есть прямая.

Вот почему, чем кривая менее крива, как окружность большего круга, тем более она причастна прямизне не потому, что принимает в ней участие, так как бесконечная прямизна неделима по частям, а чем конечная прямая линия больше, тем больше представляется она причастной бесконечности максимально бесконечной линии. Конечная же прямая, поскольку она прямая той прямизны, в которой разрешается минимальная кривизна, причастна бесконечности в зависимости от более простой причастности. Кривая, напротив, становится кривой, согласно такой причастности, которая не столь проста и непосредственна, по скорее посредственна и отдалена относительно прямизны, к которой она причастна.

Некоторые существа более непосредственно причастны максимальной сущности в себе; это — простые

конечные субстанции; другие, напротив, причастны сущности не через самих себя, но через субстанции; это — акциденции. Несмотря на разнообразие причастностей, прямизна, как говорит Аристотель, есть мера самой себя и косой линии, как бесконечная линия есть мера прямой и кривой, — таким образом, максимум есть мера всех существ причастных [ей], как бы ни были разнообразны их виды. В этом смысле и понимается следующее выражение: субстанция не имеет ни большего, ни меньшего. Вот каким образом верно это положение: прямая конечная линия, поскольку она прямая, не имеет ни больше того, ни меньше, но потому именно, что она конечна и причастна к разнообразию бесконечности, одна в отношении к другой — больше или меньше, но никогда нельзя встретить равных. Кривая в частности к прямизне способна воспринимать большее и меньшее, и, следовательно, даже в зависимости от прямизны, к которой она причастна, она приобретает больше или меньше прямизны. Отсюда: чем больше акциденций причастны к благородной субстанции³⁰, тем более благородны они. И, таким образом, видно, что могут быть только существа, причастные то сами, то через других к сущности изначального, равно как существуют лишь прямые или кривые линии.

Ввиду этого Аристотель справедливо делит все, что есть в мире, на субстанции и акциденции. Но мера для субстанции и акциденции совершенно адекватная: она — весьма простой максимум, и, хотя последний не является ни субстанцией, ни акциденцией, из наших первых исследований очевидно, что по названию существ, которые причастны к нему непосредственно, для него более подходит название субстанции, чем акциденции.

Так, великий мыслитель Дионисий называет максимум большим, нежели субстанция, — то суперсубстанциальностью, то суперакциденциальностью, потому что гораздо больше сказать, что вещь суперсубстанциальная³¹, чем суперакциденциальная. Вот почему первое название дано ему с гораздо большим основанием.

Говорится — суперсубстанциально, потому что субстанция ниже, чем максимум, а он находится над субстанцией. Таким образом, отрицательное название под-

ходит к максимуму более правильно, как мы выясним это ниже относительно имен, которые можно дать Богу. На основании изложенного на предыдущих страницах можно сделать много исследований относительно разнообразия и благородства акциденций и субстанций, но у нас нет места для выяснения этого.

ГЛАВА XIX

Перенесение бесконечного треугольника в максимальную троичность

На основании того, что было сказано, каким образом максимальная линия является максимальным треугольником, почерпнем теперь знание из незнания.

Было отмечено, что максимальная линия есть треугольник, и, потому что линия бесконечно проста, она станет бесконечно простой троичностью. Всякий угол треугольника станет линией, так как весь треугольник целиком есть линия. Вот почему бесконечная линия троичественна. Невозможно, чтобы было больше одной бесконечности, — так и эта троичность есть единство. Кроме того, как противоположный большей стороне угол является большим, что доказывается в геометрии, и так как перед нами здесь треугольник, имеющий лишь бесконечные стороны, то углы будут максимальны и бесконечны. И как один из них не меньше других и два не являются больше третьего, потому что вне бесконечного количества не может быть и количества, так и вне одного единственного и бесконечного угла не может быть других углов. Вот почему они будут находиться один в другом и все три станут одним максимумом.

Кроме того, как линия максима скорее не линия, а треугольник, круг или сфера (но что она поистине есть все эти фигуры вне многосложности — это было показано), так, равным образом, простой максимум, как линейный максимум, мы можем назвать сущностью; максимум треугольный может быть назван троичностью, максимум круговой — единством, максимум сферический — сущим, существованием. Итак, максимум есть троичная сущность, единая в действительности, а сущность — не что иное,

Как единство; троичность — не что иное, как единство; сущее — не что иное, как единство, троичность и бытие, несмотря на то, что истинно, что максимум есть тождественность и высшая простота. Как верно, что есть максимум и что он — един, так же верно, что сам он троичен таким образом, что истина троичности не противоречит бесконечно простому единству, но сама по себе есть единство. Достигнуть этого невозможно иначе, как лишь благодаря уподоблению максимальному треугольнику.

Вот почему, представляя, согласно тому, что изложено, истинный треугольник и простейшую линию возможной только для восприятия человеком, мы познаем троичность в ученом незнании. На самом деле, мы видим, что не бывает один угол, затем другой иной угол и потом еще третий иной угол, как в конечных треугольниках, на деле же один, другой и затем третий угол не могут существовать в единстве треугольника без сложности, по только один, который есть троичность вне числовой многосложности.

Вот почему справедливо говорит ученый Августин: «Как только ты начинаешь со счета троичности, ты покидаешь истину». Действительно, в теологии необходимо, насколько возможно, разом охватить простым мышлением все противоречия, преодолевая их самих³².

Знай, что в теологии не следует разделять раздельности и нераздельности, как только две противоречивые истины, но нужно их представлять в их самой простой основе, преодолевая их там, где нет разницы между различием и неразличением; тогда становится более понятным, что троичность и единство — одно и то же.

На самом деле, там, где различие является неразличением, там троичность есть единство, и, обратно, где неразличение есть различие, единство есть троичность. Это касается также множественности лиц и единства бытия. Фактически там, где множественность есть единство, троичность — то же самое, что единство бытия. И, наоборот, где единство есть множественность, единство бытия есть троичность в лицах. В нашем примере также легко видно, где простейшая линия есть треугольник и, обратно, где простой треугольник есть единство линии.

Здесь так же видно, каким образом углы треугольника не могут быть сосчитаны при помощи счета один, два, три так как любой имеется в любом, как говорит сын божий: «Аз есть в отце моем, и отец во мне».

Еще раз истина треугольника требует трех углов. Так, здесь весьма вероятны три угла, и каждый есть максимум, и все они — одни единственный максимум. Кроме того, истина треугольника требует, чтобы один из углов не был другим, и одновременно истина единства бытия бесконечно простого требует, чтобы эти три угла не были тремя различными углами, но одним, — и это еще раз верно.

Так соедини же, преодолевая, как я сказал, эти вещи, кажущиеся противоположными, и у тебя не будет одного и трех углов или обратно, но единотроичность или триединое. И вот в этом-то и есть абсолютная истина.

ГЛАВА XX

Еще вокруг троичности, и почему четверичность и еще большее невозможны в божественных вещах

Понятие о троичности, являющееся истиной, требует, чтобы триединое было одним потому, что говорится — триединое. Не входит это в наши размышления, если не является тем способом, по которому соотношение соединяет различные вещи, а порядок их разделяет. Когда мы образуем один конечный треугольник, то вначале получается один угол, затем другой, наконец, третий после первых двух, и углы эти находятся в таком взаимном соотношении, что образуют лишь один треугольник, так является он бесконечно в бесконтактном.

Однако надо понимать предшествование в вечности так, что последование не находится с ним в противоречии, — иначе не могло бы возникнуть ни предшествования, ни последования в бесконтактном и в вечном. Отец не предшествует сыну (не превосходит над сыном), и сын не следует отцу, но отец предшествует сыну таким образом, что сын ему не следует. Отец есть первое лицо таким образом, что сын не есть второе лицо, но

потому, что отец — первое лицо без первенства, сын есть второе лицо без последования, и святой дух таким же образом — третье лицо. Но этого достаточно, ибо об этом было уже сказано выше.

Заметь же, однако, относительно навеки благословенной троичности, что сам максимум троичен, но не четверичен или пятеричен и множественен в еще большей степени. Это, без сомнения, достойно быть отмеченным. Оно на деле противоречит простоте и совершенству максимума; фактически всякая многоугольная фигура имеет в качестве бесконечно простого элемента треугольную фигуру, а эта последняя минимально многоугольна так, что меньшей быть не может.

Было доказано, что простой минимум совпадает с максимумом. Треугольник же в многоугольных фигурах представляет собой то же, что единство в числах. И как всякое число разрешается в единстве, так и многоугольные фигуры разрешаются в треугольнике. Максимальный треугольник, с которым совпадает минимум, охватывает все многоугольные фигуры.

На самом деле, треугольник максима образуется в отношении всякого многоугольника, как максимальное единство относительно всякого числа. Четырехугольная фигура — не самая малая, это очевидно, ибо треугольная фигура меньше, чем она. Четырехугольная же фигура, не имеющая возможности существовать без многосложности, так как она больше, чем минимум, не может никак подойти к бесконечно простому максимуму,ирующему совпадать лишь с минимумом. Больше того, имеется противоречие между бытием максимума и бытием четырехугольника; так как мера треугольников в действительности не могла бы быть адекватной, то всегда будет излишек. Каким же образом может быть максимум, который не является мерой всего? Больше того, как может быть максимум, который имеет нечто иное в своем построении и который, следовательно, конечен?

Теперь у нас видно, почему сначала из возможности простой линии возникает простой треугольник, через который переходят к многоугольникам, после этого — простой круг, затем — простая сфера, и ни к каким другим фигурам не приходят, кроме как к этим элементарным,

взаимно бесконечным фигурам, вне всякой соразмерности охватывающим в самих себе все фигуры. И как необходимо, если мы хотим придумать меры для всех измеримых количеств, сперва для длины иметь бесконечно максимальную линию, с которой совпадал бы минимум, таким же образом для прямолинейного пространства надо иметь максимальный треугольник, а для кругового пространства ³³ — максимальный круг и для глубины — бесконечную сферу.

Вследствие того что для других, кроме этих четырех фигур, исчерпать все измеримые вещи нельзя и все эти меры необходимо бесконечны и в степени максимума, с которым совпадает минимум, и так как не может быть больше одного максимума, то мы говорим, что сам максимум единственен.

Только максимум должен быть мерой всего, что способно воспринимать количества и является вещами, без которых не может быть максимальной меры, хотя, будучи рассматриваем в себе, незирая на то, что он измывается, максимум не является или не может быть поистине ни одной из этих вещей, но бесконечно и неправдиво выше всех их. Таким образом, простой максимум потому именно, что он есть мера всего, является сам тем, без чего не понять, что он сам может быть мерой всего. Вот почему, хотя максимум находится бесконечно выше всякой троичности, мы называем его троичным, ибо иначе мы не поняли бы, что он есть простая причина, измерение и мера вещей, единство бытия которой есть троичность, как в фигурах треугольника единство состоит в троичности углов. Если этого не принять во внимание, то ни название, ни наше понятие о троичности ничему не соответствовали бы в максимуме, по были бы бесконечно удалены от этой максимальной и непостижимой истины. Вот почему мы принимаем максимальный треугольник за совершенно простую меру всех вещей, существующих триединым образом, каковы суть действия, состоящие триедино в возможности, в предмете и в акте, а равным образом, и представления, разумения, желания, подобия, несходства, красоты, соразмерности, соотношения, естественный аппетит и все другие вещи, единство бытия которых заключается в множественности,

таковы суть в основе своей бытие и деятельность природы, состоящие в сочетании действующего момента, претерпевающего с их общим результатом.

ГЛАВА XXI

Переключение бесконечного круга в единство

Мы уже кое-что сказали о максимальном треугольнике, прибавим к этому несколько слов о бесконечном круге. Круг есть совершенная фигура единства и простоты. Выше уже было отмечено, что треугольник есть круг, — так, троичность сама есть единство. Но это единство бесконечно, как бесконечный круг. Вот почему оно больше единого и более тождественно, чем всякое выражимое и постигаемое нами бесконечное единство.

На самом деле здесь имеется такое большое тождество, что оно выступает перед всем и даже перед относительными противоположностями, потому что другое и разнообразное не противоположны тождеству. Вот почему, как круг есть максимум бесконечного единства, так и все, что соответствует этому максимуму, является им самим без различия и несоответствия, потому что доброта его не отделима от его мудрости, но есть то же самое. На самом деле, всякая противоположность в нем есть тождественность. Как его возможность совершенным образом едина, так же совершенным образом она сильна и бесконечна. Его продолжение настолько едино в совершенстве, что прошлое в нем не что иное, как будущее, будущее же — как настояще; они являются единым продолжением, т. е. вечностью без начала и конца.

И на самом деле, содержание начала столь велико, что конец в нем есть начало. Все это нам стало ясно из бесконечного круга, без конца и начала, нераздельно вечного, единого, нераздельного, все вмещающего в максимуме. И поэтому, что этот круг есть максимум, и диаметр его — максимум. Как не может быть нескольких максимумов, так и круг этот настолько совершенен один, что диаметр его есть окружность. Однако бесконечный диаметр имеет и бесконечную середину. Так, середина его есть его центр. Отсюда видно,

что центр, диаметр и окружность — одно и то же. Отсюда наше незнание познает, что максимум непостижим, что минимум ему не противоположен и что центр в нем есть окружность.

Ты видишь, каким образом совершенный максимум целиком находится внутри всего, что просто и нераздельно, так как он — бесконечный центр и вместе с тем — вне всего.

Окружая все вещи, так как является бесконечной окружностью, и пропикиая все, так как является бесконечным диаметром, совершенный максимум представляет основу всех вещей, ибо является центром, концом всех вещей, окружностью, срединой всего, диаметром. Совершенный максимум также и причина, производящая действие, ибо он — центр; формальная причина, так как это — диаметр; финальная, конечная причина, так как это — окружность. Он осуществляет бытие, так как это — центр; руководство, так как это — диаметр; осуществляет сохранение, так как это — окружность, и так далее для множества вещей.

Вот почему ты можешь охватить умом, каким образом максимум является не иным чем, как ничем, не отличным от ничего, и почему все в нем, от него и через него, почему он — окружность, диаметр и центр.

Совершенный максимум исследуется при помощи указанных сравнений не потому, что он является кругом или окружностью, диаметром или центром, но потому что он — в высшей степени простой максимум; убеждаются, что он окружает все, что есть, таким образом, что не быть в нем значит быть максимумом, подобно тому как минимум есть максимум. Максимум — мера всех движений, вращений, переходов от возможности в действительность и обратно от действительности в возможность, от построения, начиная с основ до индивидов, от индивидов в основы, от форм, от движений вокруг себя, возвращающихся к своему началу, и от всех подобных вещей, единство которых состоит в кругообразной непрерывности.

Здесь, из этой кругообразной фигуры можно было бы вывести множество заключений относительно совершенства единства, и, согласуясь с предпосылками, любой

в состоянии их легко вывести, но чтобы быть кратким, я, не останавливаясь на этом рассуждении, предлагаю отметить, каким образом всякая теология кругообразна и опирается на круг до такой степени, что названия атрибутов не оправдывают одно другое: совершенная справедливость есть совершенная истина; совершенная истина есть совершенная справедливость, и так для всех вещей.

Если кто пожелает продолжить это исследование, то бесконечное число теологических вещей, еще остающихся далеко не выясненными, могло бы стать весьма очевидным.

ГЛАВА XXII

Каким образом божие провидение соединяет противоречия

Чтобы установить, каким образом мы постигли глубокие истины, отнесем наше исследование к провидению при посредстве того, что мы уже знаем. И, так как очевидно, согласно предшествующему изложению, что бог обнимает все, даже противоречия, ничто не может ускользнуть от его взора. Что бы мы ни совершили или ничего не сделали — все это в провидении. Ничто не может произойти без провидения.

Несомненно, бог мог бы предвидеть множество вещей, которых не предвидел и не предвидит; неоспоримо также, что он предвидел огромное количество вещей, которых мог бы не предвидеть, но ничто не может быть прибавлено к божественному провидению, ни быть от него отнято. Человеческая природа проста и едина: рождается ли человек, появление на свет которого даже не ожидалось, ничто не прибавляется к человеческой природе и ничто от нее не отнимается, если человек не рождается или рожденный умирает. Это потому, что человеческая природа включает в себе однаково как тех, которые существуют, так и тех, которые не существуют и не будут, хотя могли бы быть.

Так, даже если случилось бы то, что случится никогда, ничего не прибавилось бы к божественному про-

видению, потому что оно само включает равным образом как то, что случается, так и то, что не случается, но может случиться.

Как в материи имеется много возможностей, которые никогда не осуществляются, так, наоборот, есть много вещей, которые не появятся, когда могли бы появиться, если находились в провидении и пребывали там не в виде возможности, но в действии, из этого, однако, не следует, что эти вещи находятся в действительности.

Мы говорим, что человеческая природа заключает в себе и охватывает бесконечное число вещей, потому что это не только люди, которые были, которые есть и будут, но и те, которые могут быть, хотя не будут никогда. Таким образом, природа охватывает изменчивое неизменным образом.

Как бескошечно единство включает в себе всякое число, так провидение божие включает в себе вещи в бесчислемом множестве: и те, которые случаются, и те, которые не случаются, но могут случиться, причем их противоположность подобна тому, как род заключает в себе противоречивые различия, и то, что провидению божию ведомо, оно не знает о различии времен, потому что ему неведомо будущее, как будущее, ни прошлое, как прошлое, но ему ведомо извечно и неизменно все изменчивое.

Так как провидение неизбежно и неизменно и ничто не может его превзойти, — все, что касается самого провидения, явно имеет характер необходимости и это по всей истине, ибо все в божем есть бог, который является абсолютной необходимостью.

Таким образом, видно, что вещи, которые никогда не произойдут, существуют в божьем провидении в таком виде, о котором мы говорим, даже если эти вещи не были предвидены в своем появлении. Необходимо, чтобы бог предвидел то, что предвидит, ибо провидение необходимо, и это так даже тогда, когда бог мог бы предвидеть противоположное тому, что предвидел. Действительно, полагая, что объемлемо все, тем самым не представляют себе вещей, которые объемлемы, но если намерены подробнее объяснить это, то думают, что развить что-либо значит объять. Я смогу завтра читать или не читать,

словом, как бы ни было то, что я сделал, я не ускользну от прорицания, ибо оно объемлет противоположности, и все то, что я буду делать, произойдет по предвидению бога.

Итак, очевидно, каким образом, согласно нашим первым положениям, которые учат нас тому, что максимум, предшествуя всякой противоположности, объемлет, включает в себе все вещи всех видов, мы постигаем истину о божьем прорицании и других подобных вещах.

ГЛАВА XXII

Переключение бесконечной сферы в действенное существование бога

Следует еще поразмыслить о предмете бесконечной сферы. Мы находим, что в бесконечной сфере три максимальные линии сходятся в одном центре: линия длины, линия ширины и линия глубины. Но центр максимальной сферы равен диаметру и окружности. Этими тремя линиями бесконечная сфера уравнена с диаметром и окружностью, уравнена с центром; больше того, центр есть все вместе взятое: и длина, и ширина, и глубина. Тогда центр будет простой и бесконечный максимум; всякая длина, ширина и глубина, находящиеся в нем, есть единый, простейший и нераздельный максимум. Как центр предшествует всякой длине, ширине и глубине, являясь концом и серединой всего этого, служа центром в бесконечной сфере, так плотность и окружность являются одним и тем же, и, как бесконечная сфера целиком находится в действии и бесконечно проста, так максимум целиком находится в действии бесконечно простым образом. Как сфера есть действие линий, треугольника и круга, так максимум есть действие всех вещей. Вот почему всякое существование берет от максимума все, что есть действенного, актуального, и всякое существование бывает в действии столько, сколько оно находится само в действии в бесконечности; вследствие этого максимум есть форма форм³⁴, форма бытия или действительная максимальная сущность. Так и Парменид в одном весьма проницательном рассуждении

говорил: «Бог есть всюду во всем и есть то все, что есть»³⁵. Как сфера есть последнее конечное (высшее) совершенство фигур, больше которого не может быть, так и максимум есть совершенство, настолько совершенное из всех, что всякое несовершенство в нем бесконечно совершенно. Так, бесконечная линия есть сфера, и в ней кривизна есть прямизна, сложность — простота, различие — тожество, искажение — единство, и т. д. Да и как в максимуме могло быть какое-либо несовершенство там, где несовершенство есть бесконечное совершенство, возможность — бесконечное действие, и т. д.?

Теперь мы ясно видим, что так как максимум есть максимальная сфера, то из всей вселенной и из всего, что существует во вселенной, он — единственная простейшая и адекватная мера, ибо было бы ошибочным полагать, что всё больше части, что сфера больше бесконечной линии.

Бог — единственная простейшая основа целой вселенной, и, как сфера проистекает от бесконечных вращений, так бог, как максимальная сфера, есть наипростейшая мера из всех измерений. На деле всякое оживление, всякое движение, всякое разумение исходят от бога, находятся в нем, существуют через него. Наряду с ним вращение восьмой сферы не меньше, чем вращение бесконечной сферы, потому что бог — конец всех движений, потому что в нем всякое движение пребывает в покое, как в своем конце. Действительно, бог является максимальным покоем; в нем всякое движение есть покой. Так, максимальный покой есть мера всех движений, как максимальная прямизна — мера всех окружностей и максимальное присутствие или вечность — мера всех времен. В максимальном покое все естественные движения, как в своем конце, пребывают в покое, и всякая возможность совершенствуется в нем, как в бесконечном действии.

Итак, в нем самом все движения, природой произведенные, покоятся в конце движения; всякая возможность в нем приводит к конечному движению. Все существа стремятся к нему, но, так как они конечны и не могут быть равным образом причастны одни к другому, некоторые только оказываются причастными к этому концу

при посредстве других, как линия приходит к сфере при посредстве треугольника и круга, а треугольник — при посредстве круга, круг же приходит к сфере через самого себя.

ГЛАВА XXIV

Наименование бога и утвердительная теология

После того как мы, по милости божьей, потрудились над математическими примерами вокруг первого максимума, чтобы стать более сведущими в нашем незнании, предпримем для большей полноты наших знаний исследование о наименовании максимума, и тогда это исследование, если мы надлежащим образом повторим мысленно, как делали это много раз, окажется для нас легкодостижимым обретением.

Очевидно, раз максимум есть сам простой максимум, которому ничто не противостоит, ни одно имя не может быть ему присвоено, ибо все имена произошли от особенного выбора нашим разумом, посредством которого различается одна вещь от другой, — но там, где все вещи суть единство, ни одно имя не может быть присуще богу.

Так и Гермес Трисмегист³⁶ по праву говорит: «Потому что бог есть совокупность вещей³⁷, он не может иметь никакого присвоенного имени, потому-то необходимо называть бога именем всего или же все вещи его именем, так как сам он в своей простоте за-ключает всеобщность всех вещей».

Присущее богу имя должно пониматься, как «единый и все» или «все в едином», что лучше, ибо тогда максимальное единство будет стоять выше, так как оно то же самое, что «все в едином». Мы говорим, что это имя невыразимо, что оно четырехзначно, т. е. состоит из четырех букв; оно присвоено богу потому, что подходит ему не в каком-либо отношении к его созданиям, но по его собственному бытию. Больше того, одно имя представляется еще более близким и более подходящим, чем «все в едином», это — «единство». Вот почему пророк говорит: «Как пребудет бог один в этот день, и имя его бу-

дет едино». И в другом месте: «Слушай, Израиль (это значит: узри бога разумением своим), ибо бог твой — един».

Единство не есть прозвище бога того же рода, каким мы называем и под каким понимаем «единство», потому что бог превосходит всякий разум, тем более превосходит всякое наименование. Имена — результат движения рассудка, который гораздо ниже разума в деле различения вещей; и потому, что рассудок не может преодолеть противоречий, нет и имени, которому не было бы противопоставлено другое, согласно движению нашего рассудка. Вот почему «множественность» или «множество» противоположны «единству», согласно движению нашего рассудка. Единство этого рода не подходит Богу, но лишь такое «единство», которому не противоположны ни ипакость, ни множественность, ни множество. Имя это — максимум, потому что заключает все в простоте своего единства и является тем невыразимым именем, что высится над всяkim разумом.

В самом деле, кто может понять бесконечное единство, бесконечное, превосходящее всякую противоположность, в которой все вещи — в простоте, вне всякой многосложности, где тот или иной не существуют, где человек не отличается от льва, небо от земли и где в высшей степени правдивое существует не по своему ближайшему, конечному назначению, но находясь в том, кто сам собой поймет самое максимальное единство. Вот почему, если бы кто-либо мог понять или назвать такое единство, которое является всем, когда оно есть единство и максимум, когда оно — минимум, тот достиг бы познания Бога. Но так как название Бога — «Бог», то имя его неизвестно, разве только тому разуму, который есть сам максимум и носит название максимума. Вот почему в ученом незнании мы коснемся максимума, и хотя «единство» кажется очень близким понятием к максимуму, оно, однако, бесконечно далеко от настоящего имени максимум, являющегося самим максимумом. Теперь ясно, что утвердительные имена, которыми мы наделяем Бога, присоединяются к нему, умаляя его бесконечно. Имена же, присваиваемые ему, имеют нечто от его творений.

Как никакое отдельное название, вследствие того, что оно имеет непременно нечто отличное от себя, нечто противоположное, не может подойти Богу, разве только в бесконечном приближении, то следует, что одни утверждения недостаточно вески и понятны, как указывает Дионисий. На самом деле, если говорят, что Бог — Истина, то навстречу выступает ложь, если говорят — Добротель, то приходит порок, субстанции противостоят акциденция, и т. д. Но, как сам Бог не является субстанцией, которая, однако, не все и не такая, что ничто ей не противоположно и что, далее, Бог не есть Истина, которая не была бы всем, вне всякой противоположности, — эти отдельные слова могут подойти Богу, лишь бесконечно умаляя его. Действительно, всякое имя оставляет нечто от его значения, однако ни одно из имен не может подойти Богу, который является также не чем иным, как всем. Вот почему положительные имена, если и подходили бы Богу, то лишь в отношении его творений. Не то, чтобы творения были причиной, по которой они подходят Богу, так как максимум ничего не может позаимствовать от творений, но подходят ему через бесконечное могущество в отношении творений. Бог извечно мог творить, потому что, если бы он не мог этого делать, он не обладал бы всемогуществом. Имя «творец» хотя и подходит Богу, в отношении им созданного, но подобало ему лишь до того, как возникло какое-либо творение, потому что он мог творить извечно. Так же это относится к «справедливости» и ко всем положительным именам, приписываемым нами Богу и заимствованным от живых существ, потому что эти названия обозначают некоторое совершенство. И это так, несмотря на то, что все эти имена были, — до того, как мы наделили ими Бога, — извечно заключены в Его высочайшем совершенстве и в Его бесконечном имени, как все вещи, обозначенные такими названиями, которые мы переносим на Бога.

То, что мы говорим об утвердительных именах, до такой степени верно, что даже наименование Триединства и его трех лиц — отца, сына и святого духа — дано по свойству созданий и потому из того, что Бог — единство, что Он — отец, порождающий из факта своего

единства сына, порождённого из факта равенства единства, святой дух — из того факта, что он является связью обоих первых, ясно, что сын назвал сыном, потому что он есть равенство единства, сущности или бытия. Очевидно, из факта, что бог мог бы извечно творить вещи, даже если бы он их и не сотворил, он называется сыном в отношении самих вещей. На самом деле, он — бог-сын, потому что является равенством бытия, выше которого и ниже которого вещи не могли бы быть. Таким образом, он является сыном потому, что он — равенство сущности вещей, которые бог мог создать, если бы не должен был их создавать; но если бы он их не мог создать, то бог не был бы ни отцом, ни сыном, ни духом святым; больше того, он не был бы даже богом. Вот почему, если ты глубже порассудишь о том, что отец порождает сына, все содержится в слове «творить». Согласно этому, Августин утверждает, что само слово есть выдумка и идея, созданные в применении к творениям. Бог есть отец — явствует из того факта, что он породил равенство из единства, а святой дух — из факта, что он есть их взаимная любовь, и все это в применении к творениям.

Действительно, творение начинает свое бытие из того, что бог есть отец; из того факта, что он есть сын, оно завершает себя; из того факта, что он есть дух святой, творение согласовывается со всеобщим, универсальным порядком вещей: таковы в каждой вещи следы троичности. Вот еще мысли на этот предмет Аврелия Августина, высказанные им при передаче следующих слов из книги «Бытия»: «Вначале бог сотворил небо и землю»; эти слова Августин толкует так: «бог создал основы вещей тем фактом, что он — отец»³⁸.

Вот почему некоторое утверждение, высказываемое о боге в теологии, основано на применении к творениям, живым существам, даже божественных наименований, в которых скрыты самые глубокие тайства познавания бога. Имена эти приняты у евреев и халдеев; из этих имен ни одно не выражает бога, если не относится к отдельному свойству, исключая имена в четыре буквы, которые суть йот-хе-вау-хе (יְהוָה); это неизречённое имя, которое мы разъяснили выше. Иеронимус и учёный

Соломон много упоминают о нём в книге «*Ducis neutrum*» («О водителе бесплотных сил»), к которой можно обратиться.

ГЛАВА XXV

Народы различно именовали бога во внимание к творениям

Язычники называли бога в зависимости от различных представлений о творениях: Юпитером — за его удивительную доброту (Юлий Фирмикус говорит, что Юпитер — столь благоприятное небесное светило, что, если бы Юпитер царил один в небе, люди были бы бессмертны); Сатурном — по глубине мыслей и изобретению необходимых в жизни вещей; называли бога Марсом — на основании побед в войнах; Меркурием — вследствие осторожности в советах; Венерой — как носительницей любви, сохраняющей природу; Солицем — по причине жизненной силы для всего, рожденного природой; Луной — по причине сохранения соков, от которых зависит жизнь; Купидоном — вследствие дружбы обоих полов; и называли его даже Природой, потому что он сохраняет виды вещей посредством двойственности полов.

Гермес говорит, что все животные и неживотные имеют два пола, вот почему причина всех вещей — бог — заключает пол мужской и пол женский, — факт, объяснение которому Гермес видел в Купидоне и Венере. Даже римлянин Валерий, утверждая то же самое, воспевал всемогущего Юпитера, бога-отца и мать, находя, что Купидо, поскольку одна вещь стремится к другой, есть дочь Венеры, т. е. сама естественная красота. Говорили, что Венера была дочерью всемогущего Юпитера, от которого происходит природа, так же как и все, что к ней относится. Даже храм мира, вечности и согласия, Пантеон, в котором находился алтарь бесконечного Терминуса ²⁹, не имеющего границы, стоявший посередине храма под открытым небом, и другие подобные факты, показывают нам, что язычники называли бога различным образом в применении к пониманию живых существ. Все эти имена раскрывают то, что

заключает в себе единственное невыразимое имя. И как присвоенное имя — бесконечно, оно вмещает в себе в бесконечном числе все имена отдельных видов совершенства.

Вот почему, как бы многочисленны и разнообразны в своем выражении ни были эти наименования бога, никогда они не будут велики и достаточны, чтобы их не могло быть еще больше, потому что любое из них относится к присвояющему, к невыразимому, как коинчное к бесконечному.

Древние язычники смеялись над евреями, поклонившимися единственному и бесконечному богу, которого они не знали, но которого чтили в его проявлениях и преклонялись перед ним там, где видели его божественные деяния. Между народами мира существует та разница, что если бы все люди верили в единого и максимального бога, такого, больше которого не могло бы быть в мире, то одни, как евреи и сиссепиты, поклонялись бы ему в его бесконечно простом единстве, заключающем в себе все вещи, а другие поклонялись бы ему в вещах, в которых находили объяснение его проявлениям, опираясь на чувственные знания, как на путь к причине и основе.

Этим путем были привлечены простые люди, народ, по они отнеслись к этому не как к изображению идола, а как к истите. Идолопоклонство было введено в массу в то время, когда мудрецы обладали весьма определенной верой в единство бога: весь мир может дать в этом себе отчет, достаточно лишь внимательно прочитать труды древних философов, как, например, Туллия «О природе богов» и Цицерона.

Однако мы хорошо знаем, что некоторые язычники не поняли, что бог как сущность вещей пребывает вне вещей, иначе, чем абстрактно, подобно тому как первоначальная материя существует вне вещей только как абстракция нашего разума. Эти язычники поклонялись богу в творениях, даже когда основывали свое идолопоклонство на разумных основаниях⁴⁰. Многие даже думали, что его можно называть богом по перевоплощениям. Они прозвали его именем ангелов, как сиссепиты. Язычники признавали его в деревьях, именуемых древами солнца и луны, а другие — в воздухе, в воде или

в храмах, слагая в честь его песнопения. Все эти наименования являлись игрой иллюзий и были весьма далеки от истины, что и подтверждается нашими первоначальными доказательствами.

ГЛАВА XXVI

Отрицательная теология⁴¹

Так как почитание бога, которому должно поклоняться в духе и истине, неизбежно основывается на положительных утверждениях о боге, всякая религия⁴² по необходимости поднимается в своем культе средствами утвердительной теологии, поклоняющейся богу как единому и троичному, как мудрейшему, справедливейшему, недосыгаемому свету, жизни, истине. Руководясь всегда в своем культе верой, которой религия достигает более действительно посредством ученого незнания, веруя, что тот, которому воздается поклонение, будучи единым, представляет все вещи и что тот, кому воздается поклонение, будучи недосыгаемым светом, не является подобным материальному свету, которому противоположна тьма, по наиболее простым и бесконечным, в котором тьма оказывается бесконечным светом, — религия эта верит, что сам бесконечный свет всегда будет сиять во тьме незнания, но тьма охватить его не сможет. Таким образом, отрицательная теология так необходима для теологии утвердительной, что без нее бог не является предметом поклонения как бесконечный бог, но скорее как творение. Этот культ — идолопоклонство, приписывающее изображению то, что подходит только истине.

Будет небесполезным прибавить несколько слов об отрицательной теологии. Священное писание учило о немногим боге тому, что он бесконечен, что он больше всего того, что может быть вычислено, и тому, что бог пребывает на высшей ступени истины. О нем говорят с наибольшей правдивостью. Великий Дионисий хотел, чтобы бог не был ни истиной, ни разумом, ни светом, ничем из того, что может быть высказано. Мысль Дионисия разделяют ученый Соломон

и все мудрецы. Согласно этой отрицательной теологии, нет ни отца, ни сына, ни духа святого, но есть только бесконечное. Бесконечность как бесконечность не порождает, не порождена, ни от чего не происходит.

Вот почему Илларион из Пуатье, проводя разделение между понятиями о лицах, очень остроумно выразился: «Бесконечность — в вечности; вид, форма — в образе; осуществление — в дарении». Этим он хотел сказать, что, без сомнения, мы можем видеть в вечности лишь бесконечность. Однако сама бесконечность, которая есть вечность и которая не может быть понята как нечто порождающее, но именно как вечность потому, что вечность есть утверждение единства или максимального присутствия, — вот почему она есть начало без начала. «Вид, форма — в образе» выражает начало относительно начала; «осуществление — в дарении» означает исхождение от двух начал.

Это нам хорошо теперь известно. На самом деле, хотя вечность есть бесконечность таким образом, что вечность не является причиной отца в большей мере, чем бесконечность, однако, согласно способу исследования, вечность приписана отцу, а не сыну или духу святому. Но бесконечность не принадлежит одному лицу больше, чем другому, потому что сама бесконечность есть отец со стороны единства, сын со стороны равенства единства, дух святой со стороны связи; но, согласно простому рассмотрению, бесконечность есть ни отец, ни сын, ни дух святой, хотя она сама и могла бы быть бесконечностью и вечностью любого⁴³ из трех лиц, и обратно, не может быть, чтобы любое из трех лиц могло быть бесконечностью и вечностью, потому что, согласно рассмотрению бесконечности, бог ни один, ни многие, и в нем, как учит отрицательная теология, нет ничего другого, кроме бесконечности. Поэтому-то бог не познаем ни в веках, ни в будущем, что всякое творение есть относительно него — мрак, ибо оно не может понять бесконечный свет, по познает само самого себя.

Теперь становится ясно, почему в теологии верны отрицания и недостаточны утверждения. Отрицания, отстраняющие от совершенного то, что более несовершенно, настолько же верны, насколько верны и утвер-

ждения. Правильнее говорить, что бог не есть камень, чем сказать, что он не есть жизнь или разум; говорят, что он — опьянение, что он — не добродетель. Это — противоположность в утверждениях, ибо гораздо более верно утверждать, что бог — разум и жизнь, чем говорить, что он — земля, камень или тело.

После того, что нами было сказано выше, все становится очень ясным. Отсюда мы заключаем, что уяснение истины озаряет непостижимым образом темноту нашего незнания. Вот оно, это учение незнание, которое мы старались найти, при помощи которого можем постичь бога по бесконечной его доброте, максимум, единство, следя по ступеням учения о незнании, чтобы мы могли обладать достаточной силой постоянно прославлять бога всеми нашими силами, его, благословенного, над всеми вещами, пребывающего вовеки веков..

КНИГА ВТОРАЯ

Теперь, когда представление о незнании вопроса о природе, абсолютного максимума изложено при помощи некоторых символистических обозначений, исследуем по милости самой этой, мерцающей нам во мраке природы более полно вещи, являющиеся всем тем, что составляет суть самого абсолютного максимума. Как следствие вытекает целиком из причины и ничего не берет от себя, ибо оно наиболее близко и, поскольку ему доступно, с наибольшим сходством сопутствует причине, своему началу и основанию, по которому следствие есть то, что есть, — то все это свидетельствует, насколько трудно добраться до природы противоречия, ибо абсолютное, его образец незадомо. Нам надлежит быть учеными в некотором незнании, стоящим над нашим пониманием, чтобы, не рассчитывая уловить точно истину, как она есть, получить возможность видеть, что существует эта истина, достигнуть которую мы не в состоянии. Это и будет концом моей работы в этой второй части книги, и да примет и судит ее твое милосердие.

Предварительные королларии к построению бесконечного универсального единства

Предварительные королларии весьма существенно помогут учению о незнании, которое мы извлечем с самого начала из нашей основы, нашего принципа. Они облегчат бесконечное число других, подобных короллариев, которые могут быть выведены таким же способом и внесут больше ясности в то, о чем будем говорить.

В начале нашей работы мы рассмотрели, что через избытки нельзя было притти к максимуму в бытии и в возможности. Вслед за тем мы показали в предыдущих главах, что безусловное равенство присуще лишь одному богу, откуда следует, что все, что не он сам, несет в себе противоречия. Одно движение не может быть ни равным другому, ни мерой другого⁴⁴, потому-то по необходимости мера отличается от измеряемого.

Хотя эти рассуждения будут полезны тебе для бесконечного числа случаев, но если ты обратишься к астрономии, то увидишь, что счисление страдает неточностью потому, что предполагает, будто можно по движению солнца измерить движение всех других планет. Даже положение неба относительно какого-нибудь места или восход и заход звезд, или поднятие небесного свода, или все то, что имеет отношение к этим вопросам, с точностью непознаваемо. И так как нет двух мест, которые были бы согласованы с точностью во времени и в пространстве, то ясно, что астрономические суждения в их своеобразной особенности далеки от точности.

Если затем применить математическое правило к геометрическим фигурам, то видно, что в действительности равенство невозможно и что в фигуре, как величине, никакая вещь не может с точностью совпасть с другой вещью. И хотя мерило было бы верно в своем расчете, чтобы описать фигуру, равную какой-либо данной фигуре, равенство в действительности не было бы возможно во множестве других, совершенно различных фигур. Отсюда становится понятным, каким образом истина, раз освобожденная от материальных вещей, какой яв-

ляется она в разуме, обнаруживает равенство, которое ей абсолютно недостижимо в вещах, ибо она не встречается в них безошибочно. В музыке правило не гарантирует точности. Ни одна вещь не согласуется с другой в весе, длине или плотности: нельзя пойти гармоническую соразмерность между различными звуками флейты, колоколов, людских голосов и различных музыкальных инструментов с такой точностью, чтобы не могло быть еще более полной. На самом деле не существует пропорционального соотношения для разных инструментов, как его нет и в различных людских голосах, по во всех них необходимо многообразие, связанное с пространством, временем, выражением и т. п. Вот почему точное соотношение обнаруживается лишь в своей основе, и мы не можем в вещах чувственных пойти гармонию, сладостную до совершенства и без недостатков, ибо такой гармонии в них нет.

Отметим здесь, что максимальная и пяточнейшая гармония есть соотношение в равенстве; живой человек не может ощущать ее в своем теле, ибо она привлекла бы тогда к себе основу нашей души, являющейся вечной основой. Как бесконечный свет притягивает всякий свет, так душа наша, освобожденная от чувственных вещей, не могла бы без истинного восхищения ушами разума внимать гармонии высших аккордов. Можно созерцать здесь вещи великой сладости прежде всего на предмет бессмертия нашего умственного и рационального духа,несущего в себе нетленную в своей природе основу, благодаря которой он порождает из себя в музыке образ, дающий стройные аккорды и нестройные дисгармонии. Это касается также и вечной радости, в которой пребывают блаженные люди, будучи очищены от вещей мира сего. Но это — другая тема.

Кроме того, если мы приложим наше правило к арифметике, то увидим, что никогда две вещи не могут совпасть одна с другой в числе, потому что в отношении истины числа, построение, совокупность, соотношение, гармония, движения и т. п. видоизменяются до бесконечности.

Так понимаем мы наше незнание и в том, что ни один человек не таков, как другой, в чем бы это ни

выражалось: в чувстве, воображении, разуме, в порядке какои-либо деятельности, в литературном таланте, в живописи, искусстве, в которых на протяжении тысячелетий человек пытается подражать один другому и никогда не достигает точности, даже если бы не была ощущима чувствительная разница.

Даже искусство подражает природе, поскольку может, но никогда не сможет достигнуть полной точности. И медицина, и алхимия, и магия, и все способы превращения одного вещества в другое лишены истинной точности, хотя бы одно из них было более точно в сравнении с другим, как например, медицина, которая более точна, чем опыты превращений веществ; это разумеется само собой.

Остановимся еще раз на том же принципе, что в противоположных вещах мы находим излишок и избыток, как в простом и сложном, в абстрактном и конкретном, формальном и материальном, подверженном порче и нетленном и т. п. Из этого следует, что никогда нельзя добиться получения одной из двух противоположностей в чистом виде или предмета, в котором происходит соревнование их в точном равенстве. Все вещи состоят из противоположностей в различных степенях, имеют то больше от этого, то меньше от другого, выявляя свою природу из двух контрастов путем преобладания одного над другим. Так и познание вещей состоит в изысканиях посредством разума, знания, каким образом сложность в одном объекте присоединяется к относительной простоте в другом, простота — к многообразию в этом, подверженное порче — к нетленному и обратно в другом, и т. д., как мы показываем в наших «Предположениях», где эта тема будет рассмотрена более подробно⁴⁵. Но пусть и нескольких слов окажется достаточно, чтобы показать удивительную силу ученого незнания.

Проникая более глубоко в мое намерение, я говорю, что подъем к максимуму и спуск к простому минимуму невозможны, если только нет перехода в бесконечность, как это видно в числе, согласно делению непрерывности. Тогда становится очевидным, что если дается какое-нибудь конечное число, то всегда можно по необходи-

мости допустить еще большее или меньшее по количеству, достоинству или совершенству и т. д., потому что нельзя допускать в вещах простые максимум и минимум и что не имеется иного процесса движения в бесконечность, как только что было показано. На самом деле, всякая часть бесконечности есть бесконечность. Было бы противоречием, если бы обнаруживали большее или меньшее там, где можно достигнуть бесконечности; большее и меньшее не могут соответствовать бесконечности и не имеют никакого соотношения с бесконечностью, ибо было бы необходимым, чтобы даже и они являлись бесконечностью. В бесконечном количестве не было бы правильным, чтобы «два» было меньше «ста», ибо, поднимаясь, можно в действии достигнуть и этой цифры, как не было бы правильным, что бесконечная линия, составленная из бесконечного числа линий по два фута, была бы меньше, чем бесконечная линия, составленная из бесчисленных линий по четыре фута. Вот почему нельзя допустить ничего, что положило бы предел могуществу бога; вот почему, если допускается все, то божье всемогущество может дать еще одно большее и одно меньшее, если не дан абсолютный максимум. В нашей третьей книге это положение будет показано. Один только абсолютный максимум есть отрицательная бесконечность, — вот почему один он есть то, чем он может быть вкупе со всемогуществом. Но так как вселенная объясняет все, что не есть бог, то она и не может быть отрицательной бесконечностью, хотя не имеет предела и благодаря этому остается отрицательной. С такой точки зрения она ни копечна, ни бескопечна. Она не может быть большей, чем она есть, и это происходит от недостатка могущества; возможность в действительности, или материя, не простирается дальше самой себя. Собственно, нет разницы между тем, если сказать, что вселенная может в действии всегда стать большей, и если сказать, что «быть в возможности» превосходит «быть бесконечным в действии», что невозможно, потому что бесконечная актуальность⁴⁶, являющаяся абсолютной вечностью, не может выйти из возможности, так как она в действительности есть вся возможность бытия. Вот почему, хотя в отношении бесконечного могущества

бога, не имеющего предела, вселенная и могла бы быть большей, однако, потому что возможность быть, или материя, нерастяжима в действии до бесконечности, вселенная не может быть большей; вот в каком смысле она не имеет предела, ибо ей целься придать в действии нечто большее, что ограничило бы ее, и поэтому она является бесконечностью отрицательной. Будучи в действии, она находится в ограниченном состоянии, суженном, сокращенном, в том виде, который позволяют ей условия. В действительности она — творение и по необходимости ведет свое бытие от божественного⁴⁷ простого абсолюта. Мы покажем это кратко впоследствии настолько ясно и просто, насколько будет можно.

ГЛАВА II

Каким образом из первоначального бытия разумом непостижимо познается бытие творения

На предыдущих страницах ученое незнание учит нас, что ничего нет из самого себя, если это не простой максимум, где все вещи суть из себя, в себе и через себя, то есть самое абсолютное бытие. Было показано, что необходимо, чтобы все то, что есть само в себе, было постольку, поскольку оно исходит через самого себя. На самом деле, каким образом то, что не вытекает из самого себя, могло быть иначе, чем через вечность? Так как максимум далек от всякого стремления, он не может приобщить себе низшее бытие, как таковое.

Творение, которое по существу своему подвержено порче, раздельности, несовершенству, разнообразию, множественности и т. д., не воспринимает того, что оно — от вечного, нераздельного, совершенного, неразличимого, единого максимума, ни от какой-либо положительной причины⁴⁸. И как бесконечная линия есть бесконечная прямизна, будучи причиной всякого линейного бытия, так, с другой стороны, кривая линия воспринимает от бесконечной линии свое качество линии, но не свое качество кривизны, причем кривизна следует конечности потому, что она кривая оттого, что не максимальна; если же она быда бы максимальной, она не была

бы крива, как показано это выше. Так происходит с вещами, относительно случайными, потому что они не могут быть максимумом, потому что они ниже, иные, различные и т. д., все, не имеющие поистине причины.

Творение получает от бога свое единство, свою ограниченность и свою связанность со вселенной и тем более едино, чем более подобно богу⁴⁹. Но из того, что его единство заключается во множестве, его ограниченность в беспорядочности и его связанность в несогласованности, оно воспринимает все это не от бога, не от какой-либо положительной причины, но от случайности. Кто может постигнуть бытие, соединяя одновременно в творении абсолютную необходимость, через которую оно существует, и случайность, без которой оно не существует? На самом деле ясно, что само творение, не являющееся ни богом, ни небытием, ничем, но как бы последующим богу и предшествующим ничему, небытию, находится между богом и небытием, ничем, как говорит один мудрец: «Бог есть противоположность небытия, ничего при посредничестве бытия», и, однако, оно не может быть составлено из бытия и небытия. Нето видно, что нельзя сказать, что бытие есть, ибо оно исходит из бытия, и не есть, ибо предшествует небытию, и что состоит из них обоих.

Наш разум, не будучи в состоянии преодолеть противоречия, разделяют ли он или соединяют оба эти начала, не достигает бытия творения, хотя он знает, что бытия у него нет, если не от бытия максимума. Его бытие не постигаемо умом, так как бытие, через которое он существует, не достижимо для ума, как наличие акциденции неумопостигаемо, если субстанция, при которой акциденция наличествует, не постигнута. И, как творение не может, как творение, быть названо единственным, потому что исходит от единства, ни множеством, потому что бытие его исходит от единства, ни обоими этими началами одновременно, — единство его обретается через случайность в некоторой множественности; таким же образом, казалось бы, следует говорить о простоте, сложности и других противоположностях.

Раз творение создано бытием максимума, а в максимуме одно и то же, что быть, делать и творить, — факт

творчества не представляется отличным от того, что бог — всё вместе взятое, всё, все вещи⁵⁰. Если же бог есть все вместе взятые вещи и в этом и состоит творчество, как же можно было понять, что творение не вечно, раз бытие бога вечно, — что говорю я, — сама вечность? Поскольку само творение есть бытие бога, никто не подвергает сомнению, что оно — вечность, но поскольку оно преходяще, оно не от бога, ибо он вечен. Кто поймет, что какое-нибудь творение исходит от вечности, но само в то же время существует временно?

Творение не могло в самом бытии не находиться в вечности и не могло быть до времени, потому что не существовало ранее времени; оно было с тех пор, как могло только появиться. Наконец, кто в состоянии понять, что бог есть форма бытия, не будучи причастен к творению? На деле, из бесконечной линии и из конечной кривой не может возникнуть только одного единственного сочетания; это не может произойти без соотношений; никто не подвергает сомнению, что не может существовать соотношений, пропорций между бесконечным и конечным. Как же разум в состоянии попять, что бытие кривой линии идет от прямой, которая, однако, не создает эту кривую как творческую форму, но как причину и основание? Поистине, прямая не может быть причастна к этой основе, принимая от нее часть, потому что она бесконечна и пераздельна, подобно тому как материя причастна к форме, Сократ и Платон — к человечеству, или подобно тому как части причастны целому, вселенной, как многие зеркала причастны различными изображениями одному и тому же лицу, потому что бытие творения не существует до того, как становится наличным, тогда оно само подобно зеркалу — ведь зеркало существует до того, как начинает отражать что-либо. Кто может попять, каким образом к одной единственной бесконечной форме по-разному причастны различные творения? Ведь бытие творения не может быть иным чем, как самим его сиянием, полученным не положительным образом от чего-либо другого, но разно, по случайности? Как если бы произведение искусства, завися от идеи художника, не имело иного бытия, кроме бытия, зависимого от человека, от кото-

рого оно получает бытие и под влиянием которого оно сохраняется, или как если бы изображение, отраженное в зеркале, не могло никоим образом существовать до и после этого отражения, через самого себя и в себе самом.

Нельзя понять также, каким способом бог может стать для нас явным при посредстве видимых существ; он ведь не подобен нашему разуму, который известен лишь богу и нам. Когда наш разум начинает мыслить, он получает от многих изображений в памяти и форму цвета, и звука и т. п., тогда как до того он не имел формы и затем, принимая другую форму обозначенений, голоса и букв, он проникает в иные мысли. Хотя бог, чтобы дать узреть свою доброту, как говорят благочестивые авторы, или потому что он — сама абсолютная, максимальная необходимость, создал мир, который ему нравится, чтобы люди испытывали на себе его принуждение, боялись его, были бы судимы и т. п., очевидно, однако, он не принимает никакой другой формы, ибо он — форма всех форм, не проявляет себя в положительных знамениях, потому что сами эти знамения по их природе требовали бы в свою очередь других знамений, в которых могли бы проявляться, и так до бесконечности. Кто мог бы понять, каким образом все вещи суть изображения этой единственной бесконечной формы, получающие разнообразные формы по случайности, как если бы творение было богом, как определил его случай; акциденция — субстанцией, как определил ее случай; женщина — мужчиной, как определил ее случай? На деле, сама бесконечная форма получилась лишь из конечного таким способом, что всякое творение есть как бы конечная бесконечность или созданное богом так, что существует в данном состоянии, чтобы не могло быть в лучшем, как если бы творец сказал: «Висть!» И потому что бог не мог быть создан, будучи самой вечностью, то творение было создано наиболее возможно похожим на бога. Отсюда делается вывод, что всякое творение совершенно, как таковое, даже если оно относительно другого показалось бы менее совершенным. В действительности, бог от всей своей доброты сообщает бытие всем вещам способом, через

который он может быть воспринят. Бог сообщает бытие без различия и произвольно, и, так как оно воспринимается способом и в степени, допускаемыми случайностью, то всякое созданное существо поконится в его совершенстве, коим божественное бытие щедро его наделило; оно не хочет быть никакой иной созданной вещью, как более совершенной, но любит прежде всего то, что связано с максимумом как божественным даром, и хочет, чтобы это было завершено и закреплено в нетленности.

ГЛАВА III

Каким образом максимум содержит в себе и выявляет все вещи непостижимым разуму путем

Ничто не может быть сказано или помыслено об истине, способной к исследованию (мы говорили об этом в первой части), что не заключалось бы в первоначальной истине. Все, что согласуется с тем, что сказано здесь о первоначальной истине, по необходимости верно, и все, что находится в разладе с этим, ложно. Здесь было показано, что из всех максимумов может существовать лишь один. Максимум есть то, чему ничто не может быть противоположно, то, в чем минимум есть максимум. Бесконечное единство есть то, что заключает в себе все вещи⁵¹. Однако это есть такое единство, которое соединяет все вещи, а единство — не максимум только на подобие единства числа, которое заключает в себе числа, а потому, что оно заключает в себе все, — всё. В числе, являющемся развертыванием, выявлением единства, находят лишь единство, так и во всех существующих вещах обнаруживается только максимум. Само единство называется точкой относительно количества, которое раскрывает само единство, тогда как в количестве имеется только точка. Как точка находится повсюду на линии, всюду, где делится линия, так она находится и на поверхности и в объеме. Имеется только одна точка, и она не что иное, как само бесконечное единство, ибо оно само есть точка. Она — предел, совершенство и совокупность линий и количества; она

заключает их в себе. Ее первоначальное развитие есть линия, в которой только — точка. Так, покой есть единство, он заключает в себе движение, которое является лишь рядом моментов покоя, в чем ты убедишься, если будешь наблюдать с большей проникновенностью. Так, движение есть развертывание покоя. Таким образом, «теперь», или «ныне», настоящее время заключает в себе время: прошедшее было настоящим, будущее будет настоящим — во времени мы находим лишь упорядоченное настоящее. Так, прошлое и будущее являются развитием настоящего; последнее заключает в себе все настоящие времена, а они являются лишь развитием ряда настоящих времен; в них находится только настоящее. Имеется лишь одно настоящее, заключающее в себе все времена, и истина настоящего есть само единство. Тожество, заключенное в нем, имеет в себе многосложность, равенство, неравенство, простоту, разделения или различия. Противоречие едино; нет противоречия одного для субстанции, другого — для качества, третьего — для количества и т. д., потому что имеется один только максимум, с которым совпадает минимум и в котором противоречивое многообразие не противоположно тождественности, вызывающей противоречия. Как единство предшествует идентичности, так точка, являющаяся совершенством, предваряет величину, ибо совершенство предшествует всякому несовершенству, как покой, движение, тождество, многообразие, равенство, неравенство и т. д. — тем другим вещам, которые перемещаются местами в единстве, являющимся самой вечностью; на самом деле, не может быть больше одной вечности. Бог заключает в себе все в том смысле, что все — в нем; он является развитием всего в том, что сам он — во всем. Чтобы пояснить нашу мысль на примере числа, мы можем сказать, что число есть выражение единства; число усваивается разумом, а последний исходит от нашей души; вот почему животные, не имеющие души, не могут считать. И, как число рождается из нашей души, из того факта, что мы сосредоточиваем многие вещи вокруг одной, общей им всем, в едином акте нашего разума, — так рождается множественность вещей из души бога, в которой многое не имеет множествен-

ности, потому что рождается оно из единства, заключающего в себе все.

Так как вещи не могут быть причастны в равной степени самому равенству бытия, бог в своей вечности создал одну вещь одним способом, другую — другим, по-иному; отсюда возникла множественность, которая есть единство. Множественность, или число, не имеет другого бытия, кроме того, которое получает от самого единства. Без единства не было бы числа, а число есть единство во множественности; единство, заключающее в себе все, состоит в том, что оно представляет множество. Но модусы противоречия и выявления или развития превышают наш рассудок. Кто мог бы, спрашиваю я, понять, каким образом из души бога порождается множество вещей, когда разум бога есть его бытие, являющееся бесконечным единством? Если перейти к числу и рассмотреть аналогичным образом, каким способом число является простым умножением обычной единицы посредством нашего сознания, то кажется, что бог, являющийся единством, множественен в вещах, тогда как разум его есть бытие. Однако понятно, что невозможно, чтобы это единство, которое бесконечно и максимально, было бы множественно.

Как же понять какую-либо множественность, бытие которой возникает из единства без умножения? Или как понять увеличение единства без умножения? Однако это не то, что размножение единственного вида или единственного рода в многочисленные виды или во многие индивиды, вне которых род и вид являются лишь абстракцией разума.

Если бог, бытие которого вытекает из единства, не является абстракцией, извлеченной из вещей посредством разума, и, тем более, не связан с вещами и не погружен в них, как может он выявляться через множество вещей? Никто этого не понимает. Если рассматривать вещи без него, они — ничто, как число без единства. Если рассматривать бога без вещей, то он существует, а вещи не существуют. Если рассматривать самого, как он пребывает в вещах, то получается, что вещи существуют через себя и что бог — в них; тут делается ошибка, как видно было из предшествую-

щей главы, ибо бытие вещи — ничто, раз она является в своем многообразии, бытие же ее идет от бытия максимума.

Если рассматривать вещь такой, какова она в бого, тогда бог — то же единство, и тогда остается сказать лишь одно: множественность в мире возникает из того, что бог — в небытии. Отстраните бога от творения, и останется небытие, пичто; отнимите от сложного субстанцию, и никакой акциденции не будет существовать. Однако при таком сравнении нет никаких способов, чтобы разум наш мог постигнуть вещь. Пусть акциденция исчезнет; если же отнять от нее субстанцию, акциденция не станет от этого небытием, но она погибнет, потому что бытие акциденции заключается в том, чтобы быть. И потому субстанция количественна, благодаря количеству, что количество существует в бытии субстанции, сущей в наличии. Это, однако, неверно, ибо творение не так предстоит перед богом. На самом деле оно богу не присуще, как присуща акциденция субстанции; больше того, акциденция настолько присуща субстанции, что хотя и получает свое бытие от нее, однако субстанция не в состоянии существовать без какой-либо акциденции. Это не может происходить подобным же образом и бого.

Как же мы можем понять творение, как творение, раз оно от бога и, следовательно, не может ничего принести ему, являющемуся максимумом? И если как творение оно не обладает даже такой сущностью, как акциденция, но глубоко пусто, является глубочайшим образом небытием, — как понять, что множественность вещей выявляется благодаря тому факту, что бог пре-
бывает в небытии, тогда как небытие не имеет никакой сущности. Если говорят: «его воля есть всемогущая причина, и бытие его состоит в воле и всемогуществе», — теология действительно имеет кругообразный характер, — то необходимо признать, что полностью не знают, как протекает развитие всех вещей. И так как он есть развитие, то во всех вещах он то, что они суть, подобно истине в изображении. Предположим фигуру, воспроизведенную на отдельной картине, которая сама по себе увеличивается при приближении и при удалении.

Под этим я разумею не какое-нибудь определенное расстояние, но постепенное удаление в смысле правильности очертания фигуры. Допустим, что всякое другое увеличение невозможно. Тогда в различных многочисленных изображениях единичного лица появится одно, единственное изображение вопреки всякому смыслу и всякому разумению, непостижимым для разума образом.

ГЛАВА IV

Каким образом вселенная, ограниченная максимумом, только подобие абсолютного максимума

Если мы расширим при помощи пропицательного исследования то, что нам стало очевидным из первых страниц благодаря ученому познанию, ибо мы знаем, что все вещи суть абсолютный максимум или существуют через него, то много прояснится для нас относительно мира, или вселенной, который я хочу рассматривать лишь как ограниченный максимум. Сам он, будучи ограниченным или наглядным, конкретным, воспринимает от абсолютного все, что он есть, и подражает, насколько может, ибо он — максимум, абсолютному максимуму. То, что нам стало известно из первой книги об абсолютном максимуме, и все то, что ему присуще как абсолютному абсолютным образом и в максимальной степени, мы утверждаем, присуще ограниченным образом и ограниченному максимуму. Разовьем немного этого вывода, чтобы расчистить путь дальнейшим исследователям.

Бог есть абсолютная максимальность и абсолютное единство. Оно опережает и связывает то, что различествует и что удалено одно от другого как противоречия, между которыми нет середины. Он абсолютным образом то, что есть все, абсолютная основа во всем и конец вещей; он — сущность, в которой все есть без множественности, сам абсолютный максимум, в совершенстве простой, нераздельный, как бесконечная линия сама есть все фигуры. Так, подобным же образом мир, или вселенная, есть ограниченный максимум и единый, который опережает ограниченным образом противоположности, противоречия.

Мир ограниченным образом есть то, чем являются все вещи, — он есть принцип ограничения во всем, ограниченная цель вещей. Ограничное бытие, ограниченная бесконечность, в которой все без множественности есть сам ограниченный максимум с ограниченной простотой и неразличением, подобно тому как ограниченная максимальная линия есть ограниченным образом все фигуры. Если правильно рассматривать ограничение, все станет ясно. Ограниченная бесконечность, или простота, или неразличение переходит бесконечно в ограничение, потому что она — абсолют, подобно тому как бесконечный и вечный мир испадает, без возможных соотношений, из абсолютной бесконечности и вечности, как единица, как один из единства. Единство же свободно от всякой множественности. Но так как ограниченное единство есть универсальное *единое*, хотя бы оно и было максимальным *единым*, из того факта, что оно ограничено, оно не свободно, не отделено от множественности, хотя бы и было *единым*, единицей, ограниченным максимумом. Хотя бы оно и было *единым* в максимуме, его единство, однако, ограничено множеством, как бесконечность конечностью, простота — сложностью, вечность — последовательностью, необходимость — возможностью и т. п., как если бы абсолютная необходимость в чистом виде приымкала ко всякому смещению и находила бы в своей противоположности предел для ее ограничения и как если бы белизна имела в себе абсолютное бытие, без никакой абстракции со стороны нашего разума и белый предмет был бы бел через него, ограничивая его: тогда, в действительности, в белом предмете белизна обрела бы предел в цебелизме, откуда предмет был бы белым по причине белизны, потому что без пес не был бы бел.

Исследователь может извлечь многое из этих замечаний. Как бог по причине своей необъятности не находится ни в солнце, ни в луне, хотя в них он абсолютным образом есть то, чем они являются, так вселившая не находится ни в солнце, ни в луне, хотя в них она — то, чем они являются ограниченным образом. И потому абсолютное бытие в себе солнца не отлично от абсолютного бытия в себе луны, что бытие есть сам бог, кото-

рый — абсолютная сущность и бытие в себе; ограниченное бытие в себе солнца отлично от ограниченного бытия в себе луны, ибо как абсолютное бытие вещи не есть сама вещь, так ограниченное бытие есть не что иное, как сама вещь. Отсюда видно, что тождественность вселенной, являющейся ограниченным бытием в себе, которое ограничено в одном виде в солнце, и в другом — в луне, эта тождественность состоит в ее разнообразии, как ее единство во множестве. Вселенная, хотя и не является ни солнцем, ни луной, есть, однако, солнце в солнце, луна в луне; она есть то, чем суть солнце и луна без множественности и разнообразия. «Вселенная», иначе говоря «всеобщность», значит единство многого. Вот почему, как человечество не есть ни Сократ, ни Платон, но в Сократе оно — Сократ и в Платоне — Платон, так вселенная находится в отношении всех вещей.

Выше было сказано, что так как вселенная есть только ограниченная основа и что с этой стороны она — максимум, то ясно видно, каким образом ограниченный максимум произошел из абсолютного максимума и вся вселенная целиком стала бытием (стала быть). Все творения, все существа являлись частями вселенной, без которых вселенная, будучи ограниченной, не могла бы быть единой, всей и совершенной; они вступили в бытие одновременно со вселенной, но не сначала разумные существа, затем благородные души и потом уже природа, как полагал Авиценна и другие философы⁵², а так, как в идеи художникавсе целое, дом, например, предшествует части, стене. Мы и говорим, что, по божественной идее, все вещи вступили в бытие и первой в бытие вступила вселенная, а вслед за ней все вещи, без которых она не может быть ни вселенной, ни совершенной. Как абстрактное заключено в конкретном, так в первую очередь мы рассматриваем абсолютный максимум в ограниченном максимуме, чтобы затем исследовать его во всех отдельных вещах, потому что он некоторым абсолютным образом находится в том, что представляет в ограниченном виде все. Бог есть абсолютное бытие в себе мира, или вселенной. Так, вселенная есть само ограниченное бытие в себе. Ограничение выражает ограничения чего-либо, поскольку это нечто является отдель-

ным существом⁵³. Бог, который един, пребывает в универсальном едином, одном, но вселенная пребывает в вещах вселенной ограниченным образом. Отсюда можно понять, как бог, являющийся простым по совершенству единством, так как существует в универсальном едином, пребывает, следовательно, во всех вещах, благодаря посредничеству вселенной, и, кроме того, можем представить, каким образом множественность вещей пребывает в боже, благодаря посредничеству единой вселенной.

ГЛАВА V

Любое — в любом⁵⁴

Если мы ближе рассмотрим то, что уже сказано, будет легко убедиться, на чем поконится истина, высказанная Анаксагором о том, что любое — в любом, и даже, может быть, будет видно глубже, чем у Анаксагора. Как уже явствует из нашей первой книги, бог — во всех вещах, как все они в нем, и так как он во всех вещах существует как бы через посредничество вселенной, то ясно, что все — во всем и любое — в любом. Вселенная, как бы по новелепию природы, будучи самой совершенной из всех вещей, предшествовала всем им, дабы любое могло быть в любом. В любом творении вселенная есть само творение, и, таким образом, любое получает все, все вещи, дабы в нем они стали им самим ограниченным обриском, потому что любое не может быть в действительности всеми вещами, ибо оно ограничено и ограничивает все вещи, чтобы быть самим собой. Если все — во всем, то это все как бы предшествует любому, чему-либо. Все не множественно, ибо множественность не предшествует любому. Так, все без множественности предшествовало любому нечто в естественном порядке; неверно, что многие вещи находятся, действитель но, в чем-либо, в любом, но все без множественности и есть это самое.

Вселенная лишь ограниченным образом пребывает в вещах, и всякая существующая в действии вещь ограничивает в себе вселенную, чтобы стать фактически тем, что она есть. Все, что существует в действии, есть в боже, потому что сам он — действие всего. Действие есть

совершенство и цель силы, могущества. Так как вселенная ограничена во всяком предмете, существующем в действии, то ясно, что бог, пребывающий во вселенной, находится в любом и что все, существующее в действии, находится непосредственным образом в божестве, как вселенной. Однаково сказать: «любое есть в любом», или сказать «бог через все — во всем», или «все, через все — в божестве».

Какому тончайшему уму ясно понятны эти весьма глубокие выражения, как: бог безраздельно во всем, ибо любое пребывает в любом и все — в божестве, ибо все — во всем? Но именно потому, что вселенная находится в любом таким образом, что любое — в ней, и вселенная также в любой вещи, ограниченным образом, ибо сама она ограничена, и любое во вселенной есть сама вселенная, хотя бы вселенная и пребывала в любом по-разному, различным образом, и любое во вселенной пребывает также различным образом. Возьмем пример: очевидно, что бесконечная линия есть линия, треугольник, круг и сфера. Всякая конечная линия берет свое бытие от бесконечной линии, которая есть все, что она есть. Вот почему в конечной линии бесконечная линия есть все, что она есть; и так как она есть линия, треугольник, круг, сфера, то конечная линия и есть все это⁶⁶. Всякая фигура в конечной линии есть сама линия и не является в действительности в ней треугольником, кругом, сферой в действии.

Из того, что сложно в действии, не образуется вещи единой в действии, потому что любое не находится в действии в любом, но треугольник в линии есть линия, и круг в линии есть линия и т. д. Чтобы стало яснее, что в действительности линия может существовать только в каком-либо пространстве, будет это показано в другом месте.

Никто не подвергает сомнению, что в длинном, широком и глубоком теле все фигуры находятся в своем развитии. Так, в линии, находящейся в действии, все фигуры являются самой линией в действии, треугольник в треугольнике и т. д. Действительно, в камне все есть камень, душа — в растительной душе, жизнь — в жизни, ощущение — в ощущении, взгляд — во

взгляде, слух — в слухе, воображение — в образе, рассудок — в рассудке, бог — в боже.

Теперь видно, каким образом единство вещей, или вселенная, пребывает во множестве и, обратно, множество — в единстве. Если внимательно рассмотреть, то будет понятно, как любая вещь, находясь в действии, пребывает в покое так, что все в ней есть она сама и что сама она, будучи в боже, есть бог. Поражает удивительное единство вещей, их изумительное равенство, их более поражающая, чем все, связь, для того чтобы все вещи пребывали во всех вещах. Становится понятным, что разнообразие вещей и их связь рождаются следующим образом: раз каждая вещь не могла быть в действии всем, ибо тогда она стала бы богом, и раз всё было бы в любом таком образе, каким каждая вещь могла бы быть любой вещью, то и любое не может быть абсолютно подобно другому любому, как это видно было выше.

Бог заставил существовать все вещи в различных степенях; так, одно и то же существо, которое иным путем не могло быть нетленным, он сделал нетленным во временной последовательности, чтобы, таким образом, все вещи были тем, что они суть, ибо не могли быть иначе и лучше.

Все вещи находятся в покое в чем-либо, потому что одна степень не может существовать без другой, как и членах какого-нибудь тела один член полезен какому-либо другому, и все удерживается во всем. Глаз не может стать рукой и ногами и всем другим в действии, глаз удовлетворяя тем, что он — глаз, а нога — нога, и все члены содействуют одни другому, дабы всякая часть тела была тем, что она есть наилучшим образом, каким только может быть, и рука не более руки в глазу, как нога не более ноги в глазу, но обе они являются глазом и глазу, поскольку сам глаз непосредственно находится в глазничке, и все члены в нем, как одни органы через любой другой непосредственно находятся в человеке, и последний — все, целое — находится непосредственно в любом члене через любой член, как целое находится в своих частях в любой части через любую часть.

Будем рассматривать, с одной стороны, челове-

чество как абсолютное бытие, не смешиваемое и не ограниченное, и с другой стороны,—человека; в последнем заключено абсолютною образом абсолютное человечество; через последнее существует само ограниченное человечество, которое есть человек. Можно сказать, что абсолютное человечество есть бог, а ограниченное человечество — вселенная. И так как само абсолютное человечество находится в человеке основным или предваряющим образом и, следовательно, в любом члене или в любой части, а ограниченное человечество есть глаз в глазу, сердце в сердце и т. д., в остальном, то любое находится постоянно в ограниченном виде в любом, если следовать сделанным нами замечаниям, то из этого-то мы и нашли подобие бога и мира и верный подход ко всему, что было изложено в предыдущих главах.

ГЛАВА VI

Свертывание и степени ограничения вселенной

Как нашли мы на предыдущих страницах, над всяkim разумом существует единая вселенная или мир и его единство ограничено множественностью таким образом, что оно — единство во множественности. И так как абсолютное единство есть первое единство, и единство вселенной исходит от него, тогда единство вселенной будет вторым единством, состоящим во множественности. И так, как будет показано в сочинении «О предположениях» (*De conjecturis*), второе единство является десятичным, ибо соединяет в себе десять утверждений, то единая вселенная выявляет простое, первоначальное, абсолютное единство посредством десятичного ограничения. Все включено в десятичность, ибо нет числа выше ее. Вот почему десятичное единство вселенной включает в себе множественность всего, что ограничено. И так как это единство вселенной, как ограниченная основа всего, находится во всем, подобно тому как десять есть квадратный корень ста и кубический корень тысячи, так единство вселенной есть корень всех вещей. Из этого корня получается сначала квадрат, как третье единство, и куб, как последнее, или четвертое един-

ство. Первоначальное развитие, развертывание единства вселенной, которая является вторым единством, есть третье единство, или сотня; последнее развертывание — четвертое единство — есть тысяча.

Так, находим мы три универсальных единства, исходящих по степеням к частному, в котором они ограничены, чтобы стать самим частным в действительности. Первое единство, абсолютное, объемлет все абсолютным образом. Первое ограниченное единство объемлет все ограниченным образом, но оба единства находятся в таком расположении, при котором абсолютное единство как бы объемлет в себе первое ограниченное единство, чтобы включить в себе при его посредстве все другие, а первое ограниченное единство как бы объемлет второе ограниченное единство и через его посредство третье ограниченное единство. Второе ограниченное единство включает третье ограниченное (оно же есть последнее универсальное единство, т. е. четвертое относительно первого) и при его посредстве приходит к особенному, к частному.

Так видим мы, каким образом вселенная ограничена в любом, частном понятии при посредстве трех степеней.

Вселенная есть как бы универсальность десяти самых высоких общих понятий. За ними следуют родовые и затем видовые понятия. Все это образует универсалии, которые, смотря по степени, помещаются в естественном порядке, исходящем постепенно к вещи, ограничивающей их в действии. А так как вселенная ограничена, то она раскрывается лишь в роде, а род обнаруживается лишь в виде. Индивиды находятся в действительности; в них обнаруживается в ограниченном виде универсализация, и тогда становится ясным, почему универсалии существуют только ограниченным образом в действии.

С этой стороны герметики правы, заявляя, что универсалии не существуют вне вещей, существует в действительности лишь одно частное, особенное, в котором универсалии являются этим особенным в ограниченном виде. Однако универсалии имеют, по закону природы, некоторое универсальное бытие, которое может ограничить особенное. Разумеется, они не существуют в дей-

ствительности до ограничения иначе, как по закону природы, ибо ограниченный не существует в себе, то лишь в том, что существует в действительности, подобно тому как точка, линия, поверхность предшествуют в последовательном порядке объему, в котором они существуют в действительности. И так как вселенная⁵⁶ фактически существует в ограниченном состоянии, то, следовательно, она есть только существо рассудка. Так, ун普遍алии не являются только существами рассудка, хотя в действительности, вне особенного, единичного, их не встречается. Равным образом, линия и поверхность, хотя и не встречаются вне тел, не являются все же из-за этого существами рассудка, потому что находятся в телах, как универсалии в отдельных вещах. Однако разум извлекает их из вещей посредством абстракции. Последняя есть существо рассудка, ибо абсолютное бытие не может подходить ему.

В совершенстве абсолютная ун普遍алия есть бог. Каким образом ун普遍алии находятся в разуме, мы увидим в сочинении «О предположениях», хотя, согласно тому, что предшествует, это может быть уже достаточно ясным, так как в разуме универсалии являются только разумом и, таким образом, разумно ограниченными. Их акт умопостижения, ибо ничто⁵⁷ не представляется более ясным и глубоким, чем этот акт, постигает ограничение универсалий в нем самом и в других. Так, собака и все животные одинакового с ней вида объединены общей, присущей лишь им природой, которая пребывает в них и которая была бы в них ограничена, даже если бы разум Платона не создал для них особых видов на основании сходства.

Факт умопостижения следует факту бытия и жизни в отношении своего действия, ибо по своим действиям умопостижение не может дать ни бытия, ни жизни, ни умопостижения интеллекта, но факт умопостижения самого разума в отношении мыслимых вещей следует факту бытия, факту жизни и факту умопостижения природы в ее уподоблении. Ун普遍алии, которые разум создает через сравнения, являются аналогом ограниченных в вещах универсалий, и эти последние уже находятся в самом разуме в ограниченном состоянии, прежде чем,

преодолев внешний мир познанием, разум выявит их через действие умопостижения, являющееся его операцией. На деле разум не может ничего постигнуть, что не было бы уже в нем самом в сокращенном, ограниченном состоянии. В процессе постижения разум раскрывает целый мир уподоблений, пребывающий в нем в сокращенном, ограниченном виде, вместе со знаниями и обозначениями, основанными на подобиях.

Уже достаточно было здесь сказано об единстве и ограничении вселенной в вещах. Прибавим несколько слов о троичности.

ГЛАВА VII

О троичности вселенной

Абсолютное единство по необходимости троично, разумеется, не в ограничением виде, но абсолютно (на самом деле, абсолютное единство не что иное, как троичность, а последняя внутренне постижима лишь в известном исправленном виде, как уже достаточно об этом было сказано в первой книге), таким же образом максимальное ограниченное единство, поскольку оно единство, троично, разумеется, не абсолютным образом, подобно тому как троичность есть единство, по ограниченным, в таком духе, что единство находится только в троичности, как все существует в частях ограниченным, сокращенным образом. В божественных вещах единство не находится в состоянии ограничения и троичности, как все находится в частях или всеобщее и частное, по: само единство здесь — троичность. Вот почему любое лицо есть само единство. И потому, что единство есть троичность, одно лицо не есть в нем другое. Во вселенной так быть не может. Вот почему эти три отношения, корреляции, называемые в божественных вещах «лицами», в действительности не могут быть, если одновременно не суть в единстве.

Это надо рассматривать с пропицательностью: в божественных вещах совершение единства, которое есть троичность, настолько велико, что отец есть бог в действительности, сын — бог в действительности и святой

дух — бог в действительности; сын и дух святой в действительности в отце, отец и сын — в духе святом, отец и дух святой — в сыне. Так в ограниченном мире быть не может, и на деле соотношения, корреляции сами существуют только в своей связи. В силу этого одно из лиц не может быть вселенной, но все в одно время могут быть ею. Одно в действительности не находится в других, но все они состоят в таком соотношении, которое допускает условие ограничительной взаимной связанности наиболее совершенным образом так, что из них исходит единая вселенная, которая без этой троичности не может быть единой.

В действительности, в ней не может быть ограничения без нечто ограничивающего, нечто ограничивающего и связи, которая завершалась бы, благодаря совместному действию обоих их. Но ограничение требует некоторой возможности и исходит от того единства, которое является его матерью в божественных вещах, как иначность исходит от единства. Ограничение обуславливает взаимность и иначность в отношении своей основы, ибо иначе как будто не может ее предварять. Каким же образом могло существовать нечто, не имея возможности быть? Возможность исходит от вечного единства. Ограничивающее, полагая предел возможности ограничивающему, само исходит от равенства единства. В действительности, равенство единства есть равенство бытия, ибо существование и единство перемещаются. Так как ограничивающий заставляет возможность быть равной той или другой ограниченной вещи, то правильно говорят, что он исходит от равенства бытия. Слова в божественных вещах. И потому, что само слово, являющееся и рассудком и идеей, есть также абсолютная необходимость вещей, оно полагает свою необходимость и свою связь возможности через самый ограничивающий принцип.

Вот почему последний был назван формой или душой мира и возможностью материи. Одни называли его случаем в субстанции; другие, как платоники, — необходимостью полноты, потому что он исходит от абсолютной необходимости, чтобы стать, как ограничительная необходимость, и ограничительной формой, в которой все формы находятся доподлинно. Ниже на эту

тему будет еще сказано. Затем существует некоторое различие между ограничительным и ограничивающим, или между материей и формой, или между возможностью и необходимостью, которая завершается в действии, как по дуновению любви, соединяющей их в движении. Обычно некоторые называют это «обусловленной возможностью», потому что возможность быть обусловлена возможностью стать этим или тем через соединение формы, которая определяет, и материи, которая подлежит определению. Ясно, что единение это исходит от духа святого, который есть бесконечное единение.

Единство вселенной троично, потому что обязано возможности, необходимости, полноте и соединению, которые могут быть названы могуществом, действием и соединением. Извлечем отсюда четыре всеобщих модуса бытия. Модус бытия, так называемая абсолютная необходимость, каким является бог: форма форм, существо существ, основание вещей, или бытие в себе, и в этом модусе, все в боже — сама абсолютная необходимость. Другой модус касается вещей в их необходимости быть в полноте. В нем находятся формы истинные в себе, с их раздельностью и естественным порядком, как в разуме; ниже мы увидим, так ли это. Третий модус: это — модус вещей, сущих в возможности, обусловленной действием вещей таких-то и таких-то. Низшим модусом является та форма, в силу которой вещи могут быть, и это есть чистая возможность. Три последних модуса бытия являются в единой всеобщности (универсальности), сущей ограниченным максимумом. Они образуют модус всеобщего бытия, потому что без них ничто не могло бы быть. Я говорю «модусы бытия» потому, что нет всеобщего модуса бытия, состоящего из трех, так сказать, частей, как дом — из крыши, фундамента и стен, но имеется один всеобщий модус, состоящий из модусов бытия в том смысле, как роза, будучи зимой на своей клумбе в состоянии возможности, летом находится в действии, переходит из модуса бытия в возможность в модус проявления в действии. Мы видим, что имеется модус бытия в возможности и затем модус необходимости и, наконец, модус действенного определения, детерминации, становления — все три, состав-

ляющие единственный универсальный модус бытия, потому что без них он — ничто, и что одно не бывает в действительности без другого.

ГЛАВА VIII

*Возможность или материя вселенной*⁵⁸

Чтобы сказать здесь, по крайней мере, по существу, то, что может сделать ученым наше незнание, разберем отчасти три модуса бытия, о которых мы только что рассуждали. Начнем с возможности. Древние много говорили о ней, единодушно признавая, что ничто не происходит из небытия. Вот почему они утверждали, что существует абсолютная возможность бытия всякой вещи и что она вечна. Они думали, что в ней все заключено возможным образом. Из этой материи или возможности древние вывели мысль, рассуждая обратно, как если бы это вытекало из абсолютной необходимости, отвлекая форму телесности от тела и не разумея тела наподобие тела. Таким образом, они касались материи, как заправские невежды.

Как понять, что тело без формы находится в теле? Они говорили, что форма естественно предшествует всему, всякой вещи. Так, никогда не было верно выражение «бог есть» без того, чтобы было верным также и другое: «абсолютная возможность существует». Однако они не утверждали, что она совечна богу, так как исходит от него; она не есть ни нечто, ни ничто, ни бытие, ни едина, ни множественна, ни это, ни то, ни такого-то строения, ни такого-то рода, но она есть возможность быть всем, в действительности же — ничем. Платоники по причине отсутствия в ней всякой формы называли ее каренцией⁵⁹, и, так как ей нечего недостает, она испытывает хотение и в этом виде является такой способностью, которая повинуется приказаниям необходимости, т. е. необходимости приводить ее к действию, к тому, чтобы стать действием, подобно тому как воск повинуется мастеру, который хочет из него сделать нечто. Отсутствие формы проистекает от каренции и от способности; соединяя их, для того чтобы стать

абсолютной возможностью, она как бы троична и нераздельна. На самом деле, каренция, способность и недостача формы не могут быть в ней частями, иначе нечто предваряло бы абсолютную возможность, что невозможно. Отсюда получаются модусы, ибо без них абсолютная возможность не была бы таковой. На деле, каренция некоторым образом случайна в возможности. Так как у последней нет формы, а она иметь ее может, то говорят, что ей недостает нечто, или нечто в ней неимуще, она неимуща. Недостаток формы есть как бы форма возможности, и последняя, по признанию платоников, есть как бы материя форм. Так и душа мира присоединяется к матери, подчиняясь ей самой, что платоники назвали «растительным началом», и, когда душа мира примешивается к возможности, эта бесформенная растительность достигает в действии бытия растительной души исходящим движением из души в мир и движением возможности или растительности. Платоники утверждали, что самый недостаток формы есть как бы материя форм и образуется благодаря чувственным, рациональным и умственным началам, чтобы существовать в действительности.

Вот почему Гермес Триеметист говорил, что материя (*ὕλη*)⁴⁰ была кормилицей тел и что этот недостаток форм был кормилицей душ, а некоторые христианские мыслители говорили, что хаос предшествовал естественным образом миру и что он был возможностью вещей, когда в него вошел дух, это бесформенное существо, содержащее в себе возможным образом все души.

Вот почему также и древние стоики говорили, что все формы находятся в возможности выявления, но что они скрыты в ней и появляются, если отнять от них то, что их обволакивает, как если бы достаточно было отнять части от куска дерева, чтобы получить из него ложку.

Вершиггики, напротив, говорили, что формы были только в возможности в матери и были извлечены из нее лишь посредством осуществленного действия. Не правильно ли говорить тогда, что формы возникают не только из возможности, но также из осуществленного действия. И тот, кто отнимает от куска дерева части, чтобы

кусок дерева стал статуей, придаёт ему форму. Это, без сомнения, очевидно: когда ремесленник сам не может из дерева сделать сундук, то вина в этом материю, по когда другой, не ремесленник, не может сделать из того же дерева сундук, то тогда недостаток уже в осуществлении. Таким образом, нужны и материя и действенное осуществление. Отсюда следует, что формы в некотором роде находятся возможным образом в материи и что они приведены в действие по милости осуществляющего. Древние говорили, что, таким образом, универсальность вещей находится возможным образом в абсолютной возможности и что последняя сама не имеет ни пределов, ни конца, потому что не имеет никакой формы, и что она способна на все формы в таком смысле, что возможность из куска воска изобразить льва, зайца или что-либо другое не имеет никаких пределов. Это отсутствие конца, эта бесконечность противоположна бесконечности бога, потому что причиной ее является пустота, каренция, тогда как бесконечность бога имеет причиной изобилие всего; все вещи в божестве суть он сам в действительности. Таким образом, бесконечность материи привативна, а бесконечность бога негативна.

Таковы точки зрения тех, кто говорил об абсолютной возможности.

Мы же, напротив, благодаря ученому незнанию нашли, что было бы невозможно существование абсолютной возможности. Среди возможностей ничто не может существовать менее всего, чем абсолютная возможность, которая находится в близком соприкосновении с небытием, даже согласно авторам, которых мы приводили выше. Отсюда, казалось бы, можно дойти до минимума и максимума в вещах, способных к восприятию большего или меньшего, а между тем это невозможно. Вот почему абсолютная возможность в божестве есть бог, и вне его возможное не существует⁶¹.

Нет ничего, что было бы в абсолютной возможности, в абсолютной силе, потому что все вещи, исключая первоначальное творение, по необходимости ограничены. Без сомнения, в мире вещи многообразны; без сомнения также, одна из них может иметь в своей

зависимости большее число, чем какая-либо другая, но никогда нельзя дойти до простого и абсолютного минимума и максимума, и если находят, что это так, то очевидно, что не может существовать абсолютной возможности.

Всякая возможность ограничена; ограничена она через действие. Нельзя найти чистой возможности, которая не была бы обусловлена каким-либо действием в мире; способность возможности не может быть бесконечной и абсолютной без всякого ограничения. Бог, будучи бесконечным действием, является лишь причиной действия, но возможность быть существует случайно. Если возможность абсолютна, то на какой предмет распространяется она случайным образом? Возможность происходит потому, что бытие не может в действительности стать от бога полностью, просто и абсолютно⁶². Вот почему действие ограничено возможностью, чтобы оно существовало абсолютно только в возможности и чтобы последняя не существовала абсолютным образом, если она не ограничена действием.

Различия и степени способствуют тому, чтобы данное нечто стало действием, а другое нечто — возможностью, кроме того случая, когда этим путем доходят до простого минимума и максимума в силу того, что действие максимума и минимума совпадает с максимальной возможностью и оба они составляют так называемый абсолютный максимум, как об этом было сказано в первой книге.

Кроме того, если бы возможность вещей была ограничена, она не могла бы считаться за основу вещей, и все вещи происходили бы случайно, по ошибочному мнению Эпикура. Мысль о том, что наш мир возник рационально из возможности, но необходимости вылилась из того, что возможность обладала способностью лишь на то, чтобы стать этим миром.

Способность возможности была ограничена и не была абсолютнона; так обстоит дело с землей, солнцем и т. п. На самом деле, если бы они благодаря некоторой ограниченной возможности не находились скрытыми в материи, то не было бы иного основания для их проявления в действии, кроме как противоположностью.

Несмотря на то, что бог бесконечен и, следовательно, имел в своей власти силу создать бесконечный мир, однако именно потому, что возможность по необходимости ограничена и способность ее целиком не абсолютна и бесконечна, — мир, вследствие этой своей возможности стать собой, не мог стать в действительности бесконечным, более великим и обширным или иным, чем он есть.

Ограничение возможности идет от действия, а действие — от самого максимума в действии. И так как ограничение возможности исходит от бога, а ограничение действия — от случайности, то выходит, что мир, по необходимости ограниченный случайностью, конечен. Благодаря нашему знанию возможности мы видим, каким образом ограниченная максимальность исходит от возможности, по необходимости ограниченной.

Кроме того, это ограничение не исходит от случайности, так как оно обязано действию. Вселенная обусловлена причиной рациональной и необходимой ограниченности таким образом, что мир, который является только ограниченным бытием, не случайно исходит от бога, ибо бог — абсолютная максимальность.

Это нужно рассмотреть более специально. Абсолютная возможность есть бог. Если мы рассматриваем мир, заключенный в этой возможности, то мы рассматриваем его как бы сущим в боже, и тогда он есть сама вечность; если же мы рассматриваем мир сущим в этой ограниченной возможности, тогда возможность предшествует миру лишь через природу, и эта ограничительная возможность не является вечностью совечной богу, но исходит от нее через падение, как ограниченное исходит от абсолютного; они оказываются разделенными бесконечностью.

Вот каким образом необходимо исправить и упорядочить, согласно принципам ученого незнания, то, что говорится о всемогуществе или возможности, или материи. Мы оставляем как предмет сочинения «О предположениях» способ, каким возможность постепеннодвигается вперед.

Душа или форма вселенной

Все мудрецы согласны с тем, что возможность быть не может дойти до существа в действительности иначе, как через существо в действительности, ибо никаким способом не может оно привести само себя в действительность, иначе оно стало бы своей собственной причиной, и, в самом деле, оно было бы уже до того, как возникнуть. Те же философы говорили, что то, что образует из возможности бытие в действительности, действует намеренно таким образом, что возможность переходит к бытию в действительности через рационально обдуманное расположение, но не случайно. Эту высшую природу одни называли разумом, другие — душой мира, третьи — судьбой в субстанции, иные же, как платоники, — необходимостью полноты, полагая, что возможность под властью необходимости определялась через самое себя, дабы пыне было в действительности то, что могло бы быть до этого природой. На самом деле, говорили философы, в душе вселенной находятся формы вещей в действии таким постигаемым разумом образом, как в материи они пребывают возможным образом; и сама необходимость полноты вселенной, заключающая в себе истину форм вместе с тем, что ей сопутствует, приводит цено в движение, согласно естественному закону, что при посредстве движения, как при помощи инструмента, она приводит возможность к действию, которое невозможно подходящим образом соответствует умопостигаемому понятию истины. Платоники признают, что форма, какой она является в материи, последствие воздействия духа и посредством движения представляет собой образ истинной умопостигаемой формы, точнее, не бесспорно истинной, но похожей на истинную. Платоники говорили еще, что если истинные формы обретаются в душе мира до того, как им появиться в вещах, — это предварение их не временное, а естественное. Этого, напротив, не признавали перипатетики. Они говорили: формы не имеют иного бытия, как только в материи; они существуют через абстракцию

в нашем уме, а абстракция зависит от вещи, что — очевидно. Платоники полагали, что существуют образы этого рода, отличные в своей необходимости полноты, многочисленные, подчиненные естественному закону. Несомненно, их бытие лежит в одной единственно бесконечной основе, в которой все одно, но, полагали они, не основа создала эти образы, а сами они исходят из нее таким образом, что никогда не будет правильным только одно выражение «бог есть», а не другое «душа мира есть». Последнее, утверждали они, есть развитие божественного духа, и, таким образом, все вещи, являющиеся в боже одним единственным образцом, в душе мира — многочисленны и различны. Бог, прибавляли они, предшествует естественным образом этой необходимости полноты; сама душа мира предшествует естественным образом движению, т. е. орудию временного проявления вещей.

И подобно тому как то, что существует истинно, обретается в душе в возможности, оно также проявляется в материи времененным образом благодаря движению. Это временное развитие, или проявление, следует естественному закону, существующему в душе мира и называемому назначением в субстанции; его временное развитие есть то, что большинство именует «судьбой», которая исходит из него в действии и деянии. Таков модус бытия в душе мира, модус, согласно которому мы говорим, что мир умопостигаем. Модус бытия в действительности через определение возможности, т. е. через развитие, проявление, как было уже сказано, есть модус бытия, согласно которому мир является чувственным, — если в этом им верить. Мудрецы считали, что формы эти, как они суть в материи, не являются иными, чем те, кои находятся в душе мира, но имеют разницу, придаваемую им их модусами бытия: в душе мира формы суть истинно и в себе, в материи же они кажутся похожими на истинные не по своей чистоте, а в очертаниях, в наброске. Мудрецы добавляют, что истина форм достигается только разумом; посредством же рассудка, воображения и чувств формы достижимы лишь в виде образов в той мере, в которой формы примешаны к возможности. Вот почему мы ничего истинного не постигаем, а только выражаем мнение.

От этой души мира, думали мудрецы, исходит всяческое движение. Она целиком находится в целом мире и в каждой части его, хотя, говорили они, она не производит одних и тех же свойств во всех частях; равным образом, разумная душа не производит в человеке одного и того же действия на волосы и на его сердце, и вместе с тем она целиком находится во всем человеке и в каждой из его частей. Так, думали они, в душе мира заключены все души то в телах, то вне тел, ибо она распространена в целой вселенной, говорили они, но она не раздроблена на многочисленные части, ибо проста и нераздельна, целиком находится в земле и то связывает всю землю в камень, то образует так, что части камня держатся вместе, целиком находится в воде, целиком в деревьях и т. п., ибо сама душа мира служит первым круговым проявлением развития (дух божий является как бы центральной точкой, развертывающейся круг души мира) и естественным зачатием всякого временного порядка вещей. Вот почему, в силу своей произвольности и своего закона, душа мира есть число, которое находится в движении и составляется из одного и того же и из разного, так утверждали мудрецы, и через одно лишь число отличается она от человеческой души, думали они, и, как душа человека поступает относительно человека, так поступает она относительно вселенной. Все души, полагали философы, исходят из нее и в конечном итоге разрешаются в ней, если не лишались благодати.

Многие христианские мыслители остановились на этом пути изложников и в особенности на том, что основа камня иная, чем основа человека и что в божестве нет ни раздельности, ни инакости. Они считали за необходимое, чтобы эти раздельные основы, согласно которым вещи раздельны, образовались после бога и до вещей, ибо основа предшествует вещам. Так обстоит дело и в разумом, поведевшим мирами. Из таких раздельных оснований образуются перевранные понятия вещей в самой душе мира. Что говорю я? — сама душа составлена из всех понятий обо всем; все понятия являются в ней ее субстанцией, но это трудно изложить, утверждали учёные, и преподать.

Наконец, мыслители подкрепляли свои высказывания авторитетом священного писания. Бог сказал: «Да будет свет!». И стал свет. Если истина света естественно не предшествовала бы, как бы бог сказал: «Да будет свет!»? И раз свет этот появился во времени, почему бы эта истина света называлась тогда светом больше, чем другой вещью, если истина света не предшествовала бы? Философы, о которых мы говорим, приводят кучу подобных доказательств в подкрепление своего положения.

Перипатетики, всецело соглашаясь, что творение природы есть творение разума, не признают, однако, указанных нами образцов. Если под «разумом» они не представляют бога, то я считаю, что они ошибаются. Если в этом разуме не имеется знания вещи, каким образом повинуется он предопределенному намерению? Если же, напротив, имеется знание вещи, которая должна будет появиться во времени и является основанием движения, то такое знание не могло быть почерпнуто из вещи, так как последняя еще не существует во времени. Если же имеется познание без абстракции, то оно тогда, наверное, то, о котором говорят платоники, т. е. что оно не существует через вещь, ибо вещи существуют согласно ей. Платоники также считали, что эти основы вещей не представляют ничего разного и отличного от самого разума, по что, скорее, из различных между собой основ образуется единственный простой разум, заключающий в себе все основы. Так, хотя основа человека не есть основа камня и обе они — разные основы, однако само человечество, от которого происходит человек, как от белизны происходит белый предмет, имеет, с одной стороны, в самом разуме умопостигаемое бытие, соответствующее природе разума, а в самой вещи, с другой стороны, реальное бытие. Нет одного человечества Платона и некоего другого человечества, разделенных друг от друга, но одно и то же человечество, повинующееся различным модусам бытия, естественно существовавшее в разуме раньше, чем существовало в материи: это первенство не временное, а естественное, подобно тому как основание предшествует вещи.

Платоники говорили с большой проницательностью

и уверенностью, и упреки, которые делал им Аристотель, лишены всякого основания: он старался опровергнуть их, скорее придираясь к их словам, чем проникая в ядро их учения.

Мы сейчас рассмотрим при помощи ученого незнания, какое из двух положений наиболее истинно. Было показано, что притти к простому максимуму нельзя и, таким образом, не может быть абсолютной возможности или абсолютной формы, или абсолютного действия, которое не было бы богом, что, исключая бога, всякое бытие ограничено, что имеется лишь одна форма форм, единственная истина из истин и что максимальная истина круга не что иное, как максимальная истина четырехугольника. Формы вещей не раздельны, если не в ограничении. В их абсолютном состоянии они являются одной единственной формой, не имеющей в себе никакого разделения и являющейся в теологии Словом.

Душа мира имеет бытие лишь с возможностью, через которую она ограничена, и дух не отделен, не отделям от вещей.

Рассмотрим дух. В той мере, в какой он отделен от возможности, он сам является божественным духом, который единственный и глубоко заложен в действии. Невозможно, чтобы было несколько различных образцов: каждый из них, будучи соизвестлен с предметом, образцом которого он является бы, был бы максимумом и истинным в максимуме; но невозможно, чтобы было больше одного максимума, истинного в максимуме. Достаточен и необходим только один бесконечный пример, в котором все вещи расположены в порядке и который заключает в себе наиболее адекватным образом любые различные основы.

Бесконечная основа сама является наиболее истинной основой круга; она не очень велика, не очень мала, не различна, не иная. Сама она служит основой четырехугольника, ни очень большой, ни очень малой, ни различной и т. д., как об этом дает понятие пример бесконечной линии. Нас, замечающих разнообразие вещей, удивляет, каким образом имеется только одно единственное основание, бесконечно простое из всех отдельных вещей, но что ученое незнание учит нас считать как

необходимое, открывая, что в боже многообразие есть тожество. В том, что мы видим, что разнообразие — основа всех вещей, существует истинное совершенство, и потому именно, что это совершенство истинно, мы постигаем одну единственную основу, самую истинную из всех, являющуюся самой максимальной истиной. Когда говорят, что бог создал человека по некой основе, а камень — по другой основе, тогда это верно относительно вещей, но не творца, как мы это видим в числах; тройственное есть совершенно простая основа, неспособная к поглощению большего или меньшего и являющаяся в себе единой, но раз это касается различных вещей, то по этой причине основа различна. В действительности, иная основа тройственности углов в треугольнике, иная — материи, формы или строения в субстанции, иная основа отца, матери, основа трех людей и трех душ. Необходимость полноты не является, как думали платоники, меньшим духом, чем творец, но она есть Слово и Сын, равный Отцу в божественных вещах, и называется — *Логос*, или разум, ибо она есть основа всего. Ничего нет истинного в том, что говорили платоники о воображении форм, потому что имеется лишь одна бесконечная форма форм, все формы которой являются изображениями, как мы указывали выше в другом месте.

Все это надо понять с проникновением: душа мира должна рассматриваться как универсальная форма, заключающая в себе все формы, существующая в действительности в вещах лишь ограниченно и являющаяся в любой вещи ограниченной формой вещи, как было сказано выше о вселенной. Бог есть действенная, конечная и формальная причина всего, осуществляющий в Слове едином наивозможно разнообразные между собой вещи. Не может быть никакого творения, которое не было бы уменьшено, сжато через ограничение, свергаясь в бесконечном падении из творчества бога; один бог абсолютен, все остальные существа ограничены. Нет середины между абсолютным и ограниченным, как это воображают те, кто думает, что имелась еще некая душа мира после бога и до ограничения мира. Одни только бог есть душа и разум мира в той мере, в какой душа представляется как нечто абсолютное,

в чем действительно находятся все формы вещей. Но философы не были достаточно осведомлены относительно божественного Слова и абсолютного максимума и вот почему рассматривали разум, душу и необходимость находящимися или в проявлении абсолютной необходимости или в ограничении. В действительности нет форм, если это не Слово, само Слово по себе, и в вещах — форм ограниченного характера.

Формы, созданные в области интеллектуальной природы, хотя и более абсолютны соответственно интеллектуальной природе, существуют лишь с некоторым ограничением, как разум. Деятельностью последнего является мышление, разумение при помощи абстрагирующего подобия, как говорит Аристотель. Об этом мы будем говорить в отделе «О предположениях». Здесь же нами достаточно сказано о душе мира.

ГЛАВА X

Дух вселенной

Некоторые мыслители считали, что движение, посредством которого совершается связь между формой и материей, является как бы посредствующим духом между формой и материей. Они думали, что оно распространено в небесном своде, плашах и земных вещах. Сначала они называли это движение *атропос*, «то, что не вертится», потому что считали небесный свод просто движущимся с востока на запад. Затем они называли его *клобо*, что значит вращение, потому что планеты переходят с запада на восток посредством вращательного движения против небесного свода. Наконец, в-третьих, его называли *лахезисом*, что значит — случай, потому что случай управляет земными вещами. Движение планет является как бы эволюцией первоначального движения, а движение временных и земных вещей — эволюцией движения планет.

В земных вещах скрыты причины событий, как жатва в посеве. Вот почему философы говорили, что то, что скрыто в душе мира, как в клубке, развертывается и принимает свои размеры благодаря такому движению:

Философы думали, что, подобно тому как скульптор, желающий высечь статую из камня и имеющий в себе в состоянии идеи форму своей статуи, воплощает посредством инструментов, приведенных им в действие, самую форму статуи по представлению и образу своей идеи; так, подобным же образом дух или душа мира носила в себе образцы вещей и выявляла благодаря движению эти образцы в материи. Это движение, говорили философы, распространено во всех вещах, как душа мира. Движение это в небесном своде, в планетах и земных вещах является, как судьба, исходящая в действительности со своего места назначения в субстанции, как проявление судьбы в субстанции, потому что она определена быть тем или этим через само движение или дух. Этот дух связи проистекает зараз и от возможности и от души мира, на деле — от материи, потому что от своей способности воспринимать форму материя эта заряжена желанием, подобно тому как плохое ищет хорошего, лишение стремится к обладанию, и потому, что форма желает стать в действительности и не может существовать абсолютным образом. Так как бытие формы не существует и не является богом, материя, говорю я, исходит, чтобы стать некоторым ограниченным образом в возможности. Иными словами, в то время как возможность поднимается, чтобы стать в действительности, форма исходит, чтобы закончить, завершить и положить конец возможности. И так-то, из подъема и падения рождается движение, которое связывает их. Движение есть средство связи возможности и действия, потому что факт движения возникает из подвижной возможности и определенного формующего двигателя.

Дух, о котором мы говорим, распространен в ограниченном состоянии по всей вселенной и в каждой ее части. Его-то и называют природой. Природа есть, так сказать, то, что содержит все вещи, кои себя производят благодаря движению. Каким же образом движение это ограничивает себя от универсального до частного, сохраняя свой порядок следования через все ступени? Поясним это примером: когда я говорю «бог есть», тогда это молитвенное выражение движется известным образом, но в частном порядке: вначале

я произношу буквы, затем слоги, после этого — слова, иаконец, самую молитву, хотя ухо и не различает ступени этого порядка. Такое движение исходит по ступеням из вселенной к частному и здесь ограничивается при посредстве временного и естественного порядка.

Это движение, или дух, исходит от духа божия, который посредством самого движения все приводит в движение. Как в том, кто говорит, имеется дух, исходящий от того, кто говорит, и ограниченный в молитве, так происходит и в боже, который есть дух, от коего возникает всякое движение. Истина указывает нам: «Это говорите не вы, а дух вашего отца говорит в вас». Так равно происходит со всеми другими движениями и действиями. Этот созданный дух есть дух, без которого ничто не является единым или не может существовать, но весь этот мир целиком и все вещи, находящиеся в нем благодаря духу, наполняющему все, являются естественным и связным образом тем, что они суть, чтобы возможность стала действительностью своими средствами и действие в возможности своими. В этом движение любовной связи увлекает все вещи к единству, чтобы образовать из них всех одну единственную вселенную. В действительности, тогда как все вещи движутся особняком, индивидуально, чтобы стать тем, что они суть наилучшим образом, причем ни одна не продлевает точно того же, что другая,— каждая из них ограничивает по-своему движение чего-либо и принимает участие в нем, причастна ему непосредственно или непосредственно (подобно тому как стихии и то, что их составляет, причастны движению неба или, подобно всем членам тела, движению сердца), дабы вселенная была едина. Благодаря этому движению вещи являются в лучшем, насколько могут, виде и движутся, чтобы сохраняться в самих себе или в своем виде благодаря естественной связи ползов, ибо природа, заключающая в себе движение, соединяет их даже тогда, когда они находятся в ограниченном состоянии, в способном к разделению виде в особях, в индивидуумах. Простое максимальное движение не существует, ибо последнее совпадает с покоям. Потому и абсолютного движения

Нет, ибо оно является абсолютным покоем: оно бог,— а бог заключает в себе все движения. Как всякая возможность находится в абсолютной необходимости, которая является вечным богом, и как всякая форма, всякое движение находится в абсолютной форме, являющейся Словом Отца и Сына в божественных вещах, так всякое движение связи, всякое соотношение, всякая соединяющая гармония находятся в абсолютной связи божественного духа для того, чтобы единственной основой всех вещей был бог, в котором все есть и через которого все есть в единстве троичности. Последняя ограничивается, всецело сохраняя сходство, подчиняясь большему и меньшему между простыми максимумом и минимумом, и проходит через ступени — с одной стороны, ступени возможности, силы, действия и движения, единения в разумных существах, движение которых состоит в мышлении, с другой — через ступени материи, формы и связи в телесных вещах, движение которых состоит в том, чтобы быть. Об этом предмете мы будем говорить в другом месте, но для данного момента этих замечаний о троичности с нас довольно.

ГЛАВА XI

Королларий к движению

Может быть, те, кто прочтет эти совершенно новые рассуждения, удивятся тому, что ученое незнание показывает их истинность. Они научили нас уже тому, что вселенная троична, что нет ни единого предмета во вселенной, единство которого не было бы составлено из возможности действия и движения связи, — ни один из этих трех элементов не может существовать абсолютным образом без другого; они по необходимости находятся во всех вещах согласно весьма разным степеням и столь различным, что не может при этом быть во вселенной двух просто равных во всем предметов. Потому-то и невозможно, принимая в соображение различные движения звезд, чтобы двигатель мира имел нечто, например, ощущимую землю или воздух, или огонь, или что-либо другое, как неподвижный и недвижимый центр.

В движении нельзя дойти до простого максимума как неподвижного центра, ибо необходимо, чтобы минимум совпадал с максимумом и центр мира совпадал с окружностью. Мир не имеет окружности, ибо если бы он имел центр и окружность, то имел бы, таким образом, в себе свое начало и конец, и сам был бы завершен в отношении чего-то другого. Тогда вне мира было бы нечто другое и еще некая связь, но все это не представляет ничего истинного. Раз невозможно, чтобы мир был заключен между материальным центром и окружностью, то мир непостижим, ибо центр его и его окружность суть бог, и так как наш мир не бесконечен, все же нельзя считать его конечным потому, что он не имеет границ, между которыми заключен. Так, земля, не могущая быть центром, не может быть абсолютно лишена движения, даже необходимо, чтобы она имела такое движение, чтобы могла иметь еще бесконечно менее сильное движение.

Как земля не есть центр мира, так и окружность его не является сферой неподвижных звезд, хотя, если сравнивать землю с небом, земля кажется ближе к центру и небо ближе к окружности. Земля в центре не является ни восьмой, ни какой-либо иной сферой, и видимость шести звезд над горизонтом не доказывает, что земля в центре была бы восьмой сферой. Если бы даже она была на некотором расстоянии от центра и в окрестностях оси полюсов таким образом, что с одной стороны она поднималась бы к одному полюсу, а с другой — склонялась бы к другому, тогда людям, находящимся от полюсов на некотором расстоянии, настолько великим, насколько простирается горизонт, представлялась бы только половина сферы, что совершенно ясно. Даже центр мира находится скорее не внутри, а вне земли, и земля не имеет больше центра, чем любая сфера. В действительности, центр есть точка, равноотстоящая от окружности, и невозможно, чтобы существовали сфера или круг настолько правильные, чтобы нельзя было получить еще более правильных; также ясно, что нельзя обрести еще такого центра, чтобы не найти еще более точного и более правильного, так как вне бога нельзя отыскать точной, равноотстоящей от различных точек окружности, потому что он один — бесконечное равенство.

Тот, кто является центром мира, иными словами, бог, да святится имя его, является и центром земли и всех сфер, и всего того, что есть в мире, и он же вместе с тем есть бесконечная окружность всяких вещей.

В небе нет неподвижных и определенных полюсов, хотя небо неподвижных звезд кажется описывающим своим движением круги возрастающей величины и круги более малые, чем колурии⁶³ или чем экваториальные круги равноденствия, и тому подобное для всех посредствующих моментов. Но по необходимости любая часть неба находится в движении хотя и неравномерно, принимая во внимание круги, описываемые движением звезд. Вот почему кажется, что одни звезды описывают максимальный круг, другие минимальный, но не встречается ни одной звезды, которая не описывала бы никакого круга. И так как неподвижного полюса на сфере нет, то ясно, что нельзя найти для звезд середины, равноотстоящей от полюсов. Нет на восьмой сфере звезды, которая описывала бы в своем обороте максимальный круг, ибо тогда по необходимости она была бы на равном расстоянии от полюсов, а этих полюсов не существует; таким образом нет и такой звезды, которая описывала бы минимальный круг.

Полюсы сфер совпадают с центром, чтобы центр не был ничем иным, как полюсом, т. е. богом, коего мы благословляем. А так как мы не можем уловить движения иначе, как лишь относительно чего-либо неподвижного, полюсов или центров, и так как мы заранее предполагаем их в размерах движения, то отсюда следует, что, теряясь среди догадок, мы видим, как заблуждаемся во всем, и удивляемся, когда, согласно правилам древних, не находим звезд на их месте, хотя считали точными их представления о центрах, полюсах и размерах.

Отсюда выводят с очевидностью, что земля находится в движении. И так как мы узнали, что элементы движутся благодаря движению кометы, воздуха и огня и что луна движется менее с востока на запад, чем Меркурий, Венера и Солнце и т. д., то отсюда следует, что земля еще менее находится в движении, чем все звезды, и, однако, не является подобной звезде, описывающей вокруг центра или полюса минимальный круг, и восьмая

сфера или всякая иная не описывает максимального круга, как только что доказано.

Рассмотрим же, пропиная все дальше, что, подобно звездам, движущимся вокруг предполагаемых полюсов, на восьмой сфере, земля, луна и планеты являются, как звезды, движущиеся на некотором расстоянии и по-разному вокруг одного полюса, который, по предположению, находится на месте, где, как полагают, расположены центр. И хотя земля подобна более близкой к центральному полюсу планете, она все же движется и в своем пробеге не описывает минимального круга, что было уже показано. Да что говорить: ни солнце, ни луна, ни земля, никакая сфера, хотя бы противоположное и называлось им антиподами, не могут описывать в своем пробеге правильного круга, так как не движутся над какой-нибудь неводвижной точкой. Невозможно дать такого правильного круга, чтобы нельзя было дать еще более правильного, и никогда никакая звезда не движется в данный момент точно так, как в другой момент, или описывает круг, равный по всем видимым данным.

Если желательно понимать относительно движений вселенной нечто другое, чем то, что уже сказано, то надо смешать центр с полюсами, прибегая, насколько возможно, к помощи воображения. Предположим, что кто-нибудь находится на земле и под арктическим полюсом, а кто-либо другой — на арктическом полюсе таким образом, что тому, кто находится на земле, полюс покажется помещенным в зените, а другому, находящемуся на полюсе, центр представится находящимся в зените. Подобно тому как антиподы имеют, как мы, небо над собой, так и для людей, находящихся на любом из полюсов, земля покажется замкнутой в зените. И всюду каждому, где бы он ни был, кажется, что он — в центре. Смешаем же эти разноречивые представления таким образом, чтобы центр оказался в зените и наоборот. Тогда при помощи разума, коему ученое незнание приносит большую пользу, станет ясно, что невозможно достигнуть мира, его движения, его фигуры потому, что он представится подобно колесу в колесе, сфере в сфере, не имея нигде центра или окружности, о чем уже было сказано выше.

Земные условия

Того, о чём мы только что говорили, древние не касались, ибо относительно учёного незнания они находились в заблуждении. Нам уже ясно, что земля на самом деле движется, хотя это нам не кажется, ибо мы ощущаем движения лишь при сравнении с неподвижной точкой. Если бы кто-либо не знал, что вода течёт, не видел бы берегов и был бы на корабле посреди вод, как мог бы он попытать, что корабль движется? На этом же основании, если кто-либо находится на земле, на солнце или на какой-нибудь другой планете, ему всегда будет казаться, что он — на неподвижном центре и что все остальные вещи движутся. Всегда, паверняка, такой человек представит себе другие полюсы; если бы он оказался на солнце, то еще новые; если бы оказался на земле — иные; иные — на луне, на Марсе и т. д. Машина мира имеет, так сказать, свой центр повсюду, а свою окружность нигде, потому что бог есть окружность и центр, так как он везде и нигде.

Даже земля не сферична, как это говорили, хотя стремится к сферичности, ибо фигура мира ограничена в своих частях, как и движение. Бесконечная линия рассматривается как ограниченная таким образом, что не может иметь более совершенной ограниченной фигуры, охватывающей большее число свойств. Она кругообразна, так как в такой фигуре начало совпадает с концом. Более совершенное, чем другие фигуры, движение кругообразное, и наиболее совершенная фигура — сферичная. Всякое движение части направляется к целому, как совершенству, так, тяжелые вещи стремятся к земле, легкие поднимаются, земля направляется к земле, вода — к воде, воздух — к воздуху, огонь — к огню. Вот почему движение всего старается, насколько может, быть кругообразным, и всякая фигура быть сферичной. То же мы наблюдаем в членах животных, в деревьях, в небе. Отсюда проистекает то, что одно движение более кругообразно и более совершенно, чем другое, а равно различствуют и фигуры.

Фигура земли подвижна и сферична, ее движение кругообразно, не будучи всецело совершенным. И потому, что максимум в мире не существует в совершенствах движения и фигуры, как это понимается согласно предшествующему, то неверно, будто земля — самая презренная, низменная из планет; без сомнения, она кажется более центральной, чем остальное в мире. На том же основании она ближе к полюсу, как об этом было говорено.

Сама земля не имеет пропорциональной связи с миром, не является его аликвотной⁶⁴ частью. И потому что мир не имеет ни максимума, ни минимума, он не имеет также и середины, ни аликвотных частей. У него нет больше, чем одного человека или одного животного. Рука не является аликвотной частью человека, хотя это не кажется имеющим пропорциональное отношение к телу, равно как его величина и его фигура. Кроме того, черный цвет земли не доказывает того, чтобы она была презренной. Если бы кто-нибудь находился на солнце, он не видел бы той яркости, которую видим мы. Если рассматривать тело солнца, то можно увидеть в центре род земли, на окружности — свет, подобный свету огня, а между ними двумя водянистое облако, так сказать, и более яспый воздух: земля обладает теми же элементами. Вот почему, если бы кто-нибудь находился вне области огня, наша земля казалась бы на окружности своей области по причине отия светящейся звездой, — так и солнце кажется нам чрезвычайно светлым, находящимся вне окружности солнечной области. Луна не представляется нам достаточно светлой, вероятно, потому, что мы находимся недалеко от ее окружности, ближе к ее более центральным частям, как бы в ее, так сказать, водянистой области, и, следовательно, мы не замечаем ее света, хотя она имеет собственный свет, видимый для существ, расположенных на крайних пределах ее окружности, нам же видим только ее отраженный от солнца свет. Даже по этой причине теплота луны, которая, без всякого сомнения, вырабатывается в большем количестве вследствие движения на окружности, где движение больше, не передается нам, как в солнце. Земля кажется расположенной между обла-

стями солнца и луны и через них испытывает влияние других звезд, которых мы не видим, потому что находимся вне их пределов. В действительности мы видим лишь области тех звезд, которые сверкают.

Земля — звезда благородная, имеющая свет, теплоту и влияние иное, чем влияние всех других звезд. Как каждая звезда отличается от любой другой своим светом, своей природой и влиянием, так она передает другой свет и влияние, но ненамеренно, ибо все звезды находятся только в движении и сверкают, чтобы стать лучше. Тогда и возникает, как следствие, взаимное участие: свет изливается по своей собственной природе, но не для того, чтобы я видел; соучастие же происходит тогда, когда я пользуюсь светом, чтобы видеть.

Так, бог — да благословлено имя его — сотворил все вещи: когда каждая вещь старается сохранить свое существование как божий дар, она совершает это сопричастно с другими предметами; например, пога не только полезна самой себе, но и для глаза, для рук, тела, для всего человека, потому что служит для передвижения. Так же обстоит дело с глазом и другими членами тела и частями мира. Платон говорил, что мир — животное. Если понимать бога, как душу этого мира, без всякого поглощения ее им, то многое из того, что мы сказали, станет ясно.

Нельзя говорить, раз земля меньше солнца и находится под его влиянием, что она презренней его на этом основании; в действительности, вся область земли целиком, простирающаяся до круга огня, велика. И хотя земля меньше солнца, как это очевидно по ее тени и затмениям, однако неизвестно, насколько область солнца больше или меньше области земли. Она не может быть ей строго равной, ибо ни одна звезда не может быть равной другой. Земля не является самой малой звездой, ибо она, как показывают затмения, больше луны и даже Меркурия, а, может быть, и еще других звезд. По соображениям о размере земли нельзя заключать, чтобы она была презренной звездой.

Даже то, что земля испытывает влияние, не является доказательством ее несовершенства. Так как она — звезда, то равно влияет, без сомнения, на солнце и на его

область, о чём сказано выше, а так как подтверждает опыт, что мы находимся в центре слияния влияний, то и не можем судить об этих влияниях.

Земля есть как бы возможность, солнце как бы душа, или формальная разумность относительно нее, а луна — связь между ними таким образом, что звезды эти, находящиеся внутри одной области, взаимно связываются своими влияниями, а также связывают их с другими звездами: Меркурием, Венерой и всеми звездами, существующими за пределами, как говорили древние и даже некоторые из современных мыслителей. Таким образом, ясно, что имеется соотношение влияний, при котором одно не может существовать без другого. Это влияние будет единым и троичным, в чем бы оно ни проявлялось одинаковым образом, но в различных степенях. Поэтому ясно, что человек не может знать, какая область земли более совершенна или менее благородна в сравнении с областями других звезд: солнца и луны.

С точки зрения места также не более того. Бессспорно, наше размещение в мире есть обиталище людей, животных и растений и по степени благородства менее благородных, чем жители солнечной области и других звезд.

Хотя бы бог и был центром и окружностью всех областей звезд и от него проискали бы различные благородные породы, обитающие в каждой области, чтобы не дать пустовать стольким небесным и звездным пространствам, а не только земле, населенной, быть может, менее благородными существами, однако не представляется возможным найти более благородную и более совершенную породу, чем разумная порода, населяющая землю как собственную область. И это даже в том случае, если на других звездах имеются жители иного рода. Человек не желает, в действительности, другой природы, другой натуры, но старается быть совершенным в своей, ему присущей.

Жители других звезд находятся вне всяких соотношений, какова бы ни была их природа, с жителями этого мира, даже если совокупность их области вместе с совокупностью нашей области состоит в незримой для нас связи относительно конца вселенной так, что жители нашей земли или области имеют с другими

жителями при посредстве вселенской области взаимные отношения, подобно тому как отдельные движения пальцев руки имеют при посредстве руки пропорциональную связь с ногой, а отдельные движения ноги при ее посредстве — пропорциональную связь с рукой так, что все пропорционально распределено относительно всего тела. вся вселенская область нам неизвестна, и жители ее совершенно для нас неведомы. Равным образом, случается на земле, что животные одного единственного вида, составляя как бы особую область, соединяются между собой и разделяют в силу своей областной общности то, что принадлежит их области, не смешиваясь ни в каком случае с другими и ничего по-настоящему не осваивая.

Так, животное одного вида не может усвоить понятий животного другого вида, ибо оно выражает их посредством голосовых звуков, да и то лишь очень малого числа их, да и то поверхностно и посредством длительной привычки, и все-таки всегда без уверенности. Мы еще менее сможем узнать жителей другой области, предполагая их в области солнца более солнечными, яркими, озаренными, разумными, более одухотворенными, чем на луне, обитатели которой более сдержаны, и на земле, обитатели которой более материальны и грубы, таким образом, что эти разумные натуры солнца менее в действии и более в возможности, тогда как земные жители сущи менее в возможности и более в действии и что обитали луны являются посредствующими.

Об этом мы догадываемся по огненному влиянию солнца одновременно с водяным и воздушным влиянием луны и материальной тяжестью земли. Таким же образом мы рассуждаем относительно других звездных областей, предполагая, что ни одна из них не лишена жителей, подобно тому как если бы существовало столько отдельных частей единой вселенной, сколько имеется звезд (а они бесчисленны), таким образом, что единый универсальный мир ограничен тройственно посредством своей четвертой прогрессии, могущей перейти в столь многочисленные частности, что им не будет числа, если только не к тому, кто сотворил все в числе.

Даже тленность вещей на земле, с которыми мы

имеем дело на опыте, не есть действительное доказательство недостатка благородства. Так как мир универсален и все отдельные звезды оказывают одни на другие взаимные влияния, нельзя установить с уверенностью, что нечто является целиком тленным. Когда ограниченные влияния в индивиде, так сказать, растворяются, он может существовать в другом модусе бытия таким образом, что тот или другой модус отдельного бытия исчезает, но смерти нет, как говорит Виргилий. Смерть оказывается не чем иным, как распадом состава на отдельные части, а, кто знает, не происходит ли такого распада лишь у жителей земли?

Некоторые говорили, что имеется столько видов концепт на земле, сколько звезд. Если земля, таким образом, principio всех звезд сводит к отдельным видам, то почему не может происходить подобным же образом в областях других звезд влияний еще других областей? И кто может знать, что все влияния, сначала сведенные в некий состав, не восстанавливаются при распаде,—так животное, являющееся пыне ограниченным индивидуумом некоторого вида в области земли, не освобождается при распаде от всякого влияния звезд, чтобы возвратиться к первоначальному состоянию, при этом только форма возвращается к своей собственной звезде, от которой вид получил действенное бытие на земле, являющейся его матерью? Если форма возвращается только к образцу или душе мира, как говорят платоники, а материя — к возможности, тогда как дух связи остается в движении звезд и освобождается, лишь только прекращает соединение, потому что органы больше для него не приспособлены или по другим основаниям, и, так, вследствие разнообразия движения, он создает разделение: он возвращается, так сказать, к звездам, форма воспаряет над влиянием звезд, и материя пизвергается вниз. Или же, если формы той или иной области покоятся в более высокой форме, например, разумной интеллектуальной, и через нее достигают цели, являющейся целью мира, каким образом через высокую форму низшие формы достигают этой цели в боже? Каким образом она поднимается до окружности, являющейся богом, тогда как тело ищет к центру, где тоже —

бог, таким же образом и движение всех вещей направляется к богу, в котором центр и окружность составляют единое, тело и душу. Несмотря на то, что тело кажется исходящим к центру, а душа восходящей к окружности, они вновь соединяются в боге, причем движение не прекращается, кроме лишь того, что будет служить продолжением рода, поколение исчезнет, ибо части, составляющие, главным образом, по существу мир, без которых он не может существовать по необходимости, возвратятся снова, когда возвратится дух единения, связывающий возможности со своей формой.

Все это человек не сможет узять, если не будет особого соизволения бога. Однако никто не сомневается, что бог, по великой благости своей, сотворил все для себя и не хочет, чтобы что-либо погибло из того, что он создал. Известно, что он наделяет дарами всех тех, кто служит ему. Один бог все знает, ибо в этом — его собственное творчество, модус этого его божественного творения, его настоящее и будущее воздаяние. Ниже я скажу, поскольку бог осенит меня, несколько слов об этом, но для данного момента то, что мы увидели в нашем незнании, для нас достаточно.

ГЛАВА XIII

Изумительное искусство бога в творении мира и его элементов⁶⁵

Мудрость древних единодушно провозглашала, что по величию, красоте и стройности вещей, которые мы лицезреем, искусство и превосходство бога поражают нас. Мы уже знаем о некоторых явлениях величественного творчества, изумительной науки бога. Прибавим же вкратце несколько соображений, способных вызвать удивление о сотворении вселенной, о месте и порядке расположения ее элементов.

Бог пользовался при сотворении мира арифметикой, геометрией, музыкой и астрономией, всеми искусствами, которые мы также применяем, когда исследуем соотношение вещей, элементов и движений. При помощи арифметики бог сделал из мира одно целое. При помощи

геометрии он образовал вещи так, что они стали иметь форму, устойчивость и подвижность в зависимости от своих условий. При помощи музыки он придал вещам такие пропорции, чтобы в земле было столько земли, сколько воды в воде, сколько воздуха в воздухе и огня в огне. Он сделал так, чтобы ни один элемент не мог раствориться полностью в другом, откуда вытекает, что машина мира не может износиться и погибнуть, и если бы даже какая-нибудь часть ее внедрилась в другую, все же никогда весь воздух целиком, как бы он ни был смешан с водой, не сможет превратиться в воздух, потому что этому препятствует окружающий воздух так, что всегда получается смешение элементов. Вот почему бог заставил взаимно растворяться некоторые элементы, и, когда это происходит с запозданием, нечто возникает из соединения элементов ввиду того, что может возникнуть, и это продолжается столько, сколько длится соединение элементов, а как только оно прерывается, то тó, что произошло, прекращается, распадается, растворяется.

Потому-то и можно говорить, что элементы созданы богом в изумительном порядке, ибо бог все сотворил в числе, весе и мере; число принадлежит арифметике, вес — музыке, мера — геометрии. Тяжесть удерживается легкостью, которая на нее давит; земля, являющаяся тяжелой, как бы находится в подвешенном виде в своей среде благодаря огню. Легкость напирает всеми силами против тяжести, как огонь против земли. Вечная мудрость, приводя все это в порядок, применяла невыразимые словами соотношения, пропорции с таким расчетом, чтобы предвидеть, насколько какой-то элемент должен был бы опережать другой, уравновешивать элементы так, чтобы вода во столько раз была легче земли, во сколько воздух легче воды и огонь легче воздуха. Вечная мудрость заставила соперничать вес с величиной и содержащее занимать большее пространство, чем содержимое. Она упорядочила их взаимоотношения таким образом, чтобы однo необходимо оказывалось в другом.

Земля, говорит Платон, подобна животному: у нее кости являются костями, реки — венами, деревья — шерстью, а живые организмы, питающиеся в последней,

подобны насекомым, находящимся в шерсти животных. Земля относительно огня есть то же, что мир относительно бога. И действительно, огонь по отношению к земле представляет много сходства с богом: сила, возможность его не имеют конца, так как он действует, проникает, озаряет, различает и образует все вещи на земле при помощи воздуха и воды, и все, чем обладают все предметы, рождающиеся из земли, является работой огня в ином направлении так, что формы вещей исходят из многообразия блеска огня. Однако огонь погружен в сами вещи; без них — нет его.

Бог существует только как абсолют и, так сказать, является абсолютным всепожирающим огнем и абсолютным светом: бог, называвшийся древними «светом» и «тем, в ком мрак не существует», из пламени и света которого все существующие вещи стремятся, насколько могут, как мы видим, распределиться, стать причастными всем звездам, где имеется таковой ограниченный материально свет, и свет этот скрыто и проинновенно, как бы имматериально ограниченный, пребывает в умственной жизни живущих.

Кто же не изумится этому рабочему, применившему в создании сфер, звезд и звездных областей такое искусство, благодаря которому лишенные всякой точности и всецело различающие одна от другой, они находятся в универсальной связи, заранее упорядочивая в едином мире величину звезд, их место и их движение, устанавливая расстояния звезд в таком порядке, что если бы каждая область не была тем, что она есть, то и не могла бы быть собою в месте, где она находится, и в том порядке, в каком пребывает, и сама вселенная не могла бы существовать. Бог дал всем звездам разнообразие яркости, влияния, фигуры, цвета и тепла, сопутствующего свету не без влияния на него. Он построил пропорционально взаимное соотношение частей таким образом, чтобы в любой из них движение частей направлялось к целому вниз и в середину в тяжелых предметах и вверх от середины в легких вещах и вокруг середины, как мы воспринимаем кругообразное движение звезд.

В этих столь изумительных, столь разнообразных и различных вещах мы восходим дальше благодаря

ученому незнанию в соответствии с нашими предпосылками, ибо мы не можем знать ни одной основы, ни одного из творений бога, но можем удивляться, в простоте нашей, величию господа, не имеющего конца.

Бог, эта абсолютная максимальность, есть одновременно творец всех своих созданий, единственный, знающий их и ту их цель, чтобы все было в нем и ничего не было бы вне его; он, являющийся началом, средством и концом всего, центром и окружностью вселенной таким образом, что он есть предмет всех исследований, ибо без него все вещи — небытие.

Если им одним обладать значит обладать всем, ибо он — все; тогда познаешь все, ибо он — истина всего. Бог хочет также, чтобы столь удивительная машина мира наполнила нас изумлением и, однако, тем более скрывает он ее от нас, чтобы мы тем сильнее изумлялись, ибо он — тот, кто хочет быть искомым всем сердцем и всей любовью. А потому, что он обитает в недостижимом свете, которого ищет все живущее, он единственный может дать тем, кто стучит, и тем, кто просит.

Ничто творение не имеет возможности открыться самому себе, когда оно стучится, и выказать себя тем, что оно есть, ибо оно — ничто без бога, находящегося всюду. Но, поистине, оно ответит тем, кто в ученом незнании спросит его, что оно есть, как оно есть и почему: «О себе не смогу тебе ответить ничего другого, как ничего, ибо не имею знаний о себе самом, но тот, единственный, по мысли которого я есть то, чего он хочет во мне, повелевает и знает. Все мы созданы и все мы немы. Это он говорит в нас, он сделал нас и один он знает, что мы, как и почему».

«Если ты хочешь узнать о нас что-либо, спроси его о смысле и основе нашего существования, но не ищи этого в нас. Там же, в нем, напротив, ты обретешь все, ища только одного. Ты не сможешь обрести себя, если только не в нем одном».

«Стайся же, — говорит наше познание, — найти себя в нем, и так как все — в нем, то ты и обретешь все».

«Нам не дано достигнуть недостижимого, но дано это тому, кто дал нам облик, обращенный к нему, с величайшим желанием искать его. И когда мы делаем это,

он, по бесконечной доброте своей, не оставит нас, не покинет нас, но сам явит себя нам, и когда слава его предстанет перед нами, он обретет нас навеки, да святится имя его вовеки веков. Аминь!».

КНИГА ТРЕТЬЯ

После того как мы высказали некоторые размышления о вселенной, показав, каким образом она существует в ограничении, имея в виду ее конечность, здесь мы постараемся наилучшим образом кратко изложить то, что знаем об Иисусе Христе, чтобы предпринять исследования о максимуме одновременно и абсолютно и ограниченном — Иисусе Христе, вовеки благословленном, в некотором ученике в познании виде, чтобы упростить нашу веру и наше совершенство. Воззовем ко Христу, чтобы он стал путем к себе самому, к истине, благодаря которой мы живем в нем и через него, сущего вечной жизнью, ныне при посредстве веры, позднее — путем достижения его.

ГЛАВА I

Ограниченный тем или иным максимум, являющийся наибольшей возможностью, не может существовать без абсолюта

В первой книге показано, что абсолютный единый максимум, не передаваемый и не сводимый ни к тому, ни к другому, существует в себе постоянно и вечно одним и тем же, одинаково, в неподвижности. Во второй книге ограничение вселенной было ясно показано, потому что *то и это* существует только ограниченным образом. Вот почему единство максимума абсолютно в себе.

Единство вселенной ограничено во множественности.

Многое, в котором вселенная ограничена действительностью, абсолютно несовместимо с высшим равенством. В действительности тогда многое перестало бы существовать.

Необходимо, чтобы все вещи взаимно различались или в роде, виде, числе или в виде и числе или в роде и числе, чтобы каждая могла существовать в своем собственном числе, весе и мере. Вот почему предметы вселенной и различаются одни от других по степеням, чтобы ни один из них не совпадал с другим. Ни один ограниченный предмет не может точно быть причастным к той же степени ограничения, что и другой. По необходимости любой из них превосходит другой или превзойдет им. Все ограниченные предметы находятся между максимумом и минимумом. Пусть будет дан любой из них и можно будет ему придать большую или меньшую степень ограничения, без ущерба, что этот процесс развернется действителью в бесконечность, потому что бесконечность степеней невозможна: одно и то же, что сказать: степени в действительности бесконечны, или что: не существует ни одной степени. Мы это утверждали в первой книге, говоря о числах. В ограниченных предметах не может существовать восхождения до абсолютного максимума или нисхождения до абсолютного минимума. Отсюда вытекает, что божественная природа, являющаяся максимальной и абсолютной, не может терпеть уменьшения, дабы стать копечной и ограниченной природой. Ограниченная природа также не может созерцать уменьшения своего ограничения так, чтобы не стать целиком абсолютной.

Всякий ограниченный предмет, так как он может быть более или менее ограниченным, не достигает границы ни вселенной, ни рода, ни вида. В действительности, первое ограничение рода во вселенной происходит через множественность родов, которые должны по необходимости различаться по степеням, согласно некой градации.

Роды существуют лишь в ограниченном состоянии в видах, а виды, равным образом, в индивидуумах, особых, которые одни только существуют в действительности.

Равно как нельзя иметь индивидуума в силу природы ограниченных вещей, который не был бы ниже границы своего вида, так как никакой индивидуум не может достичь границы своего рода и вселенной.

Среди многих индивидуумов одного и того же рода невозможно, чтобы не было многообразия степеней совершенства. Вот почему ни один из них в соответствии с данным видом не будет столь совершенен, чтобы нельзя было пойти более совершенного, равно и нельзя дать столь несовершенного, чтобы нельзя было встретить еще более несовершенного. Ни один не достигает границы своего вида.

Имеется лишь одна граница видов как родов, как вселенной, и это — центр, окружность и связь всего; вселенная не исчерпывает абсолютным образом бесконечной и максимальной возможности бога, чтобы стать простым максимумом, ограничивающим возможность и силу бога. Вот почему вселенная не достигает абсолютной максимальности, ни роды — границы вселенной, ни виды — границы родов, ни индивидуумы — границы видов, чтобы все вещи были тем, чем они являются в лучшем виде между максимумом и минимумом. Бог есть начало, средство и цель вселенной и отдельных предметов, чтобы все вещи, поднимаясь, опускаясь, или стремясь к середине, достигали бога.

Связь со вселенной совершается им с тем, чтобы все вещи, несмотря на свои различия, были также связанными. Вот почему между родами, ограничивающими единую вселенную, имеется такая связь между низшим и высшим, что они совпадают в своей середине. Между различными видами существует такой порядок сочетаний, что самый высокий вид рода совпадает с самым низким родом, непосредственно зависящим от высшего, чтобы вселенная представляла из себя совершенное содержание.

Всякое соединение идет по степеням, по градации, и нельзя достигнуть максимального соединения, потому что оно — бог. Различные виды низшего и высшего рода не связываются в нечто нераздельное, которое не было бы способно воспринимать больше или меньше, но в третий вид, особи которого различаются постепенно таким образом, что никто из них не причастен одинаково к двум первым. Индивидуум состоит из видов, без сомнения, но ограничивает в своей степени одну только природу чистого вида. По сравнению с другими видами при-

рода этого вида кажется составленной из вида, находящегося под ней и над ней, но в них она не является одинаковой, ибо ни одно соединение не может быть образовано из двух точно одинаковых вещей, и, попадая в середину между самими видами, оно выделяет их, следя по необходимости то одному высшему, то низшему виду, как мы узнаем из примеров, собранных в трудах философов, относительно устриц, морских раковин и т. п.

Ни один вид не опускается до точки минимального бытия какого-нибудь рода, потому что до того, как достигнуть минимума, вид изменяется в другой вид до того, как стать минимальным⁶⁶.

В роде животных человеческий вид в своем стремлении достигнуть среди чувственных предметов высшей степени оказывается уже возвышенным по существу своей умственной природы. Однако низшая часть осиливает его, и потому-то человек называется животным.

О возможности существования других разумных созданий мы будем говорить в «О предположениях», и если считается, что они принадлежат к человеческому виду по причине своей чувственной природы, то их скорее можно было бы назвать духами, чем животными, хотя платоники и считают их разумными животными.

Вот почему делается вывод, что вид подобен числу, развивающемуся в порядке и являющемуся по необходимости конечным. Порядок, гармония и соотношение, пропорции связаны в многообразии, как мы показали в первой книге. Необходимо спуститься до самого низкого рода, не имеющего в действительности ничего более малого, чем вид, подняться и до наиболее высокого вида в наиболее высоком роде, который таким же образом не имеет в действительности ничего большего и ничего более высокого, чем вид. Необходимо достигнуть таких видов, коли можно придать сице больший или меньший вид, не прибегая к бесконечному процессу.

Таким образом, если мы будем считать сверху вниз, начиная с абсолютного единства, являющегося богом, виды будут подобны числам, которые, чтобы дойти до нас, берут начало от минимума, являющегося макси-

мумом, и от максимума, которому минимум не противоречит. Во вселенной нет ничего, что не радовалось бы особенностям, которых не было бы в другом предмете, и, таким образом, ни один предмет не превешивает во всем всех других или одинаково не дреобладает над многими, таким образом, что никогда не может оказаться предмета, равного в чем бы то ни было другому. Даже если однажды один предмет и был меньше или больше себя сравнительно с другим, он проделывает этот переход особенным образом, никогда не достигая точного равенства, как вписаный в круг четырехугольник достигает величины описанного четырехугольника, начиная с четырехугольника меньшего, чем круг, кончая четырехугольником большим, чем круг, но никогда не достигая четырехугольника равного себе, равно как и угол падения поднимается от низшей прямой к высшей прямой без посредства равенства. Об этом можно извлечь еще больше замечаний в дополнительной книге «О предположениях».

Начала обоснованно не могут встретиться ни в одном, ни в другом индивидууме в таком гармоническом соотношении, чтобы какой-либо предмет оказался единственным самим собой и наивозможно для себя совершенным. Без сомнения, в любом роде, например в человеческом, можно в какой-нибудь момент найти более совершенные и более возвышенные известным образом индивидуумы, чем другие; так, Соломон выделяется своей мудростью, Авессалом — красотою, Самсон — силою, и те, что жили больше других умственной жизнью, заслужили больше почета. Однако множество мнений, проистекающее от множества верований, сект и стран, разнообразит сравнительные суждения — здесь вы одобряете одно, там осуждаете подобное же.

Многие люди, рассеянные на земле, неизвестны нам. И мы не знаем, кто более превосходен, чем остальные люди, так как мы не можем в совершенстве узнать даже одного из всех людей.

Бог сотворил так, чтобы каждый был доволен собой самим, хотя бы и восхищался другими людьми и своей родиной, чтобы родная земля казалась ему более милой и обычаями своей страны, своим языком и т. п., чтобы

можно было видеть существующим единство и мир без вражды в наивозможной большей мере. Мир может существовать лишь для тех, кто господствует, и с тем, кто является нашим миром, царит над всем тем, что мы чувствуем.

ПЛАВА II

Ограниченный максимум также абсолютен, он — творец и творение

Уже достаточно показано было, что вселенная может быть только ограниченной при существовании в действительности многих вещей, потому что ни одна из них не касается простого максимума. Я прибавлю еще, что если бы можно было придать ограниченный максимум какому-нибудь виду, существующему в действительности, то он стал бы действительно, следя виду данного ограничения, всем тем, что могло бы находиться в возможности этого рода или этого вида.

Абсолютный максимум есть все возможное в действительности абсолютным образом, и в этом он — бесконечный, абсолютный максимум, ограниченный в роде и виде. Таким же родом он в действительности есть возможность совершенства, согласно данному ограничению.

Подобно тому как в ограничении нельзя дать ничего большего, бесконечность окружает все, что есть в природе данного ограничения. И подобно тому как максимум совпадает с абсолютным максимумом, так он же в ограниченном состоянии совпадает с ограниченным максимумом.

Для подтверждения этого вывода мы имеем весьма яркий пример в максимальной линии, не вызывающей никакого противоречия и являющейся всеми фигурами и подобиями мерой всех тех, с какими совпадает точка. Это мы показали в первой книге.

Вот почему, если бы можно было найти максимального индивидуума какого-либо вида, то было бы необходимо, чтобы он оказался полнотой этого рода и этого вида, в некотором роде — жизнью, формой, основой и истиной в полноте совершенства всего того,

что было бы возможно в самом виде. Такой ограниченный максимум, расположенный над природой всякого ограничения, стал бы кощечным пределом, заключая в себе совершенство, находился бы в совершенном равенстве с любым данным предметом, над всяkim соотношением, не был бы не больше и не меньше какого-либо другого предмета, ибо включал бы в своей полноте совершенства всех.

Очевидно, что сам ограниченный максимум не может существовать как чисто ограниченный, согласно тому, что мы показали на предшествующих страницах, потому что ничто ограниченное не может достигнуть полноты совершенства в роде ограниченного совершенства. Даже такое существо, как ограниченное, было бы равно богу, который абсолютно бесконечен, но было бы по необходимости ограниченным максимумом, т. е. богом и творением, абсолютным и ограниченным некоторым ограничением, которое не могло бы существовать в себе иначе, как пребывая в абсолютной максимальности.

В действительности имеется лишь одна максимальность, как мы показываем в первой книге, и через эту максимальность ограниченное может быть названо максимумом.

Если бы максимальная возможность соединяла в себе самоограниченное таким образом, что большего к нему не могло бы быть присоединено, оставляя природу их нетронутой, таким образом, что сам максимум был бы богом и всем, причем за ним сохранялась бы природа его ограничения, согласно которой он является полнотой ограниченного и сотворенного в ипостасном единении вида, то это изумительное единение превзошло бы все, что мы имеем от разума. Если бы это единение понималось как различные соединяющиеся вещи, то это было бы заблуждением. Абсолютная максимальность в действительности не есть никакое и различное, так как она — все.

Если бы имелось понятие о двух вещах вначале разделенных, а затем соединенных, то это было бы заблуждением. Божественность в действительности не поступает по-разному вначале и потом. Само ограничен-

ное до соединения не могло быть тем или этим, ни подобно индивидуальному лицу, существующему по себе, ни подобно частям, сочетающимся в одно целое, ибо бог не может быть частью.

Кто мог бы постигнуть столь изумительное соединение? Оно также не подобно соединению формы с содержанием, ибо бог, будучи абсолютным, не может смешиваться с материей и не является формой. Попытке, оно было бы тогда больше всех умопостигаемых соединений, ибо ограниченное, так как тогда оно было бы максимумом, существовало бы лишь в абсолютной максимальности, ничего к ней не прибавляя, раз она — абсолютная максимальность, и не проникая в ее природу, так как она ограничена.

Ограниченнное могло бы существовать в абсолютном в таком виде, что если бы мы его постигали как сущее самим богом, то мы ошибались бы, ибо ограниченное не изменяет природы. Если мы представили бы его сущим самой этой природой, то впали бы в заблуждение, ибо абсолютной максимальности, являющейся богом, нечего делать с природой.

Если бы мы думали о существе, составленном из двух начал, мы допустили бы ошибку, ибо нет возможного построения бога и творения, ограниченного и абсолютного максимума.

Мы должны создать в нашем представлении существо, как бы подобное богу таким образом, чтобы оно было также и творением, таким творением, чтобы было одновременно и творцом, творцом и творением без смешения одного с другим и без сочетания.

Кто может подняться настолько высоко, чтобы постигнуть многообразие в единстве и единство во многообразии? Это сочетание свыше всякого разумения.

ГЛАВА III

*Каким образом лишь в природе человечества возможен такой максимум?*⁶⁷

На основании того, что предшествует, можно легко исследовать, какой природы должен быть сам ограниченный максимум. Такой максимум по необходимости един, по-

добно тому как "абсолютная" максимальность есть абсолютное единство и, одновременно, ограниченное тем или этим.

Ясно, прежде всего, что порядок вещей требует по необходимости, чтобы некоторые вещи были низшей сравнительно с другими природы, как не имеющие ни жизни, ни разума, чтобы некоторые могущие понимать были высшей природы и чтобы некоторые из них были посредствующими.

Если абсолютная максимальность есть бытие в самом универсальном смысле всех вещей и одной из них не более, чем другой, то ясно, что то существо может лучше всего соединиться с максимумом, которое является более общим для всеобщности существ.

Действительно, если рассматривать природу низших вещей и если одно из существ этого рода восходит к максимальности, то оно будет богом и самим собой, как имеется тому пример в максимальной линии. И потому, что оно бесконечно по абсолютной бесконечности и максимально по максимальности, то существо, которым соединяется максимальная линия, будет по необходимости богом через максимальность и останется линией через ограничение и, таким образом, в действительности будет всем, что может притти от линии.

Линия не содержит ни жизни, ни разума. Как же может линия сама вступить в максимальную степень, если не достигает полноты живых существ? Максимум мог бы быть тогда большим, но не имел бы всех совершенств.

Надо рассуждать таким же образом о высочайшей природе, ибо она не охватывает низшей природы, если только не в том смысле, что имеется скорее соединение, чем разделение низшего от высшего.

В максимуме, с которым совпадает минимум, какаялибо вещь охватывается лишь при условии, что другая не отбрасывается, но все объемлется зараз. Вот почему посредствующая природа, являющаяся средством связи низшего с высшим, есть единственная, могущая быть поднятой до максимума, — единственного приличествующего благодаря силе бесконечного максимума богу. В действительности, так как эта посредствующая природа

заключает в себе все живые существа, подобно тому как природа высшего заключает в себе природу низшего, а мелкое, низшее — природу высшего, если сама она со всем тем, чем она является, никогда не поднимается до единения с максимальностью, — тогда ясно, что природа всех живых существ и вся вселенная достигнут в ней по всей возможной мере наивысшей степени.

Человеческая природа — такая природа, которая была помещена над всеми творениями бога и лишь немного ниже ангелов. Она заключает в себе умственную и чувственную природу и стягивает в себе всю вселенную: она есть микрокосм, малый мир, как называли ее с полным основанием древние. Она такова, что, будучи возведена в соединение с максимальностью, становится полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств таким образом, что человечество все возведено в высшую степень.

Человечество существует только ограниченно в том или в этом. Вот почему не было бы возможно, чтобы больше чем один действительный человек был в состоянии подняться до соединения с максимальностью, и тогда он, без сомнения, был бы человеком так же, как и богом, и богом так же, как человеком, озабоченным в первую очередь совершенством вселенной.

В богочеловеке минимальная, максимальная и посредствующая природа, соединенные в абсолютной максимальности, совпадали бы так, что он оказался бы совершенством всего, и все, будучи ограничено, поконилось бы в нем, как в своем совершенстве. Мера его была бы «мерою человеческого, какова и мера ангела», как говорит Иоанн в «Апокалипсисе»⁶⁸.

В действительности богочеловек стал бы всеобщим ограниченным бытием отдельных творений благодаря своему союзу с абсолютным бытием, являющимся абсолютным бытием всей вселенной, бытием, через которое все вещи приобрели бы начало и конец своему ограничению.

Через него, ограниченного максимума, зависящего от абсолютного максимума, все вошло бы в бытие ограничения и вернулось бы в абсолют при его же посредстве, поскольку он был бы началом эманации, божественным исхождением и концом ограничения.

Бог, так как он есть равенство всякого бытия, является творцом вселенной, так как последняя была создана им для себя.

Высшему и максимальному равенству присуще быть абсолютно всем, всеми вещами, с которыми соединяется сама природа человечества, ибо бог, вочеловечиваясь, становится, таким образом всем ограниченным в самом человечестве, равным образом являясь безусловно равным всякому существу.

Раз такой человек существовал бы благодаря своему союзу быть в равенстве максимуму, он был бы сыном бога, как Слово, в котором все сотворено, или равенство самого существа, называемого «сыном бога», как это было показано в предшествующих главах и, однако, не переставал бы быть сыном человека, равно как не перестал бы быть человеком, о чем будет сказано ниже.

И так как это не противоречит всеблагому и всесовершенному богу, потому что он может сделать это, не изменяясь, не будучи снижен и преумножен, но отвечает скорее его необъятной доброте, чтобы вселенная была создана им и для него в соответствующем порядке наилучшим и совершеннейшим образом, как с другой стороны, вне этого пути вещи не могли бы стать более совершенными, — то никто не может, не отрицая бога или его бесконечной доброты, не признать по справедливости всего только что сказанного.

Он далеко отбросил всякую ненависть, он, который наивысшим образом добр, он, который, осуществляя свое творение, не может оказаться в заблуждении. Но равно как он сам является максимумом, так и творение его, насколько возможно, достигает максимума.

Максимальная возможность не имеет границ, кроме как в себе самой, потому что нет ничего вне ее, и потому что она бесконечна. Она не имеет границ ни в одном существе; без того, давая нечто, бесконечная возможность могла бы сделать максимальную возможность лучшей и более совершенной. Если человек вознесен в единство с самой возможностью таким образом, что не является творением, существующим в себе, а в единстве с бесконечной возможностью, — возможность эта не имеет

предела, завершения в творении, но лишь в самой себе.

Вот где сказывается самое совершенное действие бесконечного и безграничного всемогущества бога, в котором не может обнаружиться недостатков, иначе он не был бы ни творцом, ни творением.

В действительности, каким образом творение было бы ограничено абсолютным божественным существом, если ограничение не могло бы соединиться с ним? Через это ограничение все вещи, которые зависят от того, кто является некоторым образом абсолютным, существовали бы в ограниченном состоянии, и сами они, будучи в ограниченном состоянии, находились бы через того, к кому присоединяется ограничение, на высшей точке. Таким образом прежде всего был бы бог-творец.

Во-вторых, бог-человек, который принял бы цаившим образом свое собственное единство с творением человечество, являющееся всеобщим ограничением всех вещей, связанным ипостасью и (в лицах) персонально с равенством всякого бытия так, что оно стало бы существовать по милости бесконечно абсолютного бога и через посредство всеобщего ограничения, являющегося человечеством.

В-третьих, всякая вещь входила бы в ограниченное существо с тем, чтобы иметь возможность быть тем, что оно есть в наилучшем порядке и виде.

Не следует рассматривать этот порядок как временный, как если бы бог во времени предшествовал первенцу творения или если бы первенец бог и человек опередил по времени мир, но надо рассматривать последний в природе и в порядке совершенства выше всяких времен, так как мир существует в боже над временем и до всех вещей в полноте времени, существующем притти в мир в конце долгого периода времени.

ГЛАВА IV

Каким образом этот максимум есть благословенный Иисус, бог и человек

Наша аргументация в той форме, в какой мы ее представили, привела нас к убеждению, впредь исключ-

чающему всякое сомнение. Она позволяет нам без колебания, совершенно обоснованно считать наши предпосылки хорошо установленными. Будем же продолжать. Мы говорим: полнота времени миновала, и Иисус (имя ему) — во веки благословенный — первенец всякого творения.

Ибо по делам его, самим им совершенным во время своего человеческого бытия, по доказательствам, которые он дал сам о себе и которые были точно подтверждены по всем пунктам, по свидетельствам близких к нему, доведенным до самого мученического конца Христа, мы можем с непоколебимой уверенностью, подкрепленной с давнего времени неисчислимыми доводами, с полным основанием утверждать, что он — тот, которого всякое творение с самого начала ожидало в будущем и который устами пророков сам возвестил о своем пришествии.

Наконец, он пришел и все совершил. Действием воли своей он возвращал людям здоровье. Он открыл им все таинственные сокровища своей мудрости, как тот, власть которого простирается надо всем, отпуская грехи, как бог, воскрешая мертвых, изменяя сущность вещей, повелевая духам, морю и ветрам, шествуя по водам, возвестил закон, полнота которого в исполнении всех заповедей.

В нем, по свидетельству апостола Павла, этого поистине единственного апостола, получившего в экстазе откровение свыше, мы имеем высшее совершенство, искупление и отпущение грехов. Это он — образ невидимого бога, первенец всякого творения, ибо в нем были созданы все вещи на небе и на земле, видимые и невидимые, престолы, господства, власти, силы. Все было создано им и для него. Он был до того, как стали вещи, и все вещи существуют в нем. Он же и водитель церковного воинства. Он есть начало, первенец среди смертных, и всегда во всем он в первых рядах. Ибо богу угодно было вселить в него всю полноту свою и примирить все с самим собой.

Эти свидетельства и многие другие, идущие к нам от святых, устанавливают, что он в одно и то же время бог и человек и что в нем сущность человечества соеди-

нилась с сущностью божества при посредстве Слова в том, что не в нем, но в Слове нашла она свое проявление, сообразно тому, что человечество на своей высочайшей ступени во всей своей полноте не может осуществиться иначе, как в божественной личности сына.

Чтобы уяснить сверх всяких умственных представлений, каковы наши представления, понять по учещему познанию то лицо, которое связало с собой человека, станем на более высокую точку зрения и то, что бог, рассмотрим разумением нашим во всем, и что все, через все — в боже, как мы показали это выше.

Так как эти предложения должны быть рассмотрены соединенно, совместно с тем, что бог — во всем в той мере, в какой все — в боже, и так как божественное существование является собой высшее равенство и простоту, то бог, раз он везде, он и нигде, согласно градации степеней, как если бы он восходил постепенно и частично.

Однако все не может существовать без многообразия степепей. Вот почему оно существует в боже сообразно своей природе, с многообразием степеней.

Ныне, так как бог во всем в мере, в какой все в боже, ясно, что бог, не сохранив в себе равенства быть всем, не изменяя природы, оказывается вкупе с наибольшей человечностью Иисуса.

Так как максимальный человек может быть в себе самом лишь в максимальной степени, то то же относится к Иисусу, обладающему равенством быть всем, и к божественным существам, составляющим посредствующее звено. В Иисусе — и вечный отец и святой дух, и все в нем, как в слове, также всякое творение, обладающее высшим и совершеннейшим человечеством, включая все возможности творения в той точке, что Иисус есть абсолютная полнота, обретающаяся в нем.

Одно сравнение приведет нас, как за руку, к тому же заключению: познание через чувственность является сокращенным, ограниченным познанием, ибо ощущение касается только частного. Познание умственное всеобще, потому что, по сравнению с познанием через чувственность, оно существует безусловно и лишено частной ограниченности.

Ощущение многообразно ограничено, соответственно разным степеням ограничения, откуда возникают разнообразные виды живых существ по степеням благородства и совершенства. И хотя ощущение не восходит просто до степени максимума, как мы показали выше, однако в том виде, какой является действительно наивысшим в человеческой природе, ощущение произвело такое создание, которое, будучи всецело животным, является также разумением.

Человек в действительности — это личное разумение, так как чувственное ограничение покоятся на умственной природе, будучи ей подчинено, причем умственная природа является некоторой формой божественного, раздельного, абстрактного бытия, а чувственная природа остается временной и тленной, сообразно своей сущности.

Как бы отдаленно ни было сравнение, именно так надо понимать Иисуса; его человечность покоятся ипостасно на его божественности, так как иначе она не могла бы быть максимумом в своей полноте.

Разумение Иисуса, являющегося совершенством, существуя действительно во всей своей полноте, может основываться ипостасно в личной форме только на божественном разумении, которое одно есть все в действительности.

Разумением всех людей могут быть всякие вещи, переходящие по степеням от возможности к действительности, так что чем больше разумение в действительности, тем меньше его возможность.

Максимальное разумение, будучи высшим пределом возможности всякой умственной природы, не может существовать полностью в действительности, если оно только не является разумением в той мере, когда оно равно Богу, являющемуся всем во всем.

Человеческая природа есть вписанный в круг многоугольник, а круг — божественная природа. Если многоугольник должен быть столь великим, насколько может, то он не существовал бы более сам по себе со своими определенными углами, но в фигуре круга, и таким образом не имел бы для своего существования собственной фигуры, которую можно было бы отделить мысленно от вечной фигуры круга.

Максимальность совершенства человеческой природы достигается в существенном и субстанциальном; в том, что относится к разумению, а то, что идет от тела, является рабом. Следовательно, человек, совершенный в максимуме, не должен возвышаться в случайному, кроме того, что касается разумения.

Нельзя требовать от великана или от карлика, чтобы у него было туловоище, цвет, форма и т. п. другого. Можно настаивать только на одном, чтобы тело в достаточной степени избегало крайностей, чтобы стать орудием умственной природы совершенно чистым, послушным ей и без возражений подчиняющимся ей, без сетований, без устали.

Наш Иисус, в котором все сокровища знаний и мудрости даже во время пребывания в мире были скрыты и таились, подобно свету, во мраке, обладал, верим мы (согласно традиции святых свидетельств о его жизни), совершенным телом, всецело отвечавшим цели умственной природы, возведенной в свою самую высокую степень.

ГЛАВА V

Каким образом Иисус, зачатый через духа святого, родился от девы Марии

Следует глубже изучить, каким образом современное человечество, подчиненное тому, что превосходит его, когда осуществляет в ограниченном свою наивысшую точку совершенства, не совпадает с себя полностью облика этой природы.

Подобное порождено подобным, и, следовательно, сообразно естественной связи, порожденное существо происходит от того, кто его породил. Однако подобно тому как предел не имеет предела, так нет ни ограничения, ни соотношения. Следовательно, максимальный человек не может быть порожден естественными средствами. Одного вид, из которого возникает высшее совершенство, не может быть полностью лишен начала. С одной стороны, он вступает в мир сообразно естественным человеческим законам, потому что он — человек. С другой — так как он является вершиной своего начала, непосред-

ственno с ним связанный, он является самим началом, из которого непосредственно вытекает, поскольку он творит или порождает, поскольку он — отец и человеческое начало, поскольку он бездеятелен, являя собой послушную материю. Вот почему он родился от матери без мужского семени.

Всякое деяние происходит из духа и от любви, соединяющей деятельное с бездеятельным, как уже было показано в некоторых местах на предшествующих страницах.

Следовательно, максимальное деяние, превосходящее пропорцию всякой природы, по которой творец соединяется с творением, проистекая от максимальной любви, способной соединять, должно необходимо порождаться, без всяких возможных сомнений, от духа святого, который есть чистая любовь.

Благодаря одному духу без вмешательства какого-либо агента, действующего сверх границ ограниченного вида, мать могла зачать сына бога-отца. Равно как бог-отец создал все вещи посредством своего духа, вещи, не проистекавшие от замысла, который бог заставил бы осуществиться в жизни. Таким образом, на еще более высокой степени он действовал при помощи того же пресвятого духа, когда его деятельность, активность, совершила сама наиболее высокое творение. Один пример выправит наше незнание.

Когда весьма известный учитель захочет изложить своим ученикам словесную мысль, которую он создал в своем уме, чтобы они вкусили как духовную пищу от истины, созданной и раскрываемой им перед ними, то этот учитель облечет в звук мысль, переданную в словах, потому что не может передать ее своим ученикам, если она не облечена в чувственную фигуру.

Но это не может совершиться без дуновения природы, передаваемого учителю, который из воздуха, поглощенного им грудью, образует голосовой образ, соответствующий его словесной мысли, к которой он так тесно присоединяет свои слова, что самый голос начинает существовать лишь в слове.

И таким образом, через посредство голоса улавливают слушатели слово. Как бы ни было отдалено срав-

пение это с тем, что может быть нами понято, оно способно оказать помощь в размышлении.

Вечный отец в своей необъятной доброте, желая развернуть перед нашими очами богатства своей славы ради полноты знания и мудрости, воплотил вечное Слово, сына своего, который есть полнота всего. Снисходя к слабостям нашим, ибо постичь его мы можем лишь в ощущительной форме, доступной нам, он явил славу перед нашими очами, сообразуясь с нашими способностями. Он воплотил ее в человеческую природу при посредстве святого духа, который ему единосущен.

Этот дух, подобно гласу вдохновенной мелодии, создал из непорочности и плодородия девственной крови живое тело, наделив его к тому же разумом, чтобы человек стал Словом бога-отца, и столь тесно объединил его, что он стала центром субстанции человеческой природы.

Все это произошло не путем последовательности, как наше разумение выражает это во времени, но через мгновенное действие, вне времени, в силу одной воли, соответствующей бесконечной возможности.

Мать, столь наделенная добродетелями, давшая плоть, материю, превзошла — в том не должно быть сомнения — всех даров совершенством своих добродетелей и была особо благословлена между всеми зачавшими якобы. Будучи предвечно пред назначенной к этому единственному, столь необыкновенному, исключительноному рождению, она должна была быть свободна от всего, что могло противостоять чистоте или могучему единству столь высокого плода. Если бы избранница не была девственицей, как могла бы она девственно зачать без мужского семени? Если бы она не отличалась особой святостью и не была бы благословлена творцом, как могла бы она стать святыничем, в котором дух святой мог сущить тело сына божия? Если бы она не осталась девственицей после зачатия сына, она не посвятила бы себя этому единственному среди прочих рождению, как предотвратив свою материальную плодородию в высшем совершенстве своей чистоты. Ее деяние тогда было бы разделено, умалено и недостойно этого единственного и всеохватывающего.

Если же пресвятая дева вся целиком отдалась Богу, которому через действие святого духа она посвятила всю глубину своей природы и своего плодородия, и осталась непорочной, то девственность свою она сохранила до, во время и после рождения сына, пребывая чистой, вопреки законам всякого обычного рождения.

От предвечного отца и смертной матери, преславной девы Марии, родился Иисус Христос, Бог и человек. От отца, являющегося максимумом и абсолютной полнотой, и от матери в полноте ее девственного плодородия, осененный высшим благословением, в полноте времени родился Иисус Христос.

Ибо от девственности матери мог родиться только смертный, и от отца, который был Бог, могло родиться лишь вечное существо, но рождение во времени вызвало во времени полноту совершенства, как в матери полноту плодородия.

Когда наступила полнота времени, если Иисусу надлежало родиться во времени, он родился во времени и пространстве, в совершенствах, пригодных для исполнения его назначения, хотя и скрытых от всех творений. Ибо высшая полнота не может приблизиться к повседневному опыту. Вследствие этого не было бы и знамения, которое позволило бы рассудку признать его, хотя бы и было передано некоторое число загадочных знаков, возникших из смутного пророческого вдохновения, прикрытых человеческими сравнениями и в которых мудрецы могли бы предвидеть рассудком воплощение Слова в полноте времен.

Точное определение места, времени и модуса деяний известно было одному только предвечному отцу, который расставил вещи таким образом, что, когда тишина простиралась над миром в беге ночи, сын спустился с пебесных высот в девственные недра и в предписанную и надлежащую пору под обликом некоего раба, явил себя миру.

ГЛАВА VI

Тайна смерти Иисуса Христа

Легкое отклонение необходимо для нашей задачи, чтобы яснее понять тайны креста. Несомненно, что

человек образован из чувства и разума, связанных посредством рассудка⁶⁹, служащего для них посредником.

В порядке вещей чувство подчинено рассудку, который, в свою очередь, подчинен разуму. Разум не принадлежит ни времени, ни миру, от которого он абсолютно независим. Чувство принадлежит миру, будучи подчинено времени и движению.

Рассудок как бы находится на горизонте в отношении разума и как бы лежит пред глазами в отношении чувства. В нем совпадают вещи, которые существуют над временем и под ним.

Чувство неспособно воспринимать вещи сверхвременные и духовные.

Животное не воспринимает того, что есть в боже, ибо бож — дух и больше того, и в силу этого чувственное познание погружено во тьму незнания вечных вещей. Оно возбуждается плотию и направлено к желаниям, в силу своего похотливого вожделения. Оно неспособно оттолкнуть эти желания в силу своей пылкой страсти. Но рассудок, обладающий по своей природе возвышенной силой, возможностью через свою причастность к природе разума, заключает в себе некоторые законы, благодаря которым он упорядочивает, как ведущее начало, дикое самую страстные вожделения и приводит их к мере и близости, чтобы человек, полагая свою цель в чувственных вещах, не линчился таким образом духовных стремлений разума.

Написший из этих законов предписывает не делать другим того, чего не хочешь, чтобы делали тебе, и предпочитать вечные вещи вещам времененным, вещи чистые и святые вещам переходящим и нечистым. В этом разделе участвуют законы, которые пресвятые законоведы вынули из самого рассудка, следя многообразию времен и moist как средству спасения для разумения грешников.

Разум, простирая свой полет, видит, что, если бы дико чувственность подчинилась во всем рассудку и отказалась и послушанию страстям, которые ей духовно родственны, все равно человек не мог бы сам по себе достигнуть конца своих умственных и вечных влечений, ибо человек рожден от семени Адама в вожделении плоти, действием, в котором животное чувство, сообразно пе-

обходности распространения вида, преобладает над духовностью.

Природа его сама по себе, погруженная корнями своего происхождения в сладости плоти, благодаря которым человек рождается от своего отца и начинает существовать, остается коренным образом бессильной преодолеть временные вещи, чтобы охватить духовное.

Вот почему, если бремя наслаждений плоти обольщает рассудок и разум до того, что они согласны не противиться этим движениям, то ясно, что человек, таким образом обольщенный и отвратившийся от бога, целиком лишен радости высшего блага, которое для разума заключено в духовных и вечных вещах.

Если, напротив, рассудок господствует над чувственной природой, то надо, чтобы еще и разум господствовал над рассудком для того, дабы человек, сверх своего рассудка, благодаря вере прилепился к посреднику и бог мог бы присоединить его к славе своей.

Никто никогда не мог сам по себе в мере возмочь возвыситься над самим собой и над своей природой, послушной с самого своего начала грехам плотского желания, и никто не мог вознестись выше своего рождения к вечным и небесным вещам, кроме того лишь, кто сошел с небес, — Иисуса Христа.

Он возвысился через свою собственную добродетель, и в нем человеческая природа, рожденная не по велению плоти, но от бога, не нашла преград к тому, чтобы он вернулся во всей своей силе к богу-отцу.

В Христе человеческая природа была возвыщена через единение свое с богом до своей высшей возможности и отвращена от бремени временных желаний, которые ее пригнетали. С другой стороны, Иисус Христос по-желал принять на себя все проступки, смертные грехи человеческой природы, привязывающие нас к земле, и попрать их глубоко в своей человеческой плоти не себя ради, ибо он не совершил греха, но нас ради, и стереть их, умерщвляя, дабы все люди, разделяющие его собственную человечность, нашли в нем прощение всех своих грехов.

Вольная и совершенно невинная, позорная и жестокая смерть человека-Христа на кресте ознаменовала

искоренение всех плотских желаний человеческой природы, их искупление и всепрощение.

Всякий, кто может высказать себя вполне по-человечески противником любви к ближнему, находит высокое удовлетворение в полноте любви Христа, который сам отдал себя ради спасения своих врагов.

Человечество Иисуса Христа искушило все несовершенства всех людей. Ибо, так как его человечество является максимальным, оно охватывает все содержание вида на такой ступени, где существование того или другого человека становится безразличным, потому что Христос соединен с ним узами крепче, чем отец или самый близкий друг.

Такова сила максимальности человеческой природы Христа, что, каков бы ни был человек, связанный с ним узами веры, Христос является этим самым человеком благодаря совершенству этого соединения, без ущерба для независимости той или другой его части.

Так подтверждается сказанное им о самом себе: «То, что вы сделали одному из малых сих, вы сделали мне». Отсюда следует обратно, что все, что заслужил Иисус своими страданиями, заслужили они, составляющие с ним одно без нарушения степеней в этом искуплении, согласно степени соединения каждого с ним, благодаря вере, вытекающей из любви. Вследствие этого в нем верующие обрезаны, крещены, в нем они мертвы; в нем они обретают жизнь через воскресение, в нем они соединены с богом и прославлены.

Не от нас, а от Христа проистекает наше оправдание. Так как он есть абсолютная полнота, то в нем мы достигаем всего, если обладаем самим им.

И так как мы можем его достигнуть в этой жизни посредством веры, то можем быть оправданы только через веру же, как это мы покажем далее более ясно.

Вот и чем неизъяснимая тайна крестной смерти и нашего искупления, через которое, выходя за пределы того, что мы излагали, Христос показывает, каким образом истина, справедливость, божественные добродетели должны быть предпочитаемы временной жизни, а вечные ценности — тленным, и что совершенный человек должен выказывать величайшее постоянство и твердость, милостивость и

сердце и человечность, как смерть Христа на кресте показывает, что Иисус, как максимальный человек, обладал в максимальной степени всеми добродетелями. Чем больше какой-нибудь человек возвышается в практике жизни в бессмертных добродетелях, тем более он подобен Христу, ибо максимум и минимум совпадают — максимальное смирение с возвышением, самая позорная смерть самого добродетельного из людей с преславной жизнью и так в остальном, как показывает нам жизнь Христа, его страдания и распятие.

ГЛАВА VII

Тайна воскресения

Будучи подвержен страданию и смерти, поскольку он был человеком, Христос иначе и не мог достигнуть славы отца своего, который есть само бессмертие, ибо оно жизнь и абсолютная жизнь — лишь в том случае, если его смертое существо было облечено бессмертием. Это было невозможно по сю сторону смерти, ибо каким образом смертое существо могло быть облечено бессмертием, если бы не было лишено смертности?

Как могло бы оно быть освобождено от смерти, если бы не отняло у смерти того, что было ей должно? Вот почему сама истина говорит о том, что те — глупцы, и рассудок их вялый, которые не понимают, «что надлежало, чтобы Христос принял смерть и тем вошел во славу».

Так как мы показали выше, что Христос умер за нас и от самой жестокой смерти, то, следовательно, надо сказать, что человеческой природе пристало вступить в лоно бессмертия лишь через победу над смертью. И Христос претерпел смерть, чтобы вместе с ним род человеческий воскрес к жизни вечной, и его тело животного и смертного существа стало духовным и нетленным.

Христос не мог бы быть настоящим человеком, если бы не был смертным, ни возвысить смертную природу до бессмертия, если бы своею смертью не утратил смертности.

Внемлите прекрасным наставлениям, что дает нам само Слово истины, говоря: «Если семя пшеницы, попадая в почву не умрет, оно остается одноким; но если

умрет, то принесет многие плоды». Если бы Христос всегда пребывал смертным, даже никогда не умирая, как же бы он, смертный, мог даровать человеческому роду бессмертие? Если бы сам он не умер, он остался бы смертным один, не умирая. Надлежало поэтому, чтобы он освободился через смерть от возможности умереть, в которой пребывал, если эта смерть должна была принести множество плодов, чтобы, возвысившись таким образом, Христос мог повлечь за собою все, ибо сила его простирается не столько над бренным миром и землей, сколько в предвечном небе.

Мы сможем понять это в известной степени, если будем помнить, о чем часто говорили.

Мы показали на предшествующих страницах, что Иисус, максимальный человек, не имеет в себе, будучи отделен от бога, возможности продолжения, ибо он — максимум. Потому-то и допускается обмен свойствами, чтобы человечество и божество совпадали, ибо человечность, иерархизированная от божественности на основании их высшего соединения, не может, будучи, так сказать, перевоплощенным и вознесенным божеством до него самого, быть раздельно в своем ипостасном существовании.

Человек, напротив, есть союз души и тела, разделение которых производит смерть. И так как божественная личность предполагает максимальную человечность, то невозможно, чтобы душа или тело, даже после местного разделения, были в момент смерти отделены от божественной личности, без которой человек этот сам не может существовать.

Христос не умер оттого, что в его личности как будто имелись несовершенства, но если даже отвлечься от его местного внешнего разделения, то он оставался и будет оставаться в центре вселенной, на котором покончилась его человечность, ипостасно соединенная с божеством. Сообразно с его низкой природой, которая могла в соответствии с истиной его природы перенести разделение души и тела, это разделение достигло во времени и пространстве такой степени, что в момент смерти душа и тело не были в одном и том же месте и в одном и том же времени. Вот почему для тела и для души плоть невозможна, ибо они соединены навсегда, но рождение

во времени подчленено было временнюю смерти и временя-
ному разделению.

Так, когда временное соединение, совершив свой круг, вернулось к единому и тело освободилось от своих движений во времени, человечество в своей истинной сущности, пребывающей над временем и нетленно, благодаря своему соединению с божеством, как о том возвещала истина его сущности, связало истинное тело с истинной душой, чтобы по рассеянии смутного образа истинного человека сам он, истинный человек, каким он явился во времени, воскрес, освобожденный от всякого времененного страдания, чтобы сам Иисус, сущий превыше всех движений во времени, поистине воскрес, чтобы больше не умирать, через новое соединение души и тела, вышедшес из всех движений во времени.

Без этого соединения истинная сущность человечества, поистине нетленного и без смещения с природой, не могла бы ипостасно присоединиться к божеству.

Обратись в недостаточности твоего разума и твоего незнания к помощи притчи христовой о пшеничном зерне, в которой зерно погибает, распадается, поскольку является единым, тогда как присущая ему сущность остается нетронутой и позволяет природе дать произрасти целой куче зерен. Если бы зерно было максимумом и абсолютно совершенным и если бы погибло в тучной и плодородной почве, то не сотню и не тысячу злаков принесло бы оно, но столько, сколько природа его вида могла бы дать в своей возможности.

Вот что значит изречение «оно приносит многие плоды». Ибо множественность есть конечность без числа.

Пойми же хорошенько, что человечность Иисуса, в той мере как она рассматривается в отношении к Христу-человеку, ограниченому в той мере, в какой человечность эта понимается соединенной с божеством, и человечность Иисуса в полноте своей абсолютна, если рассматривать Христа как истинного человека, и человечность его ограничена, если он — человек по своей человечности.

Таким образом, человечность Иисуса есть как бы посредствующий момент между истинным абсолютом и чистым ограничением. Вот почему она не была подвержена тленности, если не в части своей, а просто была истина,

Она была подвержена тленности сообразно с той временностю, которой была обусловлена, а согласно своей независимости и своему превосходству относительно времени и своему соединению с божеством она была нетленна.

Истина в своем ограниченном временем виде является как бы знамением и символом сверхвременной истины. Таким образом, истина тела временно ограничена, подобно тени истины сверхвременного тела. Равно и истина ограниченной души подобна тени души, освобожденной от времени. Она является в действительности скорее как ощущаемость или рассудок, чем разум, поскольку она — во времени, где ничего не познается без образов. Вознесшая над временем, она является освобожденным от времени разумом.

Так как корни этой человечности Иисуса неразрывно связаны с божественной нетленностью, с завершением временного, тленного земного существования, разрыв не может произойти, если только не в направлении к корню поганности.

Вот почему в конце земного, временного существования, явившемся смертью, освобожденный от всего, что прибавилось во времени к истине человеческой природы, Иисус воскрес воще не в весомом, тленном, несовершенном теле, подтвержденном страданиям и т. д., но в истинном, славном, бесстрастном, деятельном и бессмертном теле, как этого требовала истина, свободная от временных условий.

Это соединение было вызвано настоятельной необходимостью истинного ипостасного соединения человеческой природы с божественным началом.

Вот почему было нужно, чтобы Иисус, благословенный богом, воскрес из мертвых, как о том сам возвещал:

«Надлежало, чтобы Христос претерпел страдания и на третий день воскрес из мертвых».

ГЛАВА VIII

Христос, первенец спящих в смерти, вознесся на небо

Показав это, легко видеть, что Христос есть первенец, первый воскресший среди мертвых ⁷⁰. Ибо до

чего никто не мог воскреснуть, потому что человеческая природа не достигла еще во времени своего максимума и не познала, как во Христе, соединения с нетленностью и бессмертием.

Все были бессмысльны в этом отношении до той поры, пока не пришел тот, кто сказал: «Я имел власть отбросить свою жизнь и снова вернуть ее себе».

Человеческая природа облекается в бессмертие только во Христе, являющемся первенцем сияющих в смерти («пачаток умерших быст»).

Есть лишь одно нераздельное, присущее всему человечеству, это — сущность, благодаря которой все отдельные люди оказываются различающимися лишь количественно, числом, до такой степени, что Христос и все люди обладают одной и той же человечностью, хотя существует числовая разница между отдельными индивидуумами. Отсюда ясно, что человечность всех людей, живших в порядке времени до и после Христа, будет жить, обретя во Христе бессмертие. Отсюда уже можно заключить, что Христос, поскольку он был человек, воскрес; следовательно, все люди воскреснут вне всякого движения временной тленности, чтобы стать на всегда нетленными.

И если бы даже единственная человеческая природа была общей для всех людей, имеются, однако, разнообразные и различные начала обособления, которые ограничивают ее в той или иной области. Лишь в одном Иисусе Христе они, эти начала, находились на своей высшей ступени совершенства и силы, весьма близкие к сущности человечества, соединенной с божеством, благодаря свойству которой Христос мог воскреснуть через свое собственное свойство, перешедшее ему от божества. Вот почему говорится, что бог воскресил Христа из мертвых, тогда как, будучи человеком и богом одновременно, он воскрес через свое собственное свойство, и ни один из людей, пожелав он, если только то не будет в силу свойства Христа, который есть бог, — не сможет, как Христос, воскреснуть.

Через Христа, благодаря которому человеческая природа и приобрела бессмертие и благодаря которому мы также воскреснем, помимо времени, когда движение

прекратится для нас, рожденных в глубоком подчинении движению, — что наступит в конце веков.

Христос, рожденный во времени, поскольку он произошел от матери, не выждал в своем воскресении полного истечения времени, потому что время не охватывает целиком его рождения.

Ты видишь, если только я не заблуждаюсь, что нет никакой совершенной религии, ведущей людей к цели, которой они так хотят, к миру, не представляющему себе Христа, как посредника и спасителя, бога и человека, как путь жизни и истины.

Какова же нелогичность сарацин, рассматривающих Христа как максимального и совершенного человека и утверждающих, что он родился от девы и живым поднялся на небо, и отрицающих его божественность! Они, несомненно, ослеплены, потому что утверждают несуразное.

Разум, обладающий верой яснее дня, может дать себе отчет только через такие исходные моменты, что ни один человек не в состоянии быть совершенным во всем и максимальным, рожденным, помимо законов природы, от девы, не будучи в то же время богом. Сарацины без основания преследуют крест, не знают таинств и не вкусили божественного плода искупления. По закону своего Магомета, обещающего лишь удовлетворение вожделений плоти, которые смерть Христа угасила в нас, они не чают ничего того, чего мы, в нашем предвкушении нетленной славы, жаждем до последнего нашего вздохания.

Евреи, как и сарацины, исповедуют одиаково то же, а именно, что Мессия — максимальный человек, совершенный и бессмертный, но отрицают его божественность, будучи одержимы тем же дьявольским ослеплением; они не получат также, в противность нам, бедным рабам христовым, высшего блаженства — обладания богом, чего они даже не чают. Самым поразительным представляется мне то, что евреи и сарацины верят в общее воскресение из мертвых в будущем, но не признают, что оно возможно через посредство человека, который равным образом есть и бог.

Ибо, хотя и можно было бы сказать, что при прекращении воспроизведения и распада совершенство все-

лённой было бы возможно без воскресения, потому что человеческая природа есть существенная часть вселенной, без которой не было бы не только совершенства, но и вселенной, и на этом основании было бы необходимо, если бы движение прервалось однажды, чтобы вся вселенная погибла или чтобы люди воскресли нетленными, и природа их охватывала бы всякие посредствующие виды до такой степени, что не было бы необходимости в воскресении животных, так как человек является самым совершенным из них. Хотя и можно было бы провозглашать необходимое воскресение, чтобы человек целиком мог получить от справедливого суда божия воздаяние по своим заслугам, однако же следует прибавить ко всем этим основаниям и дото, что надо верить в то, что Христос есть и человек и бог, через которого человеческая природа единственно может достигнуть истиности, непорочности.

Следы все те, кто верит в воскресение мертвых и не признает Христа за посредника этой возможности, ибо всра в воскресение есть утверждение божественности и человечности Христа, его смерти и его воскресения, согласно нашим посылкам.

Христос воскрес, чтобы войти в славу через вознесение на небо, что нужно понимать, как я думаю, выше всякого движения тленности и влияния неба, ибо хотя Христос — всюду, в силу своей божественности, однако ему присуще то место, где нет ни изменений, ни страданий, ни печали и т. п., всего того, что является акциденцией времени.

Это место вечной благодати и мира мы помещаем над небесами, хотя невозможно его постигнуть, описать и определить.

Христос есть центр и окружность природы разума, и так как разум охватывает все, то и господствует над всем.

Однако он покоятся, как в своем храме, среди святых в разумных душах и разумных духах, которыми являются небеса, провозвестники его славы.

Вот как нами понимается вознесение над всяким временем и пространством до неразрушимой обители; выше всего того, что может быть выражено словами. Христос вознесся над всеми небесами, чтобы на-

пополнить все, и, как бог, он есть все во всем. Христос царствует в небесах разума, так как он — сама истина. Его местопребыванием не является в области пространства более окружность, чем центр, ибо он есть средоточие, центр всех душ, наделенных способностью думать, как и жизни их.

Вот почему он возвещает царство небесное среди людей, он — источник жизни душ и их завершение.

ГЛАВА IX

Христос — судия живых и мертвых

Кто справедливее судьи, являющегося самой справедливостью? Христос, действительно, глава и начало всякого разумного существа, есть в своем лице максимальное разумение, откуда проистекает всякое разумение.

Разумение есть способность делать требуемые суждения. Отсюда следует, что по всей справедливости судия живых и мертвых — это тот, кто принял вместе со всеми разумными существами человеческую природу, наделенную разумом, оставаясь всецело богом, являющимся подателем всего. Христос судит все вне всякого времени, через себя и в себе, потому что заключает в себе все творения, поскольку является максимальным человеком, обнимающим все.

Так как Христос — бог, то поскольку он — бог, он является бесконечным светом, в котором нет мрака, светом, все озаряющим до такой степени, что при этом свете все становится явным для самого этого света. Этот бесконечный умственный свет охватывает настоящее, как и прошедшее, как то, что живет, так и то, что мертвое, подобно тому как физический свет является иностью всех цветов.

Христос подобен чистейшему огню, нераздельному от света и не существующему в себе, но в свете. Он есть огонь духовной жизни разума, поглощающего и вбирающего в себя все, обнаруживающего все и судящего все, исследуя все, подобно суду материального огня.

Все разумные духи судимы во Христе, как судимы в огне вещества, подверженные пламени, из коих некоторые превращаются в подобие огня; так, золото, луч-

шее и самое чистое, является в той степени золотом и в той степени поглощенным огнем, в какой нельзя различить ни золота, ни огня. Другие вещества не подвержены в такой степени силе огня, как очищенное серебро, бронза или железо.

Однако все кажется превращенным в огонь, хотя каждое из веществ обладает своей обособленной, присущей только ему, степенью быть поглощенным пламенем.

Это суждение относится исключительно к огню, но по к веществам, подверженным ему, потому что, каково бы ни было вещество, которое сжигают и в чем сжигают, виден лишь один пылающий огонь, без различия горящих веществ. Так, если мы видим смешанными золото, серебро или медь в очень сильном пламени, мы не различаем металлов, когда они приняли форму огня. Но этот огонь, если бы он обладал разумом, познал бы степень совершенства каждого вещества, а способность выпускать напряженный огонь обнаружила бы разницу для каждого, сообразно степеням совершенства вещества.

Есть вещества, подверженные огню, но остающиеся незыблемыми в нем, способные к восприятию света и тепла и могущие в силу своей чистоты видоизменяться наподобие пламени. Это происходит более или менее соответственно степеням. Другие вещества, лишенные чистоты, даже если и способны воспринять теплоту, не могут, однако, превратиться в огонь.

Так, Христос в качестве судии, сообразно единственноному совершенству простому и нераздельному суждению, сообщает единственный раз с совершеннейшей справедливостью, лишенной пристрастия, согласно естественному, но не временному закону, пламень сотворенного разума, чтобы, получив этот пламень, он мог распространить свыше божественный свет разума, чтобы бог был всем во всем и все было через него, посредника в бого, и равным ему, соответственно более или менее значительным возможностям и способностям каждого.

Тот факт, что некоторые вещи в силу их большего единства и чистоты не только чувствительны к теплоте, но и к свету, а другие едва чувствительны к теплоте, но вовсе нед чувствительны к свету, вытекает из неблагоприятного расположения предметов.

Так как бесконечный свет есть сама вечность и истина, то отсюда необходимо, чтобы творение, наделенное разумом, желающее получить свет, обратилось к истинному и вечному свыше нашего мира и нашей порочной тленности.

Телесные и духовные вещи суть противоположности, ибо растительная способность тела усваивает посредством превращений пищу, полученную извне природой питаемого существа. Но животное превращается в хлеб, но, наоборот, хлеб — в животное. С своей стороны, дух, наделенный пониманием, разумом, действующим сверх времени, как на горизонте вечности, когда обращается к вечному, не может его усвоить, ибо оно вечно и нетленно. Сам он, будучи непорочен и нетленен, не присоединяется к вечным вещам до такой степени, чтобы перестать быть умственной субстанцией, но присоединяется к ним в такой степени, чтобы стать подобием вечности, однако в различии степеней.

Если он обращается к вечным вещам с большим рвением, совершенство его при посредстве их больше и более глубоко, и существо его скрывается в самом вечном бытии.

Так как Христос бессмертен и есть всегда, ибо он — и жизнь и истина, то кто бы ни обращался к нему, обращается к жизни и истине, и с чем большим рвением он это проделывает, тем больше поднимается он от мира и порочной тленности к вечности, до той степени, когда жизнь его таится во Христе. Свойства эти — вечная справедливость, которая продолжается из века в век, жизнь и истина.

Тот, кто обращается лицом к добродетелям, тот идет по путям Христа, которые суть пути чистоты и бессмертия. Истинные добродетели суть божие озарение. Вот почему тот, кто в этой жизни обращается через Христа, который есть добродетель, когда освободится от этой временной жизни, обрящет себя в чистоте духа и сможет познать радость истины.

Это обращение нашего духа происходит тогда, когда со всей силой своего разума он обращается к вере, которой предпочтает все, к вечной истине в ее чистоте и выбирает и любит эту истину, как единственную достойную любви.

Обращение с непоколебимой верой к истине, которая есть Христос, состоит в том, чтобы бежать этого мира и победоносно попрать его ногами. Любить Христа пламенной любовью значит стремиться к нему движением разума, потому что он не только достоин любви, но и самого милосердия. Ибо тогда как разум стремится по степеням любви к самому милосердию, оно проникает более глубоко в милосердие не временным, преходящим образом, но надвременным и свыше всякого земного движения.

Равно как всякое любящее существо живет в предмете своей любви, так и все те, кто любит добродетель, живут во Христе. Так же как всякое любящее существо любит своей собственной любовью, так все те, кто любят истину, любят ее через Христа.

Откуда кто-либо знает истину, если в нем нет духа божьего? Как невозможно, чтобы существо любящее было без любви, так же нельзя обладать богом без духа Христа, в котором одном мы можем прославлять бога.

Неверующие, в силу своей необращенности ко Христу, бесчувственные к свету славы преображения, обречены уже вечной тьме и мраку смерти. Они отвернулись от жизни, что есть Христос, совершенства которого могут через союз с ним приобщиться одни только те, кто пребывает в славе.

Об этом мы возобновим разговор ниже, где будем говорить относительно церкви, опираясь на те же основы, ради патетического утешения.

ГЛАВА X

Приговор судии

Никто из смертных явно не в состоянии понять это суждение и приговор этого судии. Ибо, будучи вне всякого времени и всякого продела, суждение это не заключает ли справительной, ли предумышленной дискуссии. Оно свободно от необходимости выразиться словами или другими знаками этого рода.

Как все было сотворено в слове, как сказал он и как это произошло, то в слове же, которое называют правым образом разумом, все подвергается суду.

Нет промежутка между приговором и приведением его в исполнение, но оба действия происходят в одно и то же время. Воскресение людей и самое достижение конечной цели происходят по двум разным путям: с одной стороны — через прославление, заключающееся в присоединении к числу сынов божьих, а с другой — через осуждение или отвержение тех, кто отвернулся от бога.

Разумная природа, господствующая над временем и не подверженная временному тленнию, охватывая собой непорочные, нетленные формы, подобно математическим наукам, как умственная природа — подобно абстрактным, а также и естественным наукам, которые сама она заключает в себе и которые могут разрешаться в ней, — эта разумная природа является явным знаком своей непорочности, ибо умственная природа есть непорочное, нетленное место нетленных вещей. Умственная природа движется естественным путем по направлению к самой абстрактной истине как к цели своих стремлений и последнему предмету своих совершеннейших вожделений. Так как этот предмет — все, ибо он — бог, то непорочное, нетленное и бессмертное разумение не в состоянии настытиться, пока не достигнет бога, ибо удовлетвориться оно может только вечным.

Когда разум, освобожденный от того тела, в котором он подчинен мнениям, идущим к нему от времени, не достигает желаемой им цели, но скорее впадает в незнание в поисках истины, когда он в своем последнем желании не хочет ничего, лишь бы только достичь истины по через загадки и символы, а прямо лицом к лицу и с уверенностью, — он падает, так как отвергает истину в час разделения и обращается лицом к порочности и тленности; он подчиняется желаниям порочности, неуверенности, ввергает чистую возможность в беспорядочное смешение с темным хаосом, и тогда с полным основанием говорят, что этот разум дошел до умственной смерти.

Ибо для души, наделенной разумом, последний является ее бытием, а дух ее желаний — самой жизнью.

Так же как вечная жизнь состоит для души в достижении последнего предмета своего желания, неизменного и вечного, так и вечная смерть состоит в отделении от этой желанной неподвижности, чтобы быть вверженной

в самый хаос, где она подвергается мучениям посредством беспрерывного огня, которые мы не можем представить себе иначе, как через мучения существа, лишенного пищи и здоровья, умирающего в беспрерывной агонии, но все усерднее и усерднее баюкающего себя надеждой обладать бытием навсегда, не будучи в состоянии угаснуть и завершить свое бытие.

Эта цепь страданий превосходит все, что можно вообразить: жизнь, которая есть смерть, существование, которое является небытием, разумение вечей, которое является познанием.

В предшествующем было показано, что воскресение людей выше всякого движения времени, количества и всего другого, зависящего от времени. Тленное становится нетленным, животное — разумным существом.

Было уже показано, что человек весь целиком есть разум, являющийся духом, что тело действительно поглощено в разуме настолько, что оно не существует в себе, как в своих качественных и временных отношениях, но отнесено к разуму в противоположность тому, что происходит в настоящее время в нашем теле, где выделяется вовсе не разум, а телесная оболочка, в которой сам разум представляется как бы заключенным в темницу.

В высшем мире, напротив, тело поглощено разумом, как в здешнем дух — телом. И тогда как здесь душа отягощена телом, в высшем мире тело облегчено духом.

Следовательно, как духовная радость умственной жизни — самая великая радость, к которой само прославленное тело причастно в разуме, так в аду печаль духовной смерти — самая великая печаль, какую только знает тело в разуме.

Так как бог, понимаемый как вечная жизнь, постижим лишь сверх всякого разумения, эти вечные радости, превосходящие всякое разумение, подобное нашему, слишком велики, чтобы можно было каким-либо знаком их передать. Подобным образом муки осужденных превосходят все муки, какие возможно вообразить и описать.

Вот почему изо всех заимствованных у музыкальной гармонии выражений радости, ликований и славы, которые отцы наши перенесли, как известные нам знаки для передачи суждений о вечной жизни, многие из этих

знаков бесконечно далеки от радостей разума, ускользающих от всякого воображения.

Равно и муки ада, которые соединены с едким огнем, смолой и различными орудиями пыток, не могут быть сравниваемы с мукаами умственным огнем, от чего предохранил нас благодати Иисус Христос, жизнь наша и наше спасение, благословенный вовеки веков. Аминь.

ГЛАВА XI

Тайна веры

Наши предки утверждают единодушно, что вера есть начало умственной жизни.

В каждой области надо предполагать некоторые вещи, как первоначала, принципы, исходящие из одной веры, откуда возникает разумение предметов, которые изучают, обсуждают.

Всякий человек, желающий подняться до познания чего-либо, необходимо должен верить в то, без чего он не может подняться. Как говорит Исаия: «Если не поверите, то и не поймете».

Вера включает в себе все, что умопостижимо. Разум, в противовес этому, есть то, что включает веру. Разум направляется верой, а вера раскрывается разумом. Где нет здоровой веры, там нет и настоящего разумения.

Известно, к каким выводам приводят принципиальные заблуждения и неустойчивость оснований.

Нет веры более совершенной, чем сама истина, которая есть Христос. Кто не понимает, что высший дар божий — совершенная вера? Апостол Иоанн говорит, что вера в воплощении Слова божия ведет нас к истине с тем, чтобы мы стали сыновьями бога, что апостол ясно показывает в первом своем поучении. Затем он рассказывает о многочисленных деяниях Христа, соответствующих тому верованию, что разум получает свет свой от веры. Приходит он под конец к такому заключению: «Все это написано для того, чтобы вы уверовали, что Иисус есть сын божий».

Столь сладостная вера в Христа, крепко поддерживаемая в простоте сердца, может быть по ступеням рас-

крыта и продлена, согласно науке, которую мы развили, о незнании. Ибо таинства бога, самые великие и самые глубокие, скрытые от тех, кто, так сказать, «прогуливается» в мире, какова ни была бы их мудрость, открыты были малым и смиренным, имеющим веру в Иисуса, потому что он — тот, в ком заключены все сокровища мудрости и науки и без кого ничто не может быть.

Он — Слово и сила, посредством которых бог сотворил самые века. Иисус один имеет власть над всем, что на небе и на земле, он — существо высочайшее между всеми.

Он, неведомый в этом мире, где рассудок, мнение или наука ведут нас при помощи символов от познанного к непознанному, может быть постигнут лишь там, где прекращается доказательство и начинается вера, через которую мы восхищаемся в простоте нашего сердца до такой степени, что созерцаем Христа сверх всякого рассудка и разума в третьем небе простейшей умственности, бесплотно в плоти его, по небесно и непостижимо для того, чтобы мы могли дать себе отчет также в том, что он непостижим в смысле своего бесконечного превосходства над всеми.

В этом-то и заключается ученое познание, через которое сам апостол Павел возвысился до понимания, что Христа, которого он научился познавать только спустя некоторое время, он не знал, когда начал возышаться до него.

Мы же, верные Христу, ведомые в ученом незнании до этой горней высоты, которая есть Христос, достигнуть коего царя животность препятствует и является такой, что, когда мы делаем усилия увидеть оком нашего разума, мы погружаемся во мглу, зная одно лишь, что эта мгла скрывает от нас горнюю высоту, что только те могут обитать в ней, кто обладает силой духа.

Если мы приближаемся к этой горней высоте с незыблевой верой, то в наших глазах, блуждающих в мире чувств, мы охвачены восторгом до такой степени, что слышим внутренним ухом голоса, громы и грозные знамения величия бога и легко здим самого господа, которому послушно все сущее, восходящее ступень за ступенью по его истленным стопам, как по певыразимо божественным письменам.

Внимая голосу не смертных творений, но самого бога в его святых органах и в знамениях пророков его и святых пророков, мы созерцаем его как бы сквозь пелену разума. Верующих, проникнутых более жгучим желанием беспрестанно возвышаться, охватывает восторг, переходя поверх всего чувствующего словно от спа к бодрствованию, от слышания к видению, туда, где видишь своими глазами то, что незримо, ибо пет уха, которое могло бы все это воспринять, ни голоса, который мог бы это пояснить. Ибо, если то, что обнаружено там, должно быть выражено, то выражалось бы невыразимое и слышалось бы повинное, равно как и незримое было бы зримо.

Иисус, благословенный вовеки веков, предел всякого разумения, ибо он — истина, — конец всего чувствующего, ибо он — жизнь, — конец в конечном счете всякого существа, ибо он — бытие, — совершенство всякого сотворенного существа, поскольку он есть бог и человек, — в высшем мире, услышал испостижимо, как высший предел всякого звука. Из него возникает и к нему возвращается всякая мысль. Все, что есть истинного в мысли, исходит от него.

Всякая мысль имеет конечною целью поучение, познание, т. е. его самого, который есть сама высшая мудрость.

Все, что было написано, сделано для нашего познания. Мысль воспроизводит себя в писании, небеса поддерживаются Словом божиим. Все созданное есть знамение Слова божьего⁷¹.

Всякий телесный голос есть знак духовного Слова. Мерилом всякого духовного тленного слова есть поганение Слово, разум.

Христос воплощает разум всякого разумения, потому что Слово стало плотью. Следовательно, Иисус есть конец всего.

Таковы истины, что раскрываются по ступеням тому, кто воходит ко Христу через веру. Божественная действительность веры необъяснима, ибо, если она велика, она соединяет верующего с Христом до такой степени, что он возносится надо всем тем, что не находится в обличии с Христом.

Верующий, вера которого всецелопокоятся во Христе

с коим он соединен, обладает полнотой власти над природой и движением, повелевает даже духами зла и совершает чудеса не сам, но через Христа, как это показывают деяния святых.

Надо, чтобы совершившая вера в Христа была абсолютно чиста, наивозможно велика, создана любовью к ближнему, милосердием, насколько только возможно. Она не терпит никакого смешения, ибо она — вера в самую чистую и всесильную истину.

Мы очень часто говорили в предшествующем изложении, что максимум совпадает с минимумом. То же относится и к вере, не могущей стать в своем бытии и силе максимальной у скиталящего, не понимающего ее в той же степени, как Иисус. Для земного странника, стремящегося обладать максимальной верой, какой Иисус обладал в действительности, вера должна достигнуть такой степени неоспоримой прямоты, чтобы даже при минимальной вере последняя была полной и свободной от каких бы то ни было колебаний.

Таково всемогущество веры, являющейся максимальной и минимальной в понимании, что она охватывает все, имеющее повод к вере в то, что есть истина. И если случается, что вера одного не достигает степени другого, потому что абсолютное равенство невозможно, и все, как нечто видимое, не может быть здравым всеми однапаково, — надо, однако, чтобы каждый обладал в действительности максимальной верой.

Тогда и тот, кто в сравнении с другими достигает веры не больше горчичного семени, будет обладать такой силой власти, что горы станут ему повиноваться, если он будет им повелевать силой Слова божьего, с которым он находится в максимальном соединении благодаря вере, против коей ничто не может устоять.

Нет ничего более могущественного, чем дух разума, пребывающий в добродетели Христа, если дух этот предан ей до такой степени, что живет только ею и через нее в союзе, охраняющем его личную независимость, как если бы он поконился и постасло в ней.

Так как это возможно лишь через переход разума, которому послушны все чувства, во Христа благодаря максимальной вере, то необходимо, чтобы она была со-

здана через любовь к ближнему, которую влечет за собой союз, ибо вера не может быть максимальной без любви к ближнему.

Раз всякое живое существо любит жить, а всякое разумное существо — понимать, как же можно верить, что Иисус — жизнь бессмертная и истина бесконечная, если максимально не любить его? Через него-то жизнь в действительности становится достойной любви, и если твердо верить, что Иисус есть вечная жизнь, его нельзя не любить. Ибо иначе это не живая, но мертвая вера, не единая вера, а вера без любви к ближнему.

Любовь к ближнему со своей стороны есть форма веры. Она дает ей ее настоящее бытие, — она есть знак постоянства веры. Если мы предпочитаем Христа всему, если считаем пятыми перед ним наше тело и нашу жизнь, то это — показатель максимальной веры, а вера не может быть великой без святого упования обладать самим Иисусом.

Каким образом возникла бы твердая вера, если бы мы не верили обещаниям Христа?

Если не надеяться на вечную жизнь, которую обещал Христос верным сынам своим, как же верить Христу, как верить, что он — сама истина? Если нет веры в его обещания, то как же тот, кто не надеялся бы на бессмертие, мог избрать смерть за Христа? И так как верующий уповаает, что Христос не покинет того, кто надеется на него, но даст ему вечное блаженство, то считает малой жертвой пострадать всячески за Христа в надежде на небесную награду.

Велика, без сомнения, сила веры. Она уподобляет человека Христу до такой степени, что он оставляет чувственные удовольствия, отрекается от плотских вожделений, пристрастует по пути бога, пред которым испытывает священный трепет, следует по стопам Христа и с готовностью принимает на себя крест. В теле живет он, как чистый дух. В этом мире умереть за Христа, разлучиться с миром, лишь бы быть с Христом — вот в чем жизнь верующего.

Велик тот дух, в котором при наличии веры присутствует Христос. Изумителен дар бога, когда он дал нам силу возвыситься через благо веры в нашем скитании,

в нашем хрупком теле до высшего могущества надо всем, что есть Христос, через союз!

Да возвысится каждый в умерщвлении шаг за шагом плоти своей путем веры до союза с Христом, до поглощения им в столь глубоком с ним единении, насколько лишь возможно в этой жизни. Там, минут все видимое в этом мире, достигнет верующий полного совершенства.

Вот завершенная жизнь, какой сможем мы достичь во Христе через умерщвление плоти и греха, преобразование по образу и подобию божию. Это не та природа, представление о которой обязано воображению магов, утверждающих, что человек возвышается при посредстве веры до известной формы жизни какими-то особыми действиями духа, оказывающими предположительно на него влияние до того, что посредством веры производят множество редких чудес над огнем, водой, создают гармонические науки, видимые превращения, вызывают явления оккультных и других подобных сил.

Здесь явно имеются заблуждение и отход от истины, ибо маги связаны узами союза с духами зла до такой степени, что доказывают в действии то, что думают в актах очищения и обожествления, которые применимы только к богу, и обращаются к духам так, как если бы те могли исполнить их желания и быть вызываемы в качестве посредников в молитвах, полных почтительного благоговения.

Маги достигают иногда при посредстве своей веры переходящих благ, просяемых ими, благодаря союзу с духом, с которым они пребудут связанными даже в вечных муках, будучи разделены на веки вечные со Христом.

Благословен господь, рассеявший для нас через сына своего тьму столь великого незнания, дабы знали мы, что все величи ложны и обманчивы, кои достигнуты через иного посредника, нежели Христос, с иной верой чем вера в Иисуса. Ибо есть один господь Иисус, могущество которого простирается надо всем, — тот, кто наполняет нас всяческим благословением, восполняет все наши недоверия.

О церкви

Хотя и можно на основании сказанного выше уяснить себе, что такая церковь христова, я все же прибавлю еще несколько кратких указаний, чтобы ничто уже не было упущено в моей работе.

Так как необходимо, чтобы вера была распределена неравномерно по различным степеням среди людей и чтобы от этого она сама приобретала в этих степенях большее или меньшее, никто не может достигнуть максимальной веры, т. е. наибольшего могущества, которое только есть, так же как и максимального света. Ибо если бы максимальной верой, т. е. наибольшим могуществом, которое только есть, обладал страшник мира сего, он должен был бы оказаться самым способным к постижению.

Максимум в любом роде, раз он является самым высоким пределом, представляет также и начало высшего рода. Вот почему максимальная вера не может просто существовать ни в каком человеке, который бы в то же время не был способен ее постигнуть. Равно любовь к ближнему не может быть просто максимальной у того, кто любит, не будучи одновременно любим. Потому-то ни вера, ни любовь к ближнему не могут быть максимальными ни у кого другого, как только у Христа, разума и страшника, человека любящего и бога любимого.

В пределы максимума включено все, потому что он охватывает все. Следовательно, в вере в Иисуса Христа включена всякая истинная вера; в милосердии заключена всякая истинная любовь к ближнему, причем степени всегда остаются раздельными.

И потому что эти раздельные степени существуют ниже максимума, но выше минимума, никто не может, дескать, если действительно верит в Христа, поскольку обретается в нем, достигнуть максимальной веры в Христа, благодаря которой мог бы постигнуть Иисуса, как бога и человека.

Нельзя любить Христа так, чтобы не любить его еще больше, потому что он есть сама любовь и милосердие и, следовательно, достоин быть бесконечно любимым.

Вот почему никто не может ни в этой жизни, ни в будущей любить Христа до того, чтобы самому вследствие этой любви стать Христом и человеком.

Всякий, кто либо в этой жизни через веру и милосердие, либо через постижение и обладание Христом в иной жизни связан с Христом, не связан с ним так, чтобы не быть еще больше с ним связанным (без ущерба в разнице степеней) до такой степени, чтобы никто не мог существовать в себе без этого союза и чтобы никто не утратил через этот союз своей собственной степени.

Таким союзом является церковь или собрание множеств в одном, подобно тому как много тел собрано в единство тела, каждое на своем собственном месте. Ни один из членов тела не является другим и ни один из них не существует как только в теле через посредство того члена, с которым он связан. Ни один из них не может обладать независимыми от всего тела жизнью и существованием, ибо в теле ни один из членов не является всеми членами. Вот почему истина нашей веры в нашем существовании по этому миру может существовать лишь в духе Христа без нарушения очередности верующих так, что множественность растворяется в гармонии в едином Иисусе.

Когда мы освободимся от воинствующей церкви при нашем воскресении, то воскреснем мы только в Христе, чтобы церковь, таким образом, стала единой, и каждый остался на своем месте верующего. Тогда истина нашей плоти не будет существовать в себе, но в истине плоти христовой, и истина тела нашего будет существовать лишь в истине тела христова, а истина нашего духа — в истине духа Иисуса, как виноградная лоза в винограднике.

Так, благодаря Христу есть одно человечество, единый разум Христа во всех разумах настолько, что каждый из них пребывает в нем, как есть один Христос, состоящий из соединения всех. И тогда тот, кто в этой жизни примет единого из всех, составляющих Христа («единого из малых сих»), примет Христа, и то, что будет сделано одному из малых сих, будет сделано Христу.

Кто ранит руку Платона, ранит Платона, и кто ранит самую малую часть человека, ранит всего человека. И тот, кто в своей стране радуется самому смиренному, радуется Христу и в каждом человеке видит Христа

и через него — бога. Вот каким образом бог через сына своего является всем во всем и каждый — в сыне, и через него с богом и со всем до того, что наполняется радостью без зависти и укоризны.

Так как вера может постоянно возрастать в нас во время нашего земного странствования, то хотя каждый не в состоянии действительно оставаться на такой ступени, чтобы своими собственными силами подняться на более высокую ступень, — милосердие, достигающее некой степени, способно подняться до следующей ступени, хотя прогрессия не может итти до бесконечности. Отсюда следует, что мы должны, по милости господа нашего Иисуса Христа, переносить нашу возможность в действительность, чтобы таким образом переходить от добродетели к добродетели и со ступени на ступень через него, который есть вера и любовь к ближнему, без коего мы ничего не в состоянии извлечь из себя, насколько только возможно, но все, что мы можем, мы можем в нем, единственно способном восполнить наши несовершенства, чтобы обрести себя сущими одними из его членов, полных здоровья и благородства, в день всеобщего воскресенья.

Приобрести эту благодать, возрастаю в вере и милосердии, веря и любя всеми нашими силами, можем мы в ревностной молитве, приближаясь с доверием к престолу божию, ибо Христос полон неизъяснимой нежности и никого не отпускает неутоленным в святом желании.

Если размислить над этими вещами, каковы они суть, со всей глубиной твоего разума, ты почувствуешь чрезвычайную умственную негу и испытаешь в глубине своих чувств ощущение как бы окутанной фимиамом пеныразимой благодати божией, которая пронижает тебя и от которой ты можешь насыщаться, повторяю, без устали, ибо эта бессмертная пища есть сама жизнь.

Как непрерывно растет желание жить, так постоянно питают этой пищи жизни без внедрения этой пищи в природу того, кто питается ею. Ибо тогда она стала бы оскоминой, которая только обременяла бы и не приносила бы вечной жизни, потому что скрывала бы лишь недостатки и сделалась бы питаемым существом.

Стремление нашего ума заключается в том, чтобы жить согласно с разумом, т. е. непрерывно и все глубже

вступать в жизнь и чувствовать радость. Так как жизнь бесконечна, то мы постоянно будем пребывать в ней в счастье по мере нашего к нему стремления.

Вот почему мы бываем насыщены подобно тем, кто жаждет и утоляет свою жажду в источнике жизни, и так как это утоление жажды непрходящее, ибо оно вечно, то те, кто утоляют жажду, всегда счастливы, никогда не прекращая утолять свою жажду или никогда не уставая.

Благословен бог, давший нам разум, не насыщающийся во времени, и безграничное стремление которого постигает само себя, как бессмертное и стоящее выше тленного времени, и пепасытное стремление во времени, ибо он признает, что не может быть насыщения умственной жизнью, к которой его влечет, кроме как обладать высшим безупречным благом, не прходящим, подобно аппетиту, не уменьшающемуся даже при насыщении.

Чтобы привести пример, заимствованный из плутской жизни, возьмем голодного человека, который, будучи посажен за стол могущественного владельца, может вкушать любое яство, какое только пожелает, до тех пор, пока не захочет других, такие яства, которые были бы способны возбуждать его аппетит, одновременно насыщая. Если бы в такой пище ему никогда не было недостатка, он, постоянно насыщаясь, требовал бы, очевидно, всегда один и те же яства, к которым желание его никогда не оскудевало бы. Таким образом, он всегда был бы способен вкушать пищу, какая по своему составу постоянно привлекает к себе того, кого она питает, разжигая его аппетит.

Такова способность умственной природы: получая жизнь в себя, преобразовываться, подобно тому как воздух, получая от солнца лучи, превращается в свет. Вот почему разум с момента, когда природа его допускает переход в умозрение, постигает лишь всеобщее нетленное и непрерывное, потому что непорочная истина есть его объект, к которому разум умственно тяготеет, истина, постигаемая им в вечности и покое во Христе.

Вот в чем торжествующая церковь, в коей — пань бог, да будет благословлено имя его вовеки веков, в коей через высший союз Иисус Христос, истинный человек, соединен с богом-сыном так, что человечность его проявляется не иначе, как в его божественности.

Этот иноческое небывалый союз таков, что, хотя и существует истина человеческого существования, союз этот не может быть возведен в более высшую степень простоты. Далее, всякое разумное существо, не теряя ничего от своей личной истины, соединяется до такой степени с Христом, что, если оно обращается к нему в этой жизни со всей силой веры, надежды и милосердия, любви к ближнему, то все, ангелы и люди, существуют лишь во Христе, при посредничестве которого все тяготеет к Богу духовно и поглощается им, являющимся истиной каждого бытия, и так, что каждый из блаженных, сохранив всецело истину своего собственного бытия, является Христом в Иисусе и через него Богом в Боге и что Бог, пребывая всецело абсолютным максимумом, является в Иисусе Христе самим Иисусом и через него всем во всем.

Церковь не может быть более единой никакими иными средствами, ибо она провозглашает единство многих, не посягая на личную истину бытия каждого и без смешения существ или степеней. Чем церковь более едина, тем она больше.

Самая великая церковь есть церковь вечно торжествующая, ибо большее единство Церкви невозможно. Возлюбим же здесь союз, в котором обретается божественный союз абсолютного максимума, союз в Иисусе божественности и человечности и союз торжествующей Церкви в божественности Иисуса и блаженных.

Абсолютный союз не является ни большим, ни меньшим, чем союз существ во Христе или блаженных в лоне их, ибо максимальный союз есть союз всех союзов. Этот союз, являющийся всяkim соединением, неподобен ни к большему, ни к меньшему восполнению и происходит из единства и равенства, как это показано нами в первой книге.

Соединение существ во Христе не больше и не меньше, чем единство торжествующей Церкви, потому что, будучи максимальным соединением существ, оно не признает иного большего или меньшего соединения.

Следовательно, все соединенные противоположности извлекают свое единство из максимального соединения творения в Христе — единство, через которое союз Церкви есть то, что он есть.

Единство Церкви есть максимальное единство Церкви.

Потому-то это единство, становясь максимальным, совпадает с ипостасным единством творений во Христе. Этот союз творений в Иисусе, когда становится максимальным, совпадает с абсолютным единством, которое есть бог.

Таким образом, единство церкви, являющейся единством предполагаемых ею вещей, хотя она по обнаруживает в этом себя единой, как ипостасное единство, являющееся лишь союзом творений или совершенно простым и божественным, где не может быть ни инакости, ни множественности, это единство церкви разрешается, однако, благодаря Иисусу в божественное единство, откуда и берет свое начало.

Это станет ясно, без сомнения, если вспомнить то, что мы повторяли выше.⁵

Абсолютное единство есть святой дух. Ипостасное максимальное единство совпадает с абсолютным единством, потому что единство творений во Христе необходимо существует через абсолютное единство, являющееся святым духом и в себе. С другой стороны, единство церкви совпадает с ипостасным единством, как уже сказано раньше, потому что именно в разуме христовом обретается единство торжествующей церкви, заключающееся в святом духе. Так глаголет в слове истины апостол-евангелист Иоанн: «И славу, которую ты дал мне, я дал им, чтобы они стали единым, как едины мы, я — в них и ты во мне, дабы были они совершенны в единстве».

И это для того, чтобы церковь пребывала в вечном столь совершенном нокое, чтобы она не могла стать еще совершеннее в столь неизреченнем преобразовании человеческой славы, чтобы ни в чем не было видимо, кроме бога, человеческой славы, которой мы в уверенности будущего торжества жаждем всей нашей пламенной душой, моля бога-отца умиленным сердцем, дабы восхотел он через сына своего, нашего господа Иисуса Христа, и в нем через духа святого воздать нам награду по великой милости своей — обладать вечно тем, кто благословен вовеки веков. Аминь.

ПОСЛАНИЕ АВТОРА ГОСПОДИНУ КАРДИНАЛУ ЮЛЛАНУ

Прими же, высокочтимый отче, то, чего с давних пор желал я достигнуть путем различных учений, по началь-

проделывал безуспешно. И лишь затем, во время моего возвращения из Греции, на море, наверное, по благости отца светов, от которого исходит всякое высшее даяние, мне было ниспослано обятье непостижимое непостижимо в ученом незнании, превосходя то, что люди могут извлечь из непорочных истин.

Его-то, это ученое незнание, в котором скрыта истина, я и развивал в этих книгах, кои можно или сжать еще больше или еще более расширить на той же первоначальной основе.

В глубине своей всякое усилие нашего человеческого разума должно быть направлено к тому, чтобы возвыситься до простоты, где совпадают противоположности: в этом намерении я и задумал мою первую книгу.

Вторая книга извлекает из этих предисылок, следя необычным путем философов, некоторые размышления о вселенной, мало привычные для многих людей.

Нынче я закончил мою третью книгу об Иисусе, превыше всех благословленном, развивая постоянно все дальше ту же оспову. Господь Иисус непрерывно возрастал в моем сознании и моей любви благодаря возрастианию моей веры.

Действительно, ни один человек, исповедующий веру во Христа, не может отказаться от того, чтобы быть более глубоко воспламененным стремлением итии по этому пути таким образом, что после долгих размышлений, после частых восхождений, он узрел бы, что единственный сладчайший Иисус достоин любви. Он тогда все покинет с радостью, постигая Иисуса как сущую истинную жизнь и вечную радость.

Перед тем, кто так входит в Иисуса, все отступает. Ничто на свете не может оказаться для него трудностью, ибо и он преобразуется во Христе, потому что он имеет в себе дух Христа, который есть конец и цель разумных стремлений.

Обратись же к нему с ревностной молитвой и умиленным сердцем, благочестивый отец, и помолись за недостойного грешника, каков я есть, чтобы нам обоим заслужить обладание Христом в вечности.

О Б УМЕ



ГЛАВА I

1. Приход философа к простецу для углубления в природу ума (mentis). Ум есть ум через себя, а по назначению (ex officio) — душа; и назван он от «измерения» (mens... a mensurando)

Простец — об уме¹

 реди многих, пришедших по своему удивительному благочестию в Рим на юбилейный праздник, проесся слух, что один выдающийся из всех ныне живущих философов стоит на мосту и поражается массе переходящих его людей. Некий оратор, чрезвычайно жаждущий полноты знания, узнав философа по бледности лица, тоге, тунике, доходящей до лодыжек, и прочим атрибутам мыслителя, спросил, дружески его приветствуя, какая причина удерживает его, до такой степени взволнованного, на этом месте.

Философ. Удивление!

Оратор. Удивление, кажется, — стимул для всех, кто стремится познать ту или иную вещь. Отсюда я заключаю, что раз ты считаешься среди ученых выдающимся, то как же велико удивление, которое удерживает тебя в такой озабоченности на одном месте!

Философ. Ты, друг, хорошо говоришь. Ибо когда я смотрю, как бесчисленные толпы людей почти со всех стран торопливо переходят здесь, то удивляюсь единой вере всех при таком разнообразии их внешнего вида. Действительно, хотя никто не может походить на другого, однако, единая вера всех есть то, что привело их с различных концов земли в такое благочестие.

Оратор. В самом деле, нужно по необходимости считать божиим даром то, чего простецы достигают при помощи веры с более ясным сознанием, чем философы путем мышления. Ты ведь знаешь, какое исследование надо произвести тому, кто рассматривает при помощи рассудка бессмертие ума. А это бессмертие, однако, никто не подвергает сомнению — только на основании веры, потому что у всех забота и усилия направлены к тому, чтобы после смерти их души, никаким грехом не затмленные, были восхищены к светлой и вожделенной жизни.

Философ. Ты, друг, рассказываешь о великом и истинном предмете. Ведь я, путешествуя все время по миру, приходил и к мудрецам, чтобы удостовериться в бессмертии ума, так как в Дельфах² было предписано, 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 непрощенный народ.

Оратор. Если можно, скажи, что же побудило тебя притти в Рим, тебя, который, повидимому, является первенцем³? Не думаешь ли ты найти кого-нибудь, при чьей помощи тебе удалось бы подвинуться вперед в разрешении интересующего вопроса?

Философ. Я слышал, что в храме на Капитолии, посвященном уму Т. Аттилием Красом, находится много сочинений мудрецов об уме. Может быть, я пришел напрасно, если ты, который кажешься мне хорошим гражданином и знающим человеком, мне не поможешь.

Оратор. Да, что этот храм Крас посвятил уму, это не подлежит сомнению. Но были ли в храме книги об уме и какие именно, этого никто не может знать после стольких бедствий в Риме. Однако, чтобы ты не горевал о своем напрасном приходе, ты выслушашь мнение о желаемом предмете человека-простеца, который, по моему, достоин удивления.

Философ. Прошу, чтобы это произошло как можно скорее.

Оратор. Следуй за мной.

И когда они возле храма Вечности сопли в какое-то подземелье, оратор обратился к простецу, который выделявал из дерева ложки. «Я красиво, простец, — сказал он, — что этот великий философ застает тебя за такой деревенской ручной работой. Он считает, что не услышит от тебя никаких теорий».

Простец. Я охотно провожу время в этих упражнениях, непрерывно питающих и ум и тело. Я верю, что если тот, которого ты приводишь, философ, то он не станет меня презирать за то, что я отдаюсь работе ложечника.

Философ. Ты говоришь прекрасно. Ведь и Платон, как читаем, иногда занимался живописью⁴. А этого, следует думать, он никогда бы не делал, если бы живопись противоречила умозрению.

Оратор. Поэтому-то, может быть, Платону и были хорошо знакомы примеры из искусства живописи, при помощи которых он делал трудные вещи легкими.

Простец. Конечно, даже и я в моем искусстве символически отыскиваю то, что хочу, и насыщая свой ум, вытачиваю ложки и подкрепляю тело. Так достигаю я всего для меня необходимого, по мере надобности.

Философ. Моя привычка, когда я прихожу к человеку, пользующемуся славой мудреца, позаботиться прежде всего о том, что доставляет мне беспокойство, потревожить его, в промежутке сопоставить сочинения и исследовать его ум. Но так как ты — простец, то я не знаю, как побудить тебя высказываться, чтобы определить твое представление об уме.

Простец. Я полагаю, что никого нельзя принудить к выражению своих мыслей легче, чем меня. Ведь раз я считаю себя незнающим простецом, то я никак не боюсь отвечать. Философы, образованные, прославленные как мудрецы, взвешивают свои слова с большой опаской, боясь, не без основания, допустить ошибку. Поэтому, если ты ясно скажешь, то ты в непосредственном виде получишь от меня, что тебе от меня хочется.

Философ. Я не могу выражаться кратко. Сядем, если угодно, и давай говорить без разбору.

Простец. Согласен.

(И когда они расставили табуретки в виде треугольника и сели втроем по порядку, первым заговорил оратор.)

Оратор. Ты видишь, философ, простоту этого мужа, который не теряет времени на то, чтобы соблюсти правила приличий для приема человека такого значения, как ты. Проделай же опыт относительно того, что, по твоим словам, доставляет тебе больше беспокойства. Простец, действительно, не скроет от тебя ничего из того, что знает. Я думаю, ты убедишься, что пришел не даром.

Философ. Все до сих пор мне нравится. Перейду к делу. Ты же, между тем, пожалуйста, помолчи, и пусть тебя не смущает более пространный разговор.

Оратор. Ты узнаешь по опыту, что я больше сторонник продолжения разговора, чем тот, кто бывает этим недоволен.

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 совершенного человека, который бы не составил себе того или иного понятия об уме. Имею, конечно, и я в том смысле, что ум, это — то, откуда возникает граница и мера всех вещей. Я думаю, стало быть, что слово «*mens*» (ум) производится от «*mensurare*» (измерять).

Философ. А не находишь ли ты, что ум — одно, а душа — другое?

Простец. Положительно считаю: ведь одно — ум, существующий *в себе* (*in se*), а другое — в теле. Ум, существующий в себе, или бесконечен или он — только образ (*umago*) бесконечного. Из тех же умов, которые суть образ бесконечного, — поскольку они не являются существующими в себе в максимальном, абсолютном или бесконечном смысле, — некоторые, допускаю, могут оживлять человеческое тело. И тогда-то я называю их душами, по их установлению (*ex officio*).

Философ. Следовательно, 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 чувствительная и зрительная способность глаза одна и та же.

ГЛАВА II

*Природное слово (*naturale*) и слово, налагаемое в соответствии с ним, без точности. О простом принципе, который есть искусство искусства. Как вечное искусство философов сводит к единству, [свертывает все в единство] (*complacatur*)*

Философ. Ты говоришь о названии ума — от слова «измерение». Я не читал, чтобы кто-нибудь среди разнообразного словообразования придерживался такого мнения. Прошу, прежде всего, чтобы ты открыл причину сказанного тобой.

Простец. Если более тщательно рассмотреть данное слово, то я полагаю, что таящаяся в нас способность обнимать в смысле понятий (*nocionaliter*) первообразы (*exemplaria*) всех вещей, называемая мною умом — никак не может быть наименована по-настоящему. 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; один и тот же язык обладает одними словами, более соответствующими 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, стремишься к высоким предметам. Ведь согласно тому, что ты, повидимому, утверждаешь, слова потому менее подходят, что они установлены, как ты говоришь, по произволу, как пришло на мысль тому, кто накладывал их в результате движения рассудка.

Простец. Мне хочется, чтобы ты понял меня глубже. Именно, если я даже признаю, что каждое слово оказы-

вается единственным по тому самому, почему форма приводит 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 наложение свободно), то все-таки я нахожу, 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 сказать.

Простец. Очень охотно. Я именно теперь обращаюсь к искусству выделять ложки. Но прежде всего хочу, чтобы ты знал, что я без всякого колебания считаю все человеческие искусства некоторыми образцами бесконечного, божественного искусства. Не знаю, кажется ли тебе то же самое?

Философ. Ты поднимаешь трудный вопрос. Нельзя на это отвечать, походя.

Простец. Я бы удивился, если бы ты когда-нибудь читал философа, об этом не знающего. Ведь это же само собою ясно! Очевидно же, что никакое человеческое искусство не достигает точности совершенства и что всякое искусство конечно и ограничено. Именно, одно искусство ограничивается в одних своих границах, другое — в других своих границах, и потому каждое искусство не то, что другое; и никакое из них не охватывает все.

Философ. Что же ты из этого выводишь?

Простец. А то, что всякое человеческое искусство конечно.

Философ. Кто же в этом сомневается?

Простец. А тогда невозможно, чтобы существовало много бесконечностей, которые были бы реально различны.

Философ. И с этим я согласен, ибо иначе одно было бы и другом в качестве конечного.

Простец. Значит, если это так, то не бесконечен ли только один абсолютный принцип поскольку не существует принципа раньше принципа, как это ясно само собой, чтобы сам принцип оказался определенным через принцип (*principiū*)? А отсюда лишь вечность и есть сама бесконечность, или абсолютный принцип.

Философ. Допускаю.

Простец. Следовательно, только единственная абсолютная вечность есть сама бесконечность, существующая без принципа. Поэтому все конечное определено через принцип при помощи бесконечного принципа.

Философ. Не могу отрицать.

Простец. А тогда всякое конечное искусство получает определение через искусство бесконечное. И, таким образом, необходимо, чтобы бесконечное искусство было для всех искусств первообразом, началом, серединой, концом, мерой, качеством, истиной, точностью и совершенством.

Философ. Продолжай говорить о том, что более спорно, а с только что сказанным тобою никто не может не согласиться.

Простец. Итак, я приведу символические примеры из ремесла ложечника, чтобы мои слова стали более понятными.

Философ. Делай так, пожалуйста, потому что, как я вижу, ты держишь путь прямо туда, где мне с трудом приходится пробираться.

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, имея довольно хлопот, чтобы придать им надлежащую форму, то этого не делаю я, изготавливающий из дерева ложки и чашки, а из глины горшки. 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 чувственной ту форму, при помощи которой образуется ложка. Хотя последняя по своей природе недоступна никакому ощущению, потому что она и не белая, и не черная, и никакого другого цвета, звука, запаха, вкуса и чувства осязания, я все же буду пытаться сделать ее чувственной тем способом, каким можно. На этом основании, при помощи разнообразного

движения моими инструментами, я обделяю и выдаливаю дерево, пока в нем не получится должная пропорция, в которой соответственным образом отразится свет формы ложки. Так ты усматриваешь, что простая и нечувственная форма ложки начинает отвечивать в фигурной пропорции этого дерева, как в своем отображении. Поэтому истина и точность ложки, которая не увеличима и не сообщима, никогда не может сделаться совершенно чувственной, даже при помощи каких бы то ни было инструментов и какими бы то ни было людьми.

Во всех ложках отвечает в разнообразном виде только самая наимпростейшая форма, в одной больше и в другой меньше и ни в какой точно. И хотя дерево воспринимает название от привхождения формы, так что ложка получает название с возникновением пропорции, в которой отражается свет ложки, чтобы наименование было, таким образом, объединено с формой, тем не менее, наложение имени происходит по усмотрению, поскольку может быть наложено и другое имя. Да если оно и налагается по усмотрению, тем не менее, не оказывается иным и совершенно различным в сравнении с естественным именем, которое объединено с формой; но естественное название после привхождения формы отражается во множестве разнообразных имен, даваемых в различном смысле теми или другими народами.

Следовательно, наложение названия происходит благодаря движению рассудка, потому что последнее существует вокруг вещей, подпадающих под ощущения. Рассудок создает их распознание, соединение и различие, так что в рассудке нет ничего, что раньше не существовало бы в ощущении. Следовательно, рассудок накладывает слова и движется для того, чтобы дать одно имя одной вещи и другое — другой. Однако поскольку форма и своей истине не находится в том, что касается функций рассудка, то поэтому рассудок впадает в предположения и мнения. Роды и виды, поскольку они выражаются в словах, суть утверждения рассудка (*encia racionis*), которые он создал себе на основании согласия и разногласия чувственных вещей. А отсюда, хотя они по своей природе и хуже чувственных вещей, подобием которых являются, — они все же не могут сохраняться

при разрушении чувственных вещей. Следовательно, кто считает, что в разум (*intellectum*) ничего не попадает, чего не попадает в рассудок, тот также полагает, что *ничего не может быть и в разуме, чего раньше не было в ощущении.*

И такой мыслитель должен по необходимости сказать, что вещь лишь тогда есть что-нибудь, когда она подпадает под слово; изучение ее заключается в углублении во всяческое исследование сущности имени. Это исследование приятно человеку, потому что тут он рассматривает явления при помощи движения рассудка. Такому человеку пришлось бы отрицать существование форм в себе и отдельное наличие их в своей истинности иначе, чем существуют сущности (*encia*) рассудка, причем были бы поставлены ни во что первообразы и идеи. Однако те, кто допускают что-нибудь в мышлении (*intelligencia*) ума, чего не было ни в ощущении, ни в рассудке, т. е. первообраз и несобщимую истину форм, отражающихся в чувственных вещах, те утверждают, что первообразы по природе *предшествуют* чувственным вещам, как истина предшествует ее отображению. Они признают, что в порядке природы существует сначала человечность в себе и из себя, разумеется, вне предлежащей материи, — через эту человечность — человек и то, что подпадает тут под слово, и, наконец, видовое понятие (*species*) в рассудке. Поэтому, если погибнут все люди, не сможет существовать и человечность, поскольку она является лишь видовым понятием, которое подпадает под слово и представляет сущность, созданную рассудком, потому что последний использовал это понятие только на основании сходных утверждений у людей; ведь оно зависело от тех, 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 racionalis consideracio*) вещей. Поэтому они исследуют ее в логическом смысле, углубляют и восхваляют. Однако они не успокаиваются на этом, потому что рассудок и логика занимаются только *образами* форм. Но они пытаются, подобно теологам, всматриваться в вещи и по ту сторону значения слов, обращаясь к образам и идеям. Полагаю, что больше нет способов исследования. Если ты, будучи философом, где-нибудь читал об этом, ты можешь это знать, а я рассуждаю именно так.

Философ. Ты удивительным образом соприкасаешься со школами всех философов — и перипатетиков и академиков⁵.

Простец. Да ведь все различия способов рассмотрения и те, которые только можно представить себе, легчайшим образом разрешаются и согласовываются, как только ум начинает возноситься к бесконечности. Ведь лишь бесконечная форма, как тебе на основании слышанного от меня подробнее разъяснит присутствующий здесь оратор, есть *единая и простейшая, отражающаяся во всех вещах, как адекватнейший образ 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 достичнуть ни один рассудок. Поэтому она, невыразимая, не *понимается и при помощи всех слов*, которые только налагаются в результате движения рассудка.

Вот почему вещь, поскольку она подпадает под слово, есть лишь отражение невыразимого первообраза, который принадлежит только себе самому и себе самому соответствует.

Следовательно, существует одно невыразимое слово, являющееся точным именем всех вещей, поскольку они подпадают под наименование в результате движения рассудка. Это невыразимое имя отражается по-своему во всех именах, потому что оно есть бесконечное наименование всех имен и бесконечная звучность всего выражимого в звуке, так что всякое имя есть отражение

точного имени. И никакие люди ничего иного и не пытаются говорить, даже если при случае может быть выражено больше или меньше то, что они выразили. По необходимости все они сходятся в том, что существует одна бесконечная сила, ее мы назовем богом — в которой все 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 бесконечную форму, которую мы, обращаясь к человеческой форме, именуем в качестве точного первообраза последней. Вследствие этого она, будучи невыразимой, называется именами всех вещей, как только мы начинаем взирать на ее изображение; и соответственно видовым различиям, образованным через наш рассудок, один простейший образ оказывается множеством первообразов.

ГЛАВА III

О взаимном понимании и согласованности философов. Об имени божием и точности. Как с познанием одного точного имени познается все? О давлении познаваемого. Каким образом различаются понятия бога и наш?

Философ. Ты удивительно разъяснил то, что сказано у Трисмегиста⁶, утверждавшего, что бог именуется именем всех вещей, а все вещи — именем божием.

Простец. Объедини слова «быть наименованным» и «именовать» так, чтобы это совпало в высочайшем интеллекте, и тебе все станет понятным, так как *бог есть точность каждой вещи*. Отсюда, если бы имелось точное знание хотя бы об одной вещи, то по необходимости было бы знание и о всех вещах. Таким образом, если существовало бы знание точного имени одной вещи, то имелось бы знание имен и всех вещей, потому что нет точности вне бога. Следовательно, кто достиг одной точности, тот достиг бога, который — истина всего познаваемого.

Оратор. Объясни, пожалуйста, относительно точности имени.

Простец. Ты знаешь, оратор, как на основании способности ума мы выводим математические фигуры. Отсюда, если я хочу сделать видимой форму треуголь-

ника, я создаю фигуру, в которой полагаю три угла с тем, однако, чтобы в фигуре с такими свойствами и соотношениями отразилась треугольность, с которой объединено название, принимаемое как «треугольник». Значит, я утверждаю: если треугольник есть точное имя треугольной фигуры, то в таком случае мне известны точные имена всех многоугольников, потому что тогда я знаю, что наименование четырехугольной фигуры есть «четырехугольник», а пятиугольной — «пятиугольник» и т. д. На основе знания одного имени я признаю как наименованную фигуру, так и все именуемые многоугольники, их расхождения и сходства и то, что можно относительно этого себе представить. Подобным же образом я утверждаю, что если бы я знал точное имя хотя бы одного творения божия, то не остался 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 имени, то известно, что только в этом слове и может познаваться все и каждое в отдельности.

Оратор. Это ты по обыкновению изложил ясно.

Философ. Удивительную доктрину ты привел, простец, об едином мнении всех философов, между тем как, обращая внимание на это, я не могу с тобой только согласиться, что все философы хотят сказать именно то, что высказал ты, потому что никто из всех них не смог отрицать, что бог бесконечен. И все, тобою переданное нам, охватывается в одном только что приведенном изложении. Удивительно это самодовлечение всего познаемого и возможного каким бы то ни было образом к сообщению. Иди, однако, дальше к рассмотрению ума и говори! Пусть мы признаем, что «mens» (ум) производится от слова измерять, так что причиной имен (что, по-твоему, и есть ум) является способ (расcio) измерения.

Простец. Ты знаешь, каким образом божественная простота способна к охвату (complativa) 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 все-

общностью (*universitatem*) истины вещей, то наш ум назовешь всеобщностью *уподобления* вещам, так что он окажется всеобщностью понятий. Концепция (*conceptio*) для божественного ума есть продукция (*productio*) вещей; концепция же для нашего ума есть только понятие о вещах. Если божественный ум есть абсолютное бытие (*absoluta entitas*), тогда концепция у него есть *создание сущего* (*encium*), в то время как для нашего ума она есть уподобление существу, соответствующее божественному уму как бесконечной истине, а нашему уму соответствует — как его близкому образу. Если все существует в божественном уме как в своей точной и собственной истине, то в нашем уме все существует как в образе или подобии собственной истины, т. е. в виде понятий, поскольку познание происходит путем уподобления. Все существует в боге, но тут оно — первообразы вещей. И все — в нашем уме, но тут оно — подобие вещей. Как бог есть абсолютное бытие, представляющее сведение всех сущностей, так ум наш есть *образ* этого бесконечного бытия, являющегося сведением всех образов, подобно тому как первичный образ царя, которого еще не знают, служит первообразом для всех других образов, что должны быть с него скопированы. Ибо познание бога или его лика исходит не иначе как из умственной (*mentalii*) природы, объектом которой является истина, и не иначе как через ум, ибо последний есть образ бога и образ всех после него образов божиих. Поэтому, насколько все вещи после простого ума участвуют в уме, настолько участвуют они и в образе божием, так что ум сам по себе есть образ бога; и все после ума — только при посредстве ума.

ГЛАВА IV

Наш ум не есть развертывание, но образ вечного свертывания. А то, что после ума, не есть образ. Ум без рожденных понятий есть, однако, созданная вместе с ним способность суждения. Почему для ума необходимо тело?

Философ. Повидимому, на основании большой полноты своего ума ты хочешь сказать, что бесконечный

ум есть сила *формообразующая*, а конечный ум — дающая *сообразную* форму или очертание.

Простец. То же самое и по-моему. Ведь нельзя выразить соответствующим образом то, что надо сказать. А отсюда оказывается весьма полезным расширить беседу. Обрати внимание на то, что образ — одно, а выявление — другое. В самом деле, равенство есть образ единства, так как из единства раз навсегда происходит равенство. Поэтому последнее есть образ единства, но выявлением единства оказывается не равенство, а множественность. Равенство, стало быть, есть образ *свертывания единства*, а не его развертывания. Таким же образом, по-моему, ум есть образ божественного ума, простейший среди всех образов божественного свертывания. И потому ум есть *первообраз 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*⁷. После образов существуют множественности вещей, развертывающие божественное свертывание, подобно тому как число выявляет единство и движение покоя, время — вечность, сложность — простоту, длительное время — настоящее, величина точки — движение покоя, неравенство — равенство, различие — тождество и так каждое в отдельности.

Извлеки из этого изумительную способность нашего ума, потому что в его силе концентрируется способность уподобляться охвату точкой. Благодаря этой способности наш ум находит в себе возможность уподоблять себя всякой величине. Также и вследствие ассилиативной способности к охвату единства ум обладает способностью, при помощи которой он может уподобляться всякому множеству. И также благодаря способности уподобления охвату момента «теперь» и настоящего времени он ассилируется всякому времени, через уподобление покоя⁸ — всякому движению, простоте — всякой сложности, тождству — всякому различию, через уподобление равенству — всякому неравенству, через уподобление связи — всякому разъединению. Благодаря образу абсолютного охвата, являющегося бесконечным умом,

он обладает силой, при помощи которой можно уподобляться всякому развертыванию. Ты видишь, что ты можешь сказать много такого, чем обладает наш ум, потому что он — образ бесконечной простоты, охватывающий все.

Философ. Оказывается, только один ум является образом божиим.

Простец. Так оно собственно и есть, потому что все, что после ума, — уже не 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, лишенные ума, суть скорее развертывания божественной простоты, чем ее образы, хотя бы они различно участвовали в образе в соответствии с отражением блеска наделенного умом образа в развертывании.

Философ. Аристотель утверждал, что никакое понятие не прирождено (*concreatum*) нашему уму или душе, поскольку философ уподоблял последнюю гладкой доске (*tabula rasa*)⁹. Платон же говорил, что понятия природы душе, но она забыла о них из-за бремени тела¹⁰. Что ты считаешь правильным в этом вопросе?

Простец. Несомненно, наш ум внедрен богом в тело для блага последнего. Надо поэтому, чтобы ум имел от бога все то, без чего он не может приобрести блага. Стало быть, нельзя верить, что с душой были созданы понятия, которые она потеряла в теле, потому что она вызывает в теле работу для того, чтобы данная способность продолжала стремиться к деятельности. Подобно тому как зрительная сила души не может перейти к своему функционированию, чтобы действительно видеть, если не будет возбуждена объектом, а быть возбужденной она может не иначе, как через противостояние при умножении видов при посредстве промежуточного органа, и потому имеет работу для глаза, — так и сила ума, являющегося способностью восприятия вещей и способностью к понятиям, не может перейти к своим функциям, если не получит возбуждения со стороны чувственного и не получает возбуждения иначе, как только при посредстве чув-

ственных представлений. Значит ум нуждается в органическом теле, т. е. таком, без которого не может возникнуть возбуждения.

По отношению к этому Аристотель, повидимому, хорошо рассуждает, что с самого начала душа не присущи понятия, утерянные ею при воплощении. Однако, поскольку она не может чего-нибудь достигнуть, будучи лишена всякой силы суждения (как и глухой никогда не может сделаться кифаредом, раз он не имеет никакого представления о гармонии, при помощи которого мог бы судить о своих успехах), то поэтому *ум наш обладает прирожденной способностью суждения, без которой он не мог бы продвинуться дальше*. Эта сила суждения от природы присуща уму. При ее помощи он сам по себе судит о понятиях, слабы ли, сильны ли они или заключены в себе. Если Платон назвал эту способность прирожденным понятием, он не вполне уклонился от истины.

Философ. О, как ясно сказанное тобой! С ним принужден согласиться каждый, кто тебя слушает. Без сомнения, к этому нужно отнестись тщательно. Ведь мы недостаточно созаем, что в нашем уме говорит и судит дух: «Это — хорошо, это — справедливо, это — истинно», и что он удерживает нас, если мы уклонляемся от справедливого. Эту речь и это суждение он никак не изучал, но оно ему врождено.

Простец. Отсюда мы узнаем, что ум есть *способность*, которая хотя и лишена всякой формы понятия, однако, если она получила возбуждение, может уподобить себя самое всякой форме и создать понятие о всяких вещах, будучи некоторым образом подобной здоровому зрению в темноте, которое никогда не видело света и лишено всякого действительного понятия о видимых вещах. Но, выйди на свет и получив возбуждение, оно уподобляет себя видимому, чтобы образовать о нем понятие.

Орантор. Платон говорил, 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 последний судил о сущности того и другого: не является ли смутно воспринятое множеством различных свойств? Так, когда зрение спутанно и находит что-нибудь и большим и малым, то разве не возникает необходимости в различающем суждении интеллекта о том, что велико и что мало? Там же, где ощущение достаточно само по себе, меньше всего приходится обращаться к интеллекту, как, например, при виде пальца, не содержащего в себе противоречия, которое бы появлялось одновременно, т. е., и как утверждение и как отрицание.

ГЛАВА V

Каким образом ум есть живая субстанция, созданная в теле. О том, как это понимать. Существует ли разум у животных? Ум — живое описание вечной мудрости

Философ. Почти все перипатетики говорят, что интеллект, который ты, повидимому, называешь умом, является некоторой потенцией души и что мышление есть акциденция. А ты полагаешь иначе?

Простец. Ум есть живая субстанция, которая, как мы знаем по опыту, внутренне говорит в нас и судит и которая благодаря всем познаваемым нами в нас самих духовным способностям на всякой другой способности больше уподобляется бесконечной субстанции и абсолютной форме; ее обязанность в нашем теле — это животворение тела, и потому-то она и называется душой. Отсюда ум есть *субстанциальная форма*, или сила, всеобъемлющая в себе на свой манер, охватывая силу одушевляющую, при помощи которой она одушевляет своим животворением тело, жизнь растительную и чувствительную, способность рассуждения, интеллектуальную способность и способность быть интеллектом как таковым (*vim raciocinativam 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 после того был перенесен в тело?

Простец. По своей природе, а не во времени! Как ты слышал, я сравнил ум со зрением в темноте, а оно никогда не существовало в действительности прежде глаза, разве только по природе. Отсюда, раз ум есть некое божественное семя, своей силой охватывающее в виде понятия первообразы всех вещей, то он также и помещен в соответствующей почве богом, от которого имеет эту силу тем самым, что получил бытие. Здесь он может привести плод и выявить из себя совокупность вещей в виде понятий. Иначе эта сила оплодотворения была бы напрасно ему дана, если не был бы ему предоставлен благоприятный момент для прорыва к действию.

Философ. Ты говоришь убедительно, но я всячески хочу услышать, как именно в нас это создано.

Простец. Божественные пути в точности недостижимы. Однако мы создаем о них предположения (*coniecturas*), одни — более смутные, другие — более ясные. Я же полагаю, что для тебя достаточно то уподобление, которое я сделаю. Ты ведь знаешь, что зрение по своей природе не различает, но воспринимает противостоящее ему в какой-то массе смещанно, когда препятствие попадается ему на встречу в сфере его собственного движения, т. е. в глазу. Этот предмет зарождается, конечно, из многочисленности видов объекта для глаза. Отсюда, если в последнем наложено зрение без различия (как у детей, у которых еще нет навыка к различению), то в этом случае в чувствительную душу приходит ум, как и зрение приходит различие, при помощи которого оно разбирается в цветах. И подобно тому как зрительное различие имеется у совершенных живых существ (например, у собак, различающих своего хозяина по виду) и подобно тому как оно даю зрению богом в качестве совершенства и формы, точно так же, сверх этого находящегося у животных различия, человеческой природе дана более высокая способность, относящаяся к силе различия у животных так же, как эта последняя относится к способности ощущений, чтобы ум был формой различия, присущего живым существам, и ее совершенством.

Философ. Прекрасно сказано. Но, повидимому, ты подходишь к мнению мудрого Филона¹¹, утверждающего, что животным присущ разум.

Простец. В животных, действительно, мы находим различающую способность рассудка (*discretivum discursum*), без которого их природа не могла бы существовать в удовлетворительном виде. Отсюда их рассудок, поскольку он лишен формы, т. е. интеллекта или ума, спутан, не имеет способности суждения и знания. Поскольку всякое различение возникает из рассудка, то на этом основании Филон, повидимому, сказал не так нелепо.

Философ. Объясните, пожалуйста, почему ум есть форма различающего рассудка (*forma racionis discurrentis*)?

Простец. Я уже тебе сказал, что, как зрение видит и — не знает того, что оно видит, без различия, 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 ясным и совершенствует способность рассуждения, чтобы знать, что именно он умозаключает. И если простой человек, не понимающий значения слов, читает какую-нибудь книгу, то зрительное восприятие происходит благодаря способности рассудка, потому что читает этот человек при помощи различия различных видов букв, которые он складывает и разделяет. А это есть задача рассудка. Однако читающий не знает, что именно читает. И найдется другой человек, который не только читает, но и знает и понимает то, что читает: это уж некоторое подобие рассудка смутного и рассудка сформированного (*formatum*) через ум, потому что последний обладает различающей силой суждения о том, какое умозаключение правильно и какое софистично. Так ум является различительной формой актов рассудка (*forma discretiva racionum*), рассудок же есть различительная форма ощущений и представлений (*imaginacionum*).

Философ. Но откуда ум имеет эту силу суждения, если он, как кажется, создает суждения обо всем?

Простец. Он черпает ее из того, что он — образ первообраза всех вещей. А именно: бог есть первообраз всего. Отсюда, поскольку первообраз всего отражается

в уме, как истина в образе, поскольку ум имеет в себе то, на что он взирает и в соответствии с чем создает суждения о внешнем, подобно тому как, если написанный закон будет проведен в жизнь, он, как живой, может представить себе то, о чем должно быть суждение. Поэтому ум есть живое описание вечной и бесконечной мудрости, но в наших умах с самого начала этот образ жизни подобен спящей, пока она не будет возбуждена к движению путем восприятия, которое происходит от чувственных вещей. Тогда вследствие движения своей способной к познанию жизни ум находит искомое в себе самом в качестве описанного. Понимай же так, что это описание есть отражение первообраза всего, подобно тому как истина отражается в своем образе.

И если простейшая и неделимая вершина многоугольного угла отшлифованного алмаза, в которой отразились бы формы всех вещей, стала бы живой, то уже через созерцание себя самой она нашла бы подобие всех вещей, при помощи которых смогла бы составить понятие обо всем.

Философ. Ты высказываешь удивительные мысли и твои слова весьма убедительны. Особенно нравится мне пример с углом алмаза, потому что чем остree и проще будет этот угол, тем отчетливее все будет в нем отражаться.

Простец. Да! Кто наблюдает в себе способность быть первообразом, тот усматривает, каким образом она существует раньше всякого количества, и, понимая ее как живую и одаренную интеллектуальной силой, в которой отразился бы первообраз всего, он создаст об уму вполне допустимое предположение.

Философ. Я хотел бы услышать, можете ли ты в качестве образца применить это вот твое искусство выделять ложки для различия творений ума.

Простец. Конечно, мог бы (берет в руки красивую ложку). Я захотел делать ложку с зеркальной поверхностью,那人 особенно благородное дерево из одного куска и при помощи инструмента получил соответствующую соразмерность, в которой совершенно отразилась форма ложки. После этого я полировал ее до тех пор, пока не включил в полученное мною отражение ложечной

формы форму зеркальную, как ты видишь. Ибо, хотя это и очень красивая ложка, однако она вместе с тем только зеркальная ложка. Именно, ты имеешь в ней все виды зеркал, т. е. вогнутое, выпуклое и цилиндрическое: в конечной части ручки — прямое, в самой ручке — цилиндрическое, в полой части — вогнутое и во внешней — выпуклое. Поэтому зеркальная форма до ложки не имела бытия во времени (*temporale esse*), но была придана мною первоначальной форме ложки для усовершенствования ложки, так что зеркальная форма теперь содержит в себе самую форму ложки. При этом зеркальная форма независима от ложки, потому что к сущности зеркала не относится тот факт, что существует ложка. Поэтому если бы не стало соразмерностей, без которых не может быть формы ложки, например, если бы отскочила ручка, то ложка не годилась бы для пользования, хотя зеркальная форма ее осталась бы попрежнему. 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, о каком я уже говорил.

ГЛАВА VI

О том, как мудрецы символически назвали число первообразом всего и об его удивительной природе. О возникновении числа из ума и неразрушимости сущностей. Ум — гармония, само себя движущее число, совокупность тождества и различия

Философ. Ты хорошо применил свой пример и, когда ты называешь интеллект единым, ты делаешь ясным, как происходит продукция вещей и каким образом соразмерность есть место, круг и линия формы и как материя есть место соразмерности. И ты во многом оказываешься пифагорейцем, утверждающим, что все происходит из числа.

Простец. Не знаю, пифагореец ли я или кто-либо другой. Знаю я только то, что ничей авторитет мною

не руководит, даже если он пытается на меня воздействовать. 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 (так как само собой понятно, что это число не есть принцип какой-нибудь вещи), но потому что они символически и рационально подходили к числу, происходящему из божественного ума, 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 последнему наше имя, как 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 утверждать, что *числа — принципы вещей*.

Простец. Может существовать только один бесконечный принцип; и лишь он — бесконечно простой. Но первый, который находится под принципом (*principiatum*), не может быть бесконечно простым, как это ясно само собой; и он не может 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, едва ли так, что оно, однако, не *составлено из многоного, 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, потому что всякое число составлено из четного и нечетного чисел. Так число составлено из числа. Если же ты скажешь, что тройка состоящая из трех единиц, ты сделаешь утверждение, как если бы кто-нибудь уверил, что стены и крыша в отдельности образуют дом. Ибо если стены существуют отдельно и так же крыша, то из них не составишь дома. Так же точно и три единства, взятые порознь, не образуют тройки. Поэтому, если ты рассматриваешь единства,

поскольку они составляют тройку, ты представляешь их объединенными. И чем иным являются тогда три единства в объединении, как не тройкой, составленной из себя самой? Так же надо рассуждать и обо всех числах. Наоборот, пока в числе я усматриваю только единство, я вижу несложную сложность числа и совладение 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 понято без числа. Так же из отношения полутона к двойному гармоническому среднепропорциональному, образующего отношение стороны квадрата к диагонали, я усматриваю более простое число, чем может достигнуть исчисление нашего ума, потому что отношение не понимается без числа. Однако необходимо, чтобы это число было одновременно четным и нечетным, о чём можно бы долго и интересно побеседовать, если бы мы не спешили перейти к другому вопросу.

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, потому что определение сущности всякой вещи не может быть достигнуто нами, как только образно или в фигуре.

Действительно, первое находящееся под принципом символически мы называем числом, потому что число есть субъект соразмерности. Ведь не может же последняя существовать без числа; 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 и заключается

в числе. Вечный ум движет, наподобие музыканта, желающего сделать свою мысль чувственной: ведь он воспринимает множество звуков и приводит их в соразмерность, совпадающую с гармонией, чтобы в этой соразмерности усладительно и совершенно преобладала гармония. Именно здесь соразмерность находится как бы на своем месте. Изменяется отражение гармонии — по изменении совпадающей с гармонией соразмерности; прекращается гармония — с прекращением приспособления соразмерности. Итак, число и все — из ума.

Философ. Неужели нет никакой множественности вещей без рассмотрения ее со стороны нашего ума?

Простец. Существует, но — от вечного ума. Отсюда, подобно тому как в отношении бога множественность вещей существует от божественного ума, так же и в отношении нас множество вещей существует от нашего ума, потому что только один ум исчисляет; с уничтожением ума не существует и раздельного 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 ум знает единое особенно и знает это сразу, он — воистину равенство единства. Но, когда он понимает единое особенно и при посредстве умножения, то мы рассуждаем, что существует множество вещей, говорит, например, о двойке, так 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 отдельно взятых [элементов]? Как же тогда ты утверждаешь, что оно происходит из ума?

Простец. Такого рода высказывания должны быть относительны к *модусу познания*, ибо считать есть не что иное, как умножать одно и то же в качестве общего и одном и том же отношении. Отсюда, раз ты видишь, что бес множественности в уме двойка или тройка есть ничто, то ты достаточно усматриваешь, что число происходит из ума.

Философ. Каким же образом множественность вещей есть число божественного ума?

Простец. А таким, что множественность вещей произошла из того, что божественный ум однозначно 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 безупречно (*irreprehensibiliter*) сказать, что первообраз вещи в духе создателя есть число. Это удостоверяется услаждением и красотой, присущими всем вещам и состоящими в соразмерности. Последняя же состоит в числе, откуда число и указывает преимущественный путь к мудрости.

Философ. Это впервые высказали пифагорейцы, затем платоники, которым подражает Северин Бозий¹².

Простец. Подобным образом я утверждаю, что число есть первообраз концепций нашего ума, так как без числа ничего нельзя создать, и если не существует числа, то не будет ни уподобления, ни понятия, ни различия, ни измерения. 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 пр. Поэтому, раз число есть модус познания, то ничто и не может быть познано без него, потому что число нашего ума, поскольку оно — образ числа божественного, являющегося первообразом вещей, есть первообраз понятий. И как до всякой множественности существует единство, так и это единящее единство есть несознанный ум, в котором все есть едино, после же единого множественность есть выявление силы этого единства; и эта сила есть бытие (*entitas*) вещей, равенство существующего и связь бытия и равенства. Эта благословенная троичность является в таком понятии в нашем уме образом божественной троичности, ибо наш ум одинаково есть единство, единящее до всякой множественности при помощи ума, способного создавать концепции. И после этого единства, единящего всякую множественность, существует сама множественность, которая есть образ множественности вещей, как и наш ум есть образ божественного ума. Множественность является силу единства ума, каковая сила есть образ бытия равенства и связи¹³.

Философ. Вижу, что ты достигаешь удивительных

умозаключений на основании числа. Поэтому если божественный Дионисий говорит, что сущности 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 идентичность (*alteritas*) следует за умножением только случайно, и обратишься к сложенности числа из единства и идентичности, из тождественного и различного, из равного и неравного, из разделенного и неразделенного, и когда ты примешь во внимание, что существо всех вещей возникло для того, чтобы число божественного ума действительно существовало, — то некоторым образом постигнешь тогда, как сущности вещей неразрушимы, наподобие единства, из которого возникло число, являющееся бытием, и как вещи являются такими и такими на основании идентичности, не принадлежащей к сущности числа, но случайно следующей за умножением единства. Таким образом, идентичность не принадлежит к сущности какой-нибудь вещи, потому что идентичность 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, что между божественным умом и вещами не существует числа как чего-то среднего, что имело бы актуальное бытие, но число вещей есть сами вещи.

ГЛАВА VII

Каким образом ум путем уподобления создает из себя формы вещей и достигает абсолютной потенциальности, или материи?

Философ. Скажи мне, прошу тебя, не считаешь ли ты, что наши ум есть гармония, или движущее себя число, или сложенность из тождества и различия или делимой и неделимой сущности, или энтелекхии (*en telichiam*), потому что такими способами красноречия пользуются платоники и перипатетики?

Простец. Я думаю, что все, кто говорил о числе, могли высказать подобное или иное мнение, получивши толчок на основании того, что наблюдается в области умственных способностей. Именно, относительно всякой гармонии они утверждали, что ум изготавляет из себя понятия и движет себя так, как если бы через него самого выступало живое, способное к размножению число для создания различий, причем ум выступает в свою очередь для объединения и разъединения — или в соответствии с модусом 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 то или другое мнение об уме или душе мыслители высказывали с разумными основаниями, вытекающими из опытов различного характера. Ибо утверждать, что ум состоит из тожества и различия значит утверждать, что он состоит из единства и инакости по тому способу, по которому число составлено из тожества (поскольку оно относится к общему) и из различия (поскольку оно относится к единичному). Это — модусы мышления, которыми обладает ум.

Философ. Продолжай изложение вопроса о том, что душа есть движущее себя число.

Простец. Буду, как смогу. Я думаю, никто не рискнет возражать против того, что ум есть некое живое божественное число, наилучшим образом размеренное для приспособления к отражению божественной гармонии и обнимающее всякую чувственную, рассудочную и разумную 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, эманирующая из нашего ума, точно так же следуют за нашим умом, как он за умом бесконечным. Именно ум хотя и является божественным числом, однако он — число в том смысле, что он есть простое единство, создающее 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 тесно связан с божественным умом.

Простец. Не думаю, чтобы они хотели другого, чем я сказал, хотя бы у них и был иной способ выражения. Ведь между божественным умом и нашим та же разница, что между творением и видением. Божественный ум своим концептированием *создает*, а наш ум своим концептированием *уподобляется*, создавая понятия или интеллектуальные образы (*visiones*).

Божественный ум есть сила, *создающая бытие* (*entificativa*), наш ум есть сила *уподобления бытию*.

Оратор. Видя, что у философа недостаточно времени, я долго не задавал ему вопросов. Теперь же, узнав о множестве вещей неизменно большого значения, я хотел бы услышать, как это ум создает из себя формы вещей путем уподобления.

Простец. 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 восприятие без различия ощущаемых вещей, потому что он сообразуется с отсутствующими предметами ощущения смутно и без различия одного состояния от другого. В рассудке же он сообразует себя с вещами, различая одно состояние от другого.

Ум наш повсюду держится в артериальном духе; незбуджденный встречей с видами (*speciem*), в большом количестве идущими от предметов к духу, он при помощи этих видов уподобляется вещам, чтобы через уподобление судить о предмете. Отсюда тонкий артериальный дух, одухотворенный умом, сообразуется при помощи последнего с духом, чтобы уподобиться виду, возглавляющему препятствие для его движения, подобно тому как гибкий юрок благодаря обладающему искусственным применением ума человека получает фигуру, однаковую с вещью, представляемою художником непосредственно перед глазами. Ведь никакие внешние очертания

ний — в искусстве ли скульптуры, в живописи или в ремесле — не могут возникнуть без ума, но именно ум есть то, что все определяет. Отсюда, если воск был бы представлен в качестве оформленного умом, то в этих условиях ум, существующий внутри, придал бы воску фигуру в соответствии со всякой фигурой, которая ему представляется, как теперь и стремится делать установленный извне ум. То же можно сказать и о глине и обо всем гибком.

Таким же образом ум в нашем теле создает различные конфигурации, тонкие и грубые, благодаря разнообразной гибкости в органах артериальных духов. И один дух неспособен оформляться в соответствии с тем, с чем бы мог другой, потому что дух в зрительном перве не может воспринимать виды звуков, а лишь виды цветов; и потому он способен оформляться видами цветов, но не звуков. Так и в других ощущениях. Один дух, находящийся в органе силы представления, способен к оформлению в соответствии со всякими чувственными видами, но грубым и нерасчлененным способом. Другой же дух, находящийся в органе рассудка, способен к оформлению со всем чувственным раздельно и ясно. Все эти оформления суть уподобления чувственным вещам, так как происходят при посредстве телесных духов, правда, тонких.

Отсюда, если ум создает эти уподобления, чтобы получить понятие о чувственных вещах, и в таком смысле погружен в телесный дух, то он действует здесь наподобие души, одушевляющей тело, причем через это одушевление возникает живое существо. Поэтому душа животных создает уподобления, сходные с предметами, хотя и более спутанные, но все же 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 вещей так, как они воспринимаются в потенциальности своего бытия, или в материи, потому что потенциальность бытия определена через форму. Отсюда, поскольку ум наш достигает при помощи этих уподоблений исключительно только понятий о чувственном, где формы вещей не подлинные, 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, однако соединенного с телом, создает уподобления вещам, опираясь на свою неизменчивость, не поскольку они погружены в материю, по *поскольку существуют в себе и через себя и неизменны*. Он воспринимает сущности 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 такого способа бытия круг уже не может существовать в материи вне ума. Ведь нельзя, чтобы в материи были даны две равные линии; еще менее вероятно, чтобы можно было начертить такой круг. Поэтому круг в уме есть первообраз и измерение и правильности круга, начертенного на земле.

Так, мы утверждаем, что истина вещей находится в уме в виде «необходимости объединения», т. е. истина вещи появляется на месте того, что сказали о круге. И поскольку ум создает эти уподобления в качестве ума в себе, отвлеченного от материи, он уподобляет себя отвлеченным формам. В соответствии с этой способностью он создает достоверные математические знания, сознавая, что его способность заключается в уподоблении себя и в создании понятий относительно вещей, насколько они находятся в сфере «необходимости объединения».

Нобуждается ум к этим несущим абстракцию уподоблениям через представления и образы форм, каковые формы он находит в органах и 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 живой под действием умственной (mentali) жизни, чтобы быть в состоянии самой через себя самое уподоблять себя всем фигурам,

поскольку они существуют в себе и не в материи. Будучи таковыми в своей способности к живой гибкости, т. е. в себе самом, ум 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 находит полного удовлетворения, созерцая не точную истину всего, но лишь истину в виде некой 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 лишь участие в истине, так что одно истинно в одном смысле, другое — в другом, каковая идентичность 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 несъединима с материей или неспособна 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.

Таким образом, в своей простоте ум все созерцает, как бы свою величину в *одной точке* и круг в центре, и все — вне всякой сложенности из частей и не так, что одно есть это, а другое — иное, но так, что все есть одно и одно есть все. Это и есть созерцание абсолютной истины, подобно тому как если бы кто-нибудь увидел указанным только что образом, как во всех сущих — одна и та же сущность является в то же время предметом разнообразного участия со стороны сущих. И после этого способом, о котором сейчас идет речь, ум созерцал бы в простоте самое абсолютную сущность поверх причастности и изменчивости. Будучи таковыми, он, конечно, поверх детерминированной «необходимости объединения» увидел бы все, что видит в разнообразии, но вне этого разнообразия, в «абсолютной необходимости», в простейшем виде, без числа и величины и без всякой идентичности.

Пользуется же ум в этом высочайшем способе самим собою, поскольку он — образ божий. И бог, который есть все, отражается в уме, когда этот ум в качестве живого образа божия обращает себя к своему первообразу путем

уподобления всяческим старанием. Таким образом, ум созерцает все как единое, и себя — как уподобление этому единому; при помощи этого он создает понятия об едином, которое есть все; и так создает он богословские умствования (*speculaciones*), где успокаивается в высочайшем удовлетворении и в усладительнейшей истине своей жизни, как бы у цели всех понятий, что никогда не может быть выявлено в достаточной мере. Выразить же это я мог бы теперь бегло и грубо. Ты же можешь при помощи красноречия сделать эти слова более красивыми, чтобы они были поданы читателям в более привлекательном виде.

Оратор. Я жадно ожидал услышать именно это самое, что ты так изложил в яснейшем виде и что в такой прекрасной передаче предстает перед ищущими истины.

Философ. Объясни пожалуйста, как ум достигает «недетерминированной потенциальности», которую мы называем матерiąей.

Простец. Это он делает при помощи «уродливого умозаключения» (*adulterinam rationem*¹⁵), способом, обратным тому, посредством которого он перескакивает от «необходимости объединения» к абсолютной необходимости. Ибо, если ум видит, как все тела имеют через телесность оформление бытие (*formatum esse*), то по удалении телесности он видит все, что видел раньше в «недетерминированной потенциальности». И то, что он видел раньше в разделенной телесности и в существовании, детерминированном в смысле действительности, то самое он видит теперь смутное, недетерминированное, потенциально. И это есть тот вид совокупности, при помощи которого все представляется в потенциальности. Однако это не есть вид бытия (*essendi*), потому что «мочь» не значит «быть».

ГЛАВА VIII

*Концептировать (*conspicere*), разумно мыслить и создавать понятия и уподобления — для ума одно и то же.*

Возникновение ощущений, по учению физиков

Философ. Об этом достаточно. Чтобы не выходить за пределы наших предположений, объясни, является ли умственная концепция мышлением?

Простец. Я назвал ум способностью концепирования. Отсюда, если он возбужден, он движется по пути концепирования до тех пор, пока не начнет разумно мыслить, потому что интеллект [разумное мышление] есть совершенное движение ума.

Философ. Когда говорится о концепировании?

Простец. 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 концепирования; ум же создает то, что уже сказано. Однако являются одним и тем же и способность ума, и концепция, и подобие, и понятие, и род, и вид. Хотя мы и не говорим, что разумно мыслить и концептировать — одно и то же, однако, что разумно мыслится, то и концептируется, и — обратно. Но актуальное бытие разумно мыслится и не концептируется.

Философ. Как же это ты говоришь?

Простец. Ведь концептировать значит воспринимать способом материи или формы или каким-нибудь другим образом. Об актуальном же бытии говорится, что оно разумно мыслится, т. с. его собственное свойство воспринимается умом. Указывают 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, а о состоянии — после достижения совершенства), то и аффекция ума и интеллекта есть также одно и то же.

Философ. Однако слово «интеллект» еще, повидимому, не выражает собой совершенства.

Простец. Правильно говоришь. В собственном смысле уму приписывается разумное познание лишь тогда, когда он находится в движении, хотя бы об интеллекте только и упоминалось исключительно после достижения совершенства.

Философ. Значит, все это есть одно и то же — способность концептирования, концепция, подобие, понятие, аффекция и интеллект?

Простец. Одно и то же в том смысле, что способность концептирования не есть что-нибудь обособленное на том основании, что способностью она называется по той приспособленности, которую имеет от своего создания, а концепцией — от подражания, поскольку она подражает матери или форме, ибо она воспринимает под видом матери или формы, или того, что составлено из них обеих. На том же основании, почему она называется концепцией, она — также и подобие или понятие вещи. Эти слова, предицируют друг друга в истинном смысле, и каждое из них называется «интеллектом».

Философ. Я удивляюсь, каким образом концепция может называться интеллектом.

Простец. Хотя концепция получила свое название от подражания, а интеллект — от совершенства, однако последнее создает то, что интеллект называется концепцией. Ведь ум концептирует 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 дисциплина ума, начало которого — аффекция*.

Философ. Значит, и концепция есть аффекция?

Простец. Это не может быть следствием, как ты пишешь сам. Подобным образом, хотя роды и виды есть интеллект, однако не потому, что они — аффекция души, которая проходяща, в то время как роды и виды остаются.

Философ. Об этом довольно, так как тут о разнообразном говорится в разнообразных смыслах. Для меня достаточно того, что я об этом от тебя слышал. Скажи, как ты называешь ту способность ума, благодаря которой все созерцается в «необходимости объединения», и другую, благодаря которой все созерцается в «необходимости абсолютной»?

Простец. Я, будучи простецом, не стремлюсь к многословию, но полагаю, что подходящим образом эта способность может быть названа *дисциплиной*, при помощи которой ум, взирая на свою неизменчивость, рассматривает формы вещей все материи, потому что к этому

рассмотрению формы приходят при помощи дисциплины и доктрины. Та же способность, при помощи которой ум, взирая на свою простоту, совершает все эти сложности, может быть названа разумением (*intelligencia*).

Философ. Можно считать, что некоторые называют интеллигенцией ту способность, которую ты считаешь доктриной, а ту, которую ты называешь интеллигенцией, они именуют способностью быть интеллектом как таковым (*intellectibilitatem*).

Простец. И неплохо, потому что эти вещи можно подходящим образом назвать и так.

Оратор. Я хотел бы, философ, услышать, как, по мнению физиков, возникают ощущения? Я полагаю, что в этом ты опытнее простеца, который только порадуется, если ты это сделаешь.

Философ. Я был бы рад рассказать что-нибудь из того, что я воспринял. Поэтому то, о чем ты хочешь знать, 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, какая-то 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 поэтому 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 нёбу. Разливается этот дух также по мускулам, вплоть до конечностей членов. Следовательно, тот дух, который направляется к глазам, наиболее подвижной. Именно, как только появляется какое-нибудь мешающее препятствие извне, этот дух отталкивается назад, и душа возбуждается к рассмотрению того, что служит препятствием. Так, в ушах дух отражается звуком, и — душа возбуждается к соответствующему восприятию. И как слушание происходит в тончайшем воздухе, так обоняние — в воз-

духе сгущённом или наполненном дымом, который, входя в ноздри, задерживает дух дымом, так что душа возбуждается к восприятию запаха дымом. Однаковым образом задерживается дух, когда влажное и губчатое доходит до нёба и душа возбуждается к ощущению вкуса. В качестве инструмента душа пользуется разлитым по внутрь духом также и для осязания, потому что когда телу препятствует что-нибудь твердое, то дух получает удары, некоторым образом задерживается, и отсюда— чувство осязания. В области глаз душа пользуется силой огня; в ушах — силой эфира или, лучше, силой чистого воздуха; относительно ноздрей — силой густого и дымного воздуха; относительно нёба — силой воды; относительно мускулов — силой земли. Таким образом, это происходит в соответствии с порядком четырех элементов, так что, если глаза острео ушей, то и дух, направляющийся к глазам, острео и выше, ввиду чего и может быть назван в некотором роде огневым.

Отсюда вытекает, что расположение ощущений в человеке создано в соответствии с порядком или расположением четырех элементов. Поэтому зрение быстрее слуха. Мы скорее видим сверкание молнии, чем слышим удар грома, хотя то и другое происходит одновременно. Такое сильное, точное и острое направление лучей зрения приводит к тому, что ому уступает воздух, и ничто не может препятствовать, если только препятствие не грубое земляное или водяное. Следовательно, так как упомянутый дух есть инструмент ощущений, то глаза, ноздри и пр. суть как бы окина и пути, через которые этот дух получает доступ к ощущениям.

Несо, что ничего не ощущается иначе, как только при наличии соответствующего препятствия. Таким образом, происходит то, что когда что-нибудь является препятствием, то дух, представляющий инструмент 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, какой предел мы в то самое время полагаем, когда что-нибудь видим, он относится к воображению, присоединенному к ощущению, а не к [самому] ощущению.

Именно, в первом участке головы, в месте, предложенном для воображения, находится некоторый дух, гораздо более тонкий и подвижной, чем дух, разлитый по артериям. Когда душа пользуется им в качестве инструмента, она становится тоньше, так что даже в отсутствие вещи воспринимает ее форму в материи. Эта способность души называется воображением, так как при помощи нее душа представляет 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 отсутствии вещи, однако смутно, так что оно не различает данного состояния вещи, но поверхности воспринимает одновременно множество состояний. В среднем же участке головы, т. е. в том месте, которое приписывается рассудку, находится дух еще более тонкий, чем в месте для воображения. 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 воспринимает формы, только смешанные с материй. Последняя же перемещивает то, что получило форму, так что истина 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 снова получает себя самое, так что пользуется *тут же 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 их вывод прекрасно удовлетворяет наш интерес.

Простец. И тот, кто является любителем такой мудрости, заслуживает величайших похвал и благодарности.

ГЛАВА IX

Каким образом ум все измеряет тем, что создает точку, линию и плоскость? Каким образом точка есть единство, свертывание и совершенство линии? О природе свертывания. Каким образом ум создает адекватные меры разнообразных вещей и откуда побуждается к этому созданию?

Философ. Повидимому, наступает ночь. Не хочешь ли поэтому, простец, перейти ко многому, что осталось, и изложить, каким образом ум все измеряет (что ты подтвердила вначале)?

Простец. Ум делает, чтобы точка была границей линии, линия — границей поверхности и поверхность — границей тела. Он создает число, почему множество и величина — от ума. Поэтому-то он все 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 представлять себе линию, то ум сможет рассматривать соединение двух ее средин. 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 собой, 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, насколько частей делится умом предварительно мыслимая линия и сколько будет концов этих частей, столькими точками будет определяться линия, мысленно представляемая.

Философ. А как ум создает линию?

Простец. Он создает ее посредством рассматривания длины без ширины, а поверхность — рассматриванием ширины без толщины, хотя в действительности в таком виде не могут существовать ни точка, ни линия, ни поверхность, поскольку все ума в действительности существует одна — лишь [трехмерная] телесность. Так мера или граница всякой вещи происходит от 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 оно не может быть составленным из неколичественного.

Философ. Ты согласен с Беэцием, утверждающим, что если ты присоединяешь одну точку к другой, то ничего больше не делаешь, как только то, что присоединяешь ничто к ничему¹⁶?

Простец. Да! Поэтому, если ты соединяешь концы двух линий, то, конечно, получишь большую линию, но — соединение концов не установит никакого нового количества.

Философ. Ты говоришь, что точек будет не больше?

Простец. Не будет больше точек и не будет больше единиц (units), но, поскольку точка есть граница линии, то ее можно найти везде на линии. Однако на линии находится исключительно только одна точка, которая, взята в своем протяжении, есть линия.

Философ. Значит, на линии нет ничего в истинном смысле кроме точки?

Простец. Правильно. Но вследствие изменивости, лежащей в основе материи, там в линии находится некоторое протяжение, подобно тому как число, хотя оно только одно единство, однако, как говорится, состоит из множества единиц, вследствие искажности того, что подлежит единству. Поэтому линия есть эволюция точки, поверхность — развитие линии и телесность — поверхности. Отсюда, если ты устраняешь точку, то теряется всякая величина; если устраняешь единство, теряется всякое множество.

Философ. Как ты понимаешь, что линия есть эволюция точки?

Простец. Она есть эволюция, т. е. развертывание, потому что во множестве атомов и отдельных, но объеди-

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 делится на то, что всегда делимо, и множественность растет до бесконечности. Но в результате действительного деления мы dochodim до части, в действительности неделимой. Ее я и называю атомом, потому что атом есть количество, которое вследствие своей малости неделимо и действительности. Также и множественность с точки зрения усмотрения ума не имеет конца. С точки же зрения действительности она ограничена, потому что множественность всех вещей подпадает под 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, и также ее целостность и совершенство, охватывающая в себе линию, подобно тому как линия развертывает точку. Имено, если в геометрии говорится, 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 в действительности или для нашего ума есть включение отсюда и досюда, это-то и значит свертывать линию в точку; развертывать же значит проводить линию по отдельным частям от *a* до *b*. Так линия развертывает евфратание точки.

Философ. Я полагал, что точка есть свертывание линии так же, как единство — в отношении числа, потому что на линии ничего не находится кроме того, что повсюду только точка, как в числе — ничего кроме единства.

Простец. Ты это не плохо усмотрел. При различии способа выражения приходится пользоваться тем же самым в отпоешении всего, что свертывает указанным 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 переходжение из одного состояния в другое, откуда и двигаться значит переходить от одного к другому, также и переходить от покоя к покоя значит двигать, так что движение есть не что иное, как упорядоченный покой или состояния покоя, упорядоченные в виде ряда. Многого достигает тот, кто больше всего обращается с вниманием к свертываниям и развертываниям, именно к тому, как все свертывания являются образами свертывания бесконечной простоты и как они не есть ее развертывания, а образы, и как они находятся в сфере «необходимости объединения». И ум в качестве первообраза свертывания бесконечной простоты, обнимающий своей силой силу этих свертываний, оказывается местом или областью «необходимости сочетания», потому что истинное отвлечено от изменчивости материин и существует не материально, но умственно (*mentaliter*). Об этом, полагаю, сказано чрезмерно.

Оратор. Никогда не чрезмерно говорить об этом, даже если и повторяться, так как полезно высказываться часто о том, что никогда не может быть достаточно выражено.

Философ. А я удивляюсь: если «ум» (*mens*), как ты, простец, говоришь происходит от «измерять» (*mensurare*), то почему же ум с такой жадностью набрасывается на измерение вещей?

Простец. Это для того, чтобы достичнуть меры для себя самого. Ведь ум же есть живая мера, которая достигает своей собственной полноты (*capacitatem*) путем

измеряя других вещей. Все это ум делает, чтобы познать себя самого. Но, разыскивая собственную меру во всем, он находит ее только там, где все есть едино. Именно там 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, взятая абсолютно, могла бы сделать себя мерой для всех наружностей. Именно, когда ты обратишь внимание на то, что ум есть абсолютная мера, не могущая быть больше или меньше (так как она не стянута до степени количества), и когда ты обратишь внимание на то, что эта мера — живая, так что измеряет она сама собою, как если бы живой циркуль мерил сам собою, то тогда ты уяснишь то, как ум делает себя попутаем, мерой или первообразом, чтобы во всем найти себя.

Философ. Я замечу подобие с циркулем в том, что в циркуле есть никакого определенного количества и что, однако, он раздвигается и сдвигается, чтобы уподобиться тому, что определено. Но стоит сказать, уподобляет ли ум себя самого видам бытия?

Простец. Даю всем! Именно, ум сообразует себя с потенциальностью, чтобы все измерять потенциально. Также и с «абсолютной необходимостью», чтобы все измерять по способу единства и простоты, на манер бога. Также и с «необходимостью объединения», чтобы все измерять в собственном бытии; и — с «детерминированной потенциальностью», чтобы измерять все, как оно существует. Ум измеряет также символически по способу сравнения, чтобы, пользуясь числом и геометрическими фигурами, переносить себя и к уподоблению с ними. Отсюда, для того, кто только всматривается, ум есть живое и нестянутое подобие бесконечного равенства.

ГЛАВА X

Как происходит восприятие истины во множественности и в величине?

Философ. Пусть, любезнейший мой, не наскучит тебе продолжить беседу на ночь, чтобы я мог до тех пор наслад-

ждаться твоим присутствием, так как завтра мне придется уехать. Поэтому поясни мне слова Бозия, во всяком случае ученейшего мужа, что он хочет сказать, утверждая, что восприятие истины всех вещей происходит по множественности и величине¹⁷?

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, наука определяет в геометрии цельность треугольника, так что последний не находится ни за нею, ни после нее. В астрономии она определяет цельность движений и то, чем последняя является в отдельных случаях. Благодаря изучению величины получается граница цельности вещей и мера, как, благодаря изучению числа, возникает различение вещей. Число поэтому имеет смысл для различия 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 от всего, то, значит, ничто и не познается кроме того, что познается всё.

Простец. Ты говоришь правильно, потому что не познается часть без познания целого, поскольку часть измеряется целым. Именно, когда я вырезываю ложку из дерева при помощи частей, я, пригоняя данную часть, смотрю на целое, чтобы получить хорошо соизмеренную ложку. Так, целая ложка, которую я помыслил, является первообразом, и я взираю на нее, пока представляю себе 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 соблюдать свою цельность. Отсюда необходимо, чтобы знанию о чем-нибудь одном предшествовало знание целого и его частей. Поэтому, если игнорируется бог, который является первообразом всеобщности (*universitates*), то не получается никакого знания о всеобщности. И если игнорируется всеобщность,

то ничего нельзя знать ясного об ее частях. Так, знание о боже и обо всем предшествует знанию о любой вещи.

Философ. Скажи еще, пожалуйста, почему, по мнению Бозия, нельзя никому без квадривия¹⁸ правильно философствовать?

Простец. По причине уже сказанного. Именно поскольку в арифметике и музыке содержится значение чисел, откуда получается различие вещей, а в геометрии и астрономии содержится учение о величине, откуда вытекает все восприятие цельности вещей, то потому и нельзя никому философствовать без квадривия.

Философ. Я удивляюсь, высказанному Бозием, что все существующее есть величина и множественность.

Простец. По-моему, он отнюдь не это хотел выразить, но что все существующее подпадает под величину и множественность, так как наглядное разъяснение всех вещей происходит в соответствии со значением или одной или другой. Величина определяет, множественность различяет. Отсюда определение, ограничивающее и включающее целое бытие, имеет значение величины и к ней простирается. Выявление определений по необходимости происходит в соответствии со значением величины, а разделение и разъяснение разделений — в соответствии со значением множественности. Также и силлогистические 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 нам стать ясным, как из значения множественности качества, количества и прочего получаются категории, создающие познание о вещах. Но как это происходит, — познается с трудом.

ГЛАВА XI

Как все существует в боже в троичности и одинаково — в нашем уме? И как наш ум составлен из модусов понимания?

Философ. Ты выше коснулся троичности бога и троичности ума. Пропу объяснить, как все существует в боже в троичности и одинаково в нашем уме.

Простец. Вы, философы, утверждаете, что все обнимается десятью наимощными 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 начала бытия, без разделения, чем это могло бы быть, если не вечностью? Ведь до всякого разделения существует единение. Следовательно, необходимо, чтобы до всякого разделения это было объединенным и соединенным. Соединение же до всякого разделения есть простейшая вечность, которая есть бог. К этому я прибавлю, что если бог не может быть отрицаем как совершенный, а совершенное то, в чем нет никакого недостатка, то общая совокупность всего пребывает в совершенстве, которое есть бог. Но высшее совершенство требует, чтобы общая совокупность была простой, единой, вне идентичности и разнообразия. Отсюда всё в боге едино.

Философ. Ясное и уладительное доказательство, которое ты приводишь! Но скажи еще, почему же в троичности?

Простец. В другом месте надо было бы об этом говорить, чтобы получить более ясное выражение. Однако теперь, раз уж я решил по возможности ответить на все, что ты требуешь, скажем так. Ты знаешь, что все от вечности является в божественном. Рассмотрим же теперь общую совокупность вещей во времени, и, поскольку невозможное не возникает, неужели ты не видишь, что она могла возникнуть от вечности?

Философ. Ум это признает.

Простец. Значит, в смысле ума ты все видишь в возможности становления (*in posse fieri*)?

Философ. Правильно говоришь.

Простец. И если оно могло становиться, то по необходимости оно было возможностью действия (*posse factum*)²⁰ до того, как существовало.

Философ. Таким оно было.

Простец. Так до временной совокупности вещей ты все видишь в возможности становления?

Философ. Вижу.

Простец. Но чтобы перешла в бытие совокупность 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 до всякого времени являются простой вечностью. А отсюда ты все 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 и одним божеством. Что же касается порядка, то возможность становления наступает раньше возможности действия, потому что всякое действие уже предполагает возможность становления; возможность действия имеет то, чем она обладает, т. е. возможностью действия, от возможности становления. Из них обоих возникает соединение. Отсюда, поскольку порядок предписывает, чтобы предшествовала возможность становления, то последней приписывается единство, которому присуще предшествовать, и возможности действия приписывается равенство, которое предполагает единство. Из них соединение. Если угодно, этого сейчас достаточно на данную тему.

Философ. Скажи только еще то, познает ли бог как троичный и единый?

Простец. Вечный ум все познает в единстве, в 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 последователь-

ности 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. Все, что находится под принципом (principiata), — я это считаю известным, — содержит в себе подобие принципа, и поэтому 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; возможность действия, исходящую от силы абсолютного равенства; и — сочетание той и другой, исходящее от абсолютного соединения. Поэтому ум наш, образ вечного ума, устремляется к измерению самого себя в вечном уме, как это делает подобие в отношении истины. Самый ум наш, будучи подобием божественного ума, должен рассматриваться как высокая способность, 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 единим в троичности, как не может и ум божественный.

Именно, спачала, пока он движется, чтобы познать, он что-нибудь предполагает в уподоблении возможности становления, или материи. К этому он присоединяет другое, в уподоблении возможности действия, или формы. И тогда он познает в уподоблении сочетание 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 своей аффекции, он создает собственные признаки; пока же познает в модусе привходящего, он создает акциденции. Но он ничего не познает без предположения какого-нибудь модуса материи или другого модуса привходящей формы; связывает же это он модусом сложного.

В этой последовательности, благодаря которой, как я сказал, нечто предполагается в модусе материи и формы, ты видишь, ум наш познает в уподоблении веч-

ному уму, что вечный ум познает все и любым способом познания без последовательности, одновременно, но последовательность есть уход из вечности, в отношении которой она является образом или подобием. Потому в этой последовательности ум познает тогда, когда он соединен с телом, которое само подчиняется последовательности. Это необходимо тщательно принимать во внимание потому, что все, как оно существует в нашем уме, подобным же образом существует и в материи, существует и в форме, существует и в сложном их обеих.

Философ. Весьма усаждительно то, что ты говоришь, но я прошу тебя выразить точнее то, что ты считаешь достойным внимания вообще.

Июстин. Охотно. Рассмотрим ту природу, которая есть животное. Именно, ум воспринимает ее иной раз как род; тогда он рассматривает животную природу как бы единство 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 приходящих 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 подобие формы, и то, что дается в модусе сложного, рассматривается в качестве одного и того же единства, в качестве одной и той же субстанции. Подобным же образом, когда я рассматриваю животное в качестве материи, человечность же как приходящую 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 приходящей 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. Таким образом бывает и в прочих категориях.

Пусть тебя не удивляет то обстоятельство, что хотя ум и создает десять начибающих родов в качестве первых принципов, но эти начибающие роды не имеют никакого общего рода, который мог бы быть им предпослан в качестве материи, поскольку ум может рассматривать что-

Нибудь в модусе материй 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 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 она является материей, чтобы стать сложным. А это есть субстанция или иная из десяти категорий, так что эти три являются одним и тем же наименованием. Стало быть, в той совокупности вещей, которая в уме, все пребывает в троичности и в единстве троичности, подобно тому как оно существует в уме вечно.

Философ. Так, значит, десять наименований категорий вне умственного рассмотрения не обладают этими модусами бытия?

Простец. Эти десять наименований 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 сложного. Особенно убедишься ты в этом, когда обратишь внимание на то, почему качество не может быть названо акциденцией, поскольку оно существует только в себе. Но оно может так называться в подчиненных ему понятиях. Так же 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 положением индивида, если его рассматривать разнообразными способами. Значит, мы скажем, что вид в себе не мыслится в модусе материи, но только в подчиненных ему понятиях.

Философ. Я удовлетворен, по хотел бы, чтобы ты показал, каким образом соответственно высказавшему существует троично то, что есть в действительности.

Простец. Это будет тебе легко увидеть, если ты обратишь внимание на то, что все, 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 человеческого, то она есть материя. Поскольку она берется как чистая человечность, она есть форма. Поскольку же эта природа берется как человек, она есть сложное соединение обоих. Поэтому ясно, что является одним и тем же возможность бытия человека, форма и сложное из того и другого, так что получается одна субстанция. Подобным же образом и природа, обозначаемая словом «белизна», поскольку она является возможностью быть белизной, есть материя. Та же самая природа в другом смысле оказывается формой и также и сложным из обеих, однако так, что эта материя, эта форма и это сложное из обеих есть одна и та же природа качества.

Философ. Если в материи бытие есть бытие в возможности и поскольку возможное бытие еще не существует, то каким же образом существует в материи все, существующее действительно?

Простец. Пусть это не смущает тебя, потому что ты сможешь это понять без противоречий. Именно, я представляю себе действительное бытие не так, чтобы оно противоречило бытию, существующему в материи, но его надо понимать так, что все 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?

Простец. В бого — на основании единящего единства, которое и есть истинная субстанция. В другом — на основании единства природы, которое есть как бы некоторый образ единящего единства, являющегося субстанцией в собственном смысле.

Философ. Но почему говорится: единство едино, равенство един?

Простец. 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 един и сын един?

Простец. На основании единичности (*singularitat.* лица). Именно, три единичных лица заключены в одной божественной субстанции, как мы внимательно трактовали в другое время, поскольку это удавалось.

Философ. Чтобы я понял переданное тобою выше, скажи, наконец, хочешь ли ты, чтобы наш ум был составлен из тех же модусов познания? Поскольку ум наш есть субстанция, при таких условиях эти модусы окажутся его субстанциальными частями. Если так думаешь, скажи это.

Простец. 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, помыслиенная с точки зрения формы, познается неделимо. Отсюда, в истинном смысле мы не можем также говорить о человечностях, но правильно говорим «люди», потому что вещь, задуманная в модусе материи или в модусе сложного, мыслится делимо. Ум же наш есть способность познания и виртуальное [с точки зрения способностей] целое, составленное из всех способностей познания. Следовательно, каждый модус, поскольку он является его субстанциальной частью, имеет значение относительно всего ума. Но каким образом модусы познания являются субстанциальными частями способности, называемой умом, это, я полагаю, может быть высказано не без труда. Именно, хотя ум мыслит так или иначе, его способности мышления, являющиеся его частями, не могут быть акцидентиями. А как они оказываются субстанциальными частями и самим умом, это труднее всего и для объяснения и для познания.

Философ. Помоги мне немного, прекрасный простец, в этом трудном вопросе.

Простец. Виртуально ум состоит из способности мышления, рассуждения, воображения и ощущения, так что сам он в качестве целого 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 своим модусом. Так как все, поскольку оно суще-

ствует 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 в действительности 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 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 тому же самому бытию, к какому относится и целое.

Философ. Но если ум один, то откуда он имеет эти способности познания?

Иродион. Он черпает их из единства. Именно, что он мыслит в качестве общего (*communiter*) по модусу материи или сложного, тó он имеет, будучи единящим единством. То, что он мыслит едиично, он подобным же образом имеет из единства, которое есть единичность, и то, что он мыслит с точки зрения формы, он имеет из единства, которое есть неизменность. Следовательно, что он мыслит делимо, то он имеет из единства, поскольку деление исходит из единства.

ГЛАВА XII

Почему не один интеллект у всех людей? И каким образом неисчислимое нами число отдельных 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, не одна; но что наши души — одной и той же субстанции в мировой душе, объемлющей все наши души, но наши души якобы отличаются по телесной форме, потому что они обладают различными модусами действия, хотя они будто бы и переходят после смерти человека в мировую душу. Скажи, как ты рассматриваешь этот вопрос?

Простец. Как ты слышал раньше, я утверждаю, что ум есть интеллект. Но что ум один у всех людей, этого я не представляю, потому что если ум и обладает тем установлением, благодаря которому он называется душой, то он использует для этого подходящее устройство тела, адекватно себе соразмерного. А это устройство, раз оно находится в одном теле, уже никогда не встречается в другом. Следовательно, как тожество соразмерности не умножаемо, как неумножаемо и тожество ума, неющего оживить тела без адекватного его соразмерения. Именно, как зрение твоего глаза не может быть зрением кого-нибудь другого, даже если оно отделяется от твоего глаза и присоединится к глазу другого, поскольку оно не может найти в глазе другого ту свою соразмерность, которую оно находит в твоем глазу; так же и различие, находящееся в твоем глазу, не может быть различием в глазу другого, почему и интеллект свойственного ему различия (*intellectus discretionis*) не может быть интеллектом различия у другого.

На этом основании я полагаю, что никак невозможно, чтобы у всех людей был один интеллект, но, поскольку число оказывается устраниенным, 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, объемлющую наши, но это разрешение я не считаю правильным. Ведь хотя мы с устранием разнообразия уже не попимаем 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 кричит именно толпа. Крик каждого человека ясно различается в отдельности в слышимом голосе, и, однако, тот, кто слышит этот крик, не имеет представления о количестве голосов, почему и судит, что крик — один.

Другой пример: если в одной комнате горят много свечей и комната всеми ими освещена, то свет каждой в отдельности свечи остается отличным от света другой свечи. И это мы узнаем, когда начнем последовательно эти свечи выносить, поскольку освещение уменьшается вследствие того, что каждая вынесенная свеча уносит свой свет с собою. Поэтому допустим, что в комнате, хотя освещение и остается, горящие свечи уносятся и что в освещенную комнату кто-нибудь входит. Этот последний, хотя и увидит освещенность комнаты, будет, однако, не в состоянии точно различать огни; он не сможет даже до сознания того, что тут — множество свечей, если бы раньше не знал о том, что тут огни невидимых свечей; а если бы и убедился, что там множество свечей, то все равно никогда не сможет отличить один огонь от другого.

Ты мог бы привести подобные примеры и в области других ощущений и на них облегчить себе понимание того, что для нас вместе с знанием множественности стоит и невозможность числового различия. Тот же, кто обращает внимание на то, каким образом природы, отвлеченные от всякого разнообразия материи и так или иначе иными мыслимыми, 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 бессмертие обитает по природе только в одном боге), тот усматривает, что никакое создание не в состоянии избежать числа божественного ума.

ГЛАВА XIII

Каким образом то, что Платон называл душой мира, а Аристотель — природой, есть бог, создающий все во всем, и как он творит в нас ум?

Философ. Об этом достаточно. Но что такое, по-твоему, душа мира?

Простец. Время не позволяет обсудить все. Думаю, что душой мира Платон называл то, что Аристотель —

природой. Я же понимаю так, что эта душа и эта природа есть не что иное, как бог, все 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 прозорлива и всем движет.

Простец. Может быть, Платон хотел сказать, что душа мира существует на манер души слуги, знающего ум своего господина и исполняющего его волю, и это знание он называл понятиями или первообразами, не подлежащими забвению, чтобы не было недостатка в выполнении божественного промысла. И то, что Платон назвал знанием, принадлежащим душе мира, Аристотель хотел считать прозорливостью природы, обладающей проницательностью в выполнении веления божия. Ввиду этого они приспали 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 понимает бога как бы зодческое искусство, которому подчинено всякое другое выполнительное искусство, чтобы божественное представление достигло бытия. Но поскольку все в силу необходимости подчиняется всемогущей воле, поскольку божественная воля не нуждается ни в каком исполнителе. Ведь хотение и выполнение совпадают во всемогуществе. Подобно этому делает стекло стеклодув: он вдувает дыхание, выполняющее его волю; и в этом дыхании заключено его слово, его представление 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 как оно знает, что оно творит, и соединение всемогущества с мудростью, так

как 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 обитают мудрость и всемогущество. И в силу некоего уподобления она называется дыханием, потому что без оживляющего дыхания не существует 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 хотят. Поэтому сила творческого искусства, являющаяся абсолютным и бесконечным искусством и богом благословенным, все создает в духе или в воле, в которой заключены мудрость сына и всемогущество отца, так что результатом ее является троичность, единая и нераздельная.

Вот этого-то соединения, т. с. духа или воли, и не знали платоники, не видевшие, что этот дух есть бог, но полагавшие, что то, что находится под богом как под принципом, и есть душа, оживляющая мир на манер того, как наша способная к разумности душа оживляет наше тело. Не увидали этого духа и перипатетики, полагавшие, что эта сила есть погруженная в вещи природа, из которой возникают движение и покой, в то время как она есть абсолютный бог, благословенный во веки.

Оратор. О, как я обрадовал, слыша столь ясное изложение! Но я прошу, чтобы ты на каком-нибудь примере опять помог нам понять создание нашего ума в нашем теле.

Простец. Об этом ты уже слышал раньше. Но так как разнообразие примеров делает певыразимое яснее, то я тебе послушаюсь.

Вот ты знаешь, что наш ум есть некая сила, если принять во внимание, что он есть образ уже упоминавшегося божественного искусства. Отсюда все, соприсущее в истиннейшем смысле абсолютному искусству, в истинном смысле соприсущее нашему уму как образу. Поэтому ум создал творческим искусством, как будто бы это искусство хотело создать себя самого. И так как

бесконечное искусство неумножаемо, то получается, что тогда возникает его образ, наподобие того, как если бы художник хотел нарисовать себя самого. И так как сам он неумножаем, то, когда он рисует себя, возникает его образ. И так как образ никогда не совершенен, 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 большее сообразовать себя с недостижимым первообразом, без ограничения.

Именно, в этом он подражает бесконечности тем способом, каким можно. Подобно этому, если бы художник создал два образа, из которых один казался бы мертвым, но в действительности более похожим на него, другой же менее похожим, по живым, т. е. таким, который, будучи возбужден к движению со стороны своего предмета, всегда может сделать себя еще более сообразованным с ним, то никто не поклонился бы признать второй образ более совершенным, как больше подражающий искусству художника. Так, всякий ум, а также и паш, 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, мудрость и их соединение таким способом, чтобы быть совершенным образом искусства, а именно, чтобы, будучи возбуждением, он постоянно мог все большее и большее сообразоваться с первообразом.

Так, наш ум, хотя он в начале своего создания не имел актуального отражения творческого искусства в троичности и единстве, однако он имеет ту прирожденную способность, при помощи которой, будучи возбужденным, может делать себя более сообразным с актуальностью божественного искусства. Поэтому в единстве его сущности заключены могущество, мудрость и воля; и в этой сущности совпадают учитель и учение, как и в живом образе бесконечного искусства, которос, будучи возбуждено, может всегда беспредельно делать себя более сообразным с божественной актуальностью, в то время как точность 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, взявшись стекло и коснувшись его предметом, висящим между большим и указательным пальцами, простец извлек звук. После того как звук продлился некоторое время, он разбил стекло, и звук прекратился.)

Простец. При помоицн дотрагивания, через мое могущество, в стекле появилась некоторая сила, приведшая стекло в движение. Отсюда произошел звук, и когда разрушилась соразмерность стекла, в которой локализировался звук и, следовательно, движение, то прекратилось там и движение, а с прекращением движения и звук. В том обстоятельстве, что упомянутая сила от этого не прекратилась (поскольку она от стекла не зависела), но осталась существовать и без стекла, ты мог бы иметь пример того, каким образом заложена в нас способность, создающая движение и гармонию и перестающая их создавать в связи с разрушением соразмерности, хотя сама она от этого и не прекращает своего существования. Такоже если я передаю тебе искусство игры на данной кифаре, то, поскольку искусство не зависит от данной кифары (пусть даже оно передано тебе на этой кифаре), все равно с разрушением кифары само искусство игры на кифаре от этого не разрушается, даже если во всем мире нельзя будет найти для тебя подходящей кифары.

ГЛАВА XIV

Каким образом ум исходит от Млечного пути через планеты в тело и обратно? О неразрушимости понятий и отведенных 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 приближается зачат солница, не позволяющий нам задерживаться доль-

ше, то скажи, пожалуйста, какую цель преследуют философы, утверждающие, что души исходят от Млечного пути через планеты 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 доктрине, от доктрины к оформлению через чистый интеллект? Платон же говорит о противоположном порядке, утверждая, что оформление через интеллект есть начальный элемент, из которого путем вырождения интеллектное оформление становится наукой, или интеллигенцией, а последняя путем вырождения становится рассудком.

Простец. Я не знаю творений этих философов. Но первые, сказавшие о нисхождении и восхождении душ, пожалуй, хотели выразить то же, что Платон и Аристотель. Именно Платон, взирая на образ создателя, в наибольшей степени пребывающий в интеллектном оформлении, где ум сообразует себя с божественной простотой, установил там первоэлемент и утвердил субстанцию ума, которая остается, как он хотел, после смерти. В порядке смысловой природы этот ум предшествует интеллигенции, но вырождается в последнюю, когда уходит от божественной простоты, в которой все едино. И он хочет все 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 вещи не в себе, но так, как существует форма в изменчивой материи, где она не может удерживать истину, но превращается в образ. Аристотель же, рассматривающий все так, как оно подпадает под словесное обозначение, будучи вложено при помощи движения рассудка, делает первоэлементом рассудок и, может быть, утверждает, что рассудок через науку, возникающую при помощи слов, восходит к интеллигенции, а потом — уже выше всего — к интеллектному оформлению. Поэтому Аристотель полагает в качестве элемента рассудок для восхождения к интеллекту, Платон же — интеллектное оформление для нисхождения к нему. Таким образом, между ними не оказывается разницы иной, как только в способе рассмотрения предмета.

Философ. Пусть это так, но скажи, 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 знание] о боге есть сущее, уклонившееся от интеллекта этого имени, потому что бог есть сущее не-сущего, т. е. мыслимое так, что в нем ничто не может участвовать. И он тожествен интеллектам, существующим относительно того, что есть субстанция и акциденция, но при условии рассмотрения его другим способом, а именно — как уклонение. Поэтому человеческое знание о боге имеет целью охватить все познания о субстанции и акциденции, но само оно просто и едино. Знание о первой матери есть некое уклонение от познания 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 создания по интеллектуальным степеням и обладают неразрушимыми понятиями?

Простец. Я полагаю, что одни ангелы интеллектно оформлены, как принадлежащие к высшему порядку, другие — интелигентиальные (*intelligenciales*) носители рода — исключительно второго порядка; третьи — рациональные третьего порядка. И так как в каждом порядке содержится столько же степеней, то получается девять степеней, или хоров. И раз наши умы находятся в этом смысле ниже первой степени таких духов и выше некой степени телесной природы, то они являются как бы связью сопокупности сущего, будучи границей совершенства природы низших и началом высших сущностей. Я полагаю также, что понятия у блаженных духов, существующих вне тела в покое, являются понятиями неподвижными и неразрушимыми через забвение, по причине присутствия истины, без перерыва предметно являющейся. И это — награда для духов, заслуживших услаждение первообразом вещей.

Напи же умы ввиду своей бесформенности часто забывают то, что они знали, хотя в них и остается сотворенная вместе с ними приспособленность познать всё зашово. 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 непостоящем мире, в соответствии с условиями изменчивого мира, не являются устойчивыми. Они — как понятия школьников и учеников, начавших делать первые успехи, но еще не закончивших учения. Однако, когда ум переходит от мира изменчивого к миру неизменному, то эти понятия, здесь приобретенные, переносятся подобным же образом к учению неизменяемому, потому что когда отдельные понятия переходят к совершенному учению, то в универсальном учении они перестают быть изменчивыми, те самые, которые в особенности были текучими и неустойчивыми. Так оказываемся мы в этом мире учениками, а в другом мире — учителями.

ГЛАВА XV

Каким образом ум наш бессмертен и непреходящ?

Философ. Теперь остается, чтобы ты высказал свое мнение о бессмертии нашего ума, чтобы я, почерпнув более знаний об уме, насколько этого можно было достигнуть за один день, порадовался бы своему достижению во многих вопросах.

Простец. Те, кто считает первоэлементом исходящего интеллекта интеллектуальную оформленность, полагают, что ум ни в чем не зависит от тела. Те, кто считает первоэлементом восхождения интеллекта рассудок и концом интеллектную оформленность, те никогда не допускают, что ум погибает вместе с телом. Я же ни в коем случае не сомневаюсь 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 воззрение ума достигает неизменчивого, что при помощи ума формы отвлекаются от изменчивости и относятся в неизменчивую область «необходимости объединения», тот не может сомневаться в том, что природа ума отрешена от всякой изменчивости. Именно, ум привлекает к самому себе то, что он отвлекает от изменчивости, потому что неизменчивая истина геометрических фигур находится не на каменном полу, где они изображены, 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, иное, прозрачное и крепкое. Следовательно, душа имеет дело не с природой изменчивого, чего она достигает ощущением, но с природой неизменчивого, что она находит в себе.

Так же можно добиться соответствующего различия бессмертия на числе. Имешио, так как живое число; т. е. число исчисляющее, и всякое число в себе неразрушимо (хотя оно и кажется изменчивым, если его рассматривать в изменчивой материи), тем не менее, число нашего ума не может пониматься как разрушимое. Как же тогда создатель числа может оказаться разрушимым? Не может никакое число исчерпать способность ума к исчислению. Отсюда, поскольку движение неба исчисляется при помощи ума и время есть мера движения, то время не исчерпает силы ума, но останется в качестве границы, меры и определения всего измеряемого. Измерительные инструменты для небесных движений, получившиеся при помощи человеческого ума, обнаруживают, что движение не больше измеряет ум, чем ум — движение.

Потому ум, оказывается, охватывает всякое последовательное движение при помощи своего интеллективного движения. Ум сам у себя создает движение рассудка, будущи, стало быть, формой движения; поэтому, если чтонибудь расходится, то это происходит при помощи движения. Значит, каким же образом могла бы распространяться при помощи движения сама форма движения? Ум, поскольку он есть интеллектуальная жизнь, движущая сама себя, т. е. [самую] 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 связанный с ним жизнью, через которую он всегда существует, как шар является всегда круглым шаром при помощи связанного с ним круга.

Если строение ума такое же, как и числа, созданного из себя самого, то как ум может быть разделен на не-ум? Если ум — совпадение единства и идентичности на манер числа, то как он способен к разделению, если разделимость в нем совпадает с неделимым единством? Если ум охватывает в себе тожество 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 развертывание со свертыванием, то как он может тогда перестать существовать? Ведь сила, свертывающая путем развертывания, не может стать меньше. Но ясно, что ум делает именно это, так как исчисляющий развертывает силу единства и свертывает число в единство. «Десять», например, есть единство, свернутое из десяти. Поэтому, кто исчисляет, тот развертывает и свертывает. Ум есть образ вечности, время же — ее развертывание, а развертывание всегда меньше образа свертывания вечности. Кто стремится к силе сотворенного вместе с ним суждения ума, при помощи чего он судит о всех рассудочных актах и понимает, что последние возникают из ума, тот видит, что никакой рассудочный акт не доходит до измерения ума. Наш ум, следовательно, остается неизмеримым, неограничиваемым, неопределенным 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 созданного ею отражения?

Значит, как невозможно, чтобы бесконечная истина преуменьшила вызванное ею отражение, раз она есть абсолютная благость, так же невозможно, чтобы когда-нибудь перестал существовать и ее образ, который есть не что иное, как только отражение. Подобно же этому,

когда начался день после восхода солнца, то день уже никогда не кончается, пока светит солнце. Прирожденная религия, приведшая в этом году бесчисленный народ в Рим и вызвавшая у тебя, философа, сильное удивление, постоянно проявляясь в мире в различии видов своего существования, показывает, что бессмертие нашего ума вложено в нас от природы, так что оно становится нам известным по общему несомненному признанию его всеми, 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 представление о том и о другом есть общее признание всех людей. Прими же дружественно то, что пакорно сказано простецом; если оно и не является тем, что ты ожидал услышать по торжественному обещанию оратора, однако это нечто такое, что может, пожалуй, доставить тебе некоторую опору для определения еще более высших предметов.

Оратор. Я участвовал в этом возвышенном и приятнейшем для меня разговоре, удивляясь твоему уму, глубоко рассуждающему об уме; и обладая теперь, в результате несомненного опыта, достовернейшим убедительством, что ум существует в виде все измеряющей силы, выраженной тебе, мой прекрасный простец, благодарность коис лично от себя, так и от этого приведенного мною прошлого философа, который, надеюсь, уйдет утешенным.

Философ. Я считаю, что до сих пор я еще не прожил полно счастливого дня, чем этот, и еще не знаю, что из этого получится. Но ка же, оратор, и тебе, простец, мужу и полном смысле теоретику, я выражаю бесконечную благодарность и молюсь, чтобы наши умы, наполненные чудным стремлением в результате этой длительной беседы, счастью приводились к наслаждению от Ума вечного. Аминь.

Николай, кардинал св. Петра.

Кончил 23 августа (1160) в монастыре Val-di-Castro, близ Фабриана.

О НЕИНОМ¹



ГЛАВА I



ббат. Ты знаешь, что мы втросим, допущенные к беседе с тобою, занимаемся изучением высоких предметов: я — «Парменыда» и комментария Прокла, Петр — «Богословия Платона» того же Прокла, которое он перевел с греческого на латинский, а Фердинанд рассматривает гениальное учение Аристотеля. Ты же в свободное время погружаешься в изучение богословия Дионисия Ареопагита. Мы были бы рады услышать, не представился ли тебе более краткий и ясный способ понимания того, что уже трактовалось вышеупомянутыми философами.

Николай. Со всех сторон мы окружены глубокими тайнами, и никто, думаю, не сказал бы о них короче и достушнее тех, кого часто читаем, хотя мне и кажется иной раз, что мы весьма нередко упускаем то, что ближе всего привело бы нас к искомому.

Петр. Настоятельно просим открыть нам это.

Фердинанд. 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. Ты же проявляешь себя неутомимым в этом искании истины даже на склоне дней твоих; и, когда ты, волнуясь, начинаешь говорить об истине, ты кажешься помолодевшим. Поэтому выскажи то, о чем ты сам размышлял прежде нас.

Николай. Я скажу; и с тобою, Фердинанд, у меня

будет беседа, при том, однако, условии, чтобы ты отбрёсил как легкомысленное все, что от меня услышишь, если не будешь приужден к этому рассудком.

Фердинанд. Так учили поступать философы, мои наставники.

Николай. Поэтому, во-первых, я спрашиваю тебя: что есть то, что прежде всего делает нас знающими?

Фердинанд. Определение.

Николай. Правильно отвечаешь. Ведь речь или рассуждение есть определение. Но почему оно 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 определившее.

Фердинанд. Вижу, раз определение относится к самому себе. Но я не вижу, каково оно.

Николай. Я ого показал тебе самым ясным образом. Что есть то, чем мы, скажи я, пренебрегаем, в пылу пекущий не разъяг об искомом.

Фердинанд. Когда показал?

Николай. Я показал уже в тот момент, когда заявил, что определение, которое все определяет, есть *не иное что*, как определившее.

Фердинанд. Я тебя еще не понимаю.

Николай. То немноже, сказанное мною, где ты находишь «*не иное*», разъясняется легко. А именно, если ты во всем тщанием обратишь острие ума на *ничто*, ты вместе со мною увидишь самое определение, которое определяет себя и нее.

Фердинанд. Научи нас, как это происходит, ибо видно то, что ты утверждаешь, но еще не убедительно.

Николай. Тогда отвечай мне: что такое *не иное*? Есть ли оно *иное*, чем *ничто*?

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. Я вижу это точно. Однако еще не доказано, 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, на вопрос, что такое небо, не ответишь ли, что оно есть не что иное, как небо?

Фердинанд. Конечно, я мог бы ответить так на все, определить которое от меня потребуют.

Николай. Тогда, раз не остается никакого сомнения в том, что этот способ определения, которым неиное определяет себя и все, является самым точным и самым истинным, то следует только внимательно остановиться на нем и найти то, что тут доступно познанию человека.

Фердинанд. Ты говоришь и обещаешь удивительное. Однако, я желал бы прежде всего услышать, не выразил ли этого взгляда явно кто-нибудь из созерцателей [философов]?

Николай. Хотя я никого не читал, однако, раньше других подошел к этому ближе Дионисий. Именно, во всем, что он столь разнообразно выражает, он освещает неиное. Когда же он подходит к концу «Таинственного богословия», то 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 другого изложения³.

Фердинанд. Так как все называют первое начало *богом*, то ты, повидимому, хочешь обозначить его через *иное*. В самом деле, надлежит показать это первое, которое определяет и себя самого и все. Ведь поскольку ничего не существует раньше первого и оно абсолютно отрешено от всего последующего, поскольку само оно определяется во всяком случае только через самого себя. А так как то, что определено началом (*principiatum*), ничего не имеет от себя, но все, что оно есть, имеет от начала, то, конечно, начало есть смысл или определение его бытия.

Николай. Хорошо попимаешь меня, Фердинанд. Действительно, хотя первоначалу и приписываются многие наименования, из которых ни одно не может быть приравнено к нему, поскольку оно есть начало всех имен (как и конец) и ничто из определенного началом не предшествует всему, однако при наличии острого ума оно усматривается путем одного способа обозначения точнее, чем посредством другого. До сих пор я, по крайней мере, не увидел никакого такого обозначения, которое бы лучше направило членническое видение на первое. В самом деле, иное обозначение либо определяется в отношении чего либо иного, либо в отношении самого иного. Поэтому иное иное, существующее относительно иного, 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 иное, без которого оно не было бы иным. Поэтому всякое иное, если оно обозначено, получает границу через обозначение самого не-иного, в иной области в сравнении с 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, поскольку во всяком случае не представляется более точного обозначения, чем «иное», хотя оно и не есть имя божие, которое

именуемо прежде всякого имени на небесах и на земле, подобно тому как дорога, указывающая путьнику 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 пеиное предшествует всему такому, ибо оно его определяет, а само иное существует потому, что ему предшествует пеиное.

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 иного 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, таинственном образе (*aenigmata*), оно сияло для тех, кто его ищет.

ГЛАВА III

Фердинанд. Хотя и ясно, что посредством пеиного 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 таинственном образе 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 пеиное и не есть свет именуемый, светит в чувственном свете. Но последний некоторым образом воспринимается в таком виде в сравнении с чувственным образом так, как свет, который есть пеиное, в сравнении со всем тем, что усматривается умом. Мы же по опыту знаем, что чувственное зрение ничего не видит без чувственного света и что чувственныи цвет, как показывает радуга, есть только ограничение или определение

чувственного света. Таким образом, чувственный свет есть принцип бытия и познания чувственно-видимого. *Также мыслим мы и о существовании принципа бытия и принципа познания [вообще].*

Фардинанд. Испое доказательство и удобное. 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 устраивает его, ничего не остается ни в вещи, ни в познании. Как с устраниением света радуга или [вообще] видимое перестает и существовать и быть видимым и как с удалением звука не существует ни слышимого, ни слышания, — точно так и с удалением неиного ничто ни существует, ни познается. Что это для меня так обстоит, я утверждаю с полнейшей достоверностью.

Николай. Несомненно, ты хорошо утверждаешь. Проси у тебя, однако, обратить внимание на следующее. Ты видишь нечто — пусть это будет камень — только посредством света, хотя ты и не отдаешь себе в этом отчета; также когда ты что-нибудь слышишь, то — лишь посредством звука, хотя бы ты и не замечал [этого]. Итак, прежде всего предстает перед тобой принцип бытия и познания, так что без него ты тщетно стремился бы к тому, чтобы видеть и слышать. Впрочем, стремясь к лицу, что ты хочешь увидеть или услышать, ты не сосредоточиваешь своей мысли [исключительно] на самом принципе, хотя он-то и есть начало, сердина 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 получают этого со стороны. Оно получает, следовательно, оттого, что не есть иное. Итак, то, что существует, не превращает и не познается в своем существовании иначе, как при помощи понного, которое, разумеется, есть его причина, т. е. адекватнейшее основание или определение. Оно прежде всего представляет начало, середину 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 последнее меньше всего может исказиться. Всякий же ищущий старается прикоснуться к принципу, «возможно ли это», как говорит Павел. 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 искать свет светом. Следовательно, свет воспринимается в видимом, где он и постигается, чтобы, по крайней мере, в таком виде стать ощутительным.

ГЛАВА IV

Фердинанд. Ты убедил остановиться на неицом на-долго. Поэтому я совсем не буду спешить уходить от твоих больших обещаний. Скажи же, что ты понимаешь под неицым?

Николай. То, что я о нем разумею, не может быть выражено при помощи иного, [т. е.] другими словами, потому что всякое иное изложение было бы после него и, конечно, меньше него. Каким образом, в самом деле, может быть иначе выражено то, что ум пытается увидеть посредством него, раз оно предшествует всему, что может быть высказано или помыслено? Ведь все богословы видели, что бог превыше всего, что может быть постигнуто; и поэтому они утверждали, что он сверхсубстанцилен, выше всякого имени и пр. И они не выражали нам в боже одно через «сверх», другое через «без», и третье через «внутри», или через «нет» и через «прежде». Ибо это одно и то же: он — субстанция сверхсубстанциальная, субстанция без субстанции, субстанция внутрисубстанциальная, субстанция несубстанциальная и субстанция прежде 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 таково, и это я установил после многих лет при помощи совпадения противоположностей, как показывают это многие мои написанные мною об этом³ исследования.

Фердинанд. Но полагает ли неиное [вообще] что-нибудь или оно отрицает что-либо?

Николай. Оно усматривается прежде всякого положения и отрицания.

Фердинанд. Оно, следовательно, ни субстанция, ни сущее, ни единое, ни что-либо другое.

Николай. Я, по крайней мере, понимаю так.

Фердинанд. То есть, ни не-сущее, ни ничто.

Николай. Во всяком случае 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; то, кажется, оно необыкновенным образом приближается к самому вечному.

Николай. Утешительное, прочное, вечное кажется весьма причастным вечному, тогда как идакость или изменение совершение не могли бы быть восприняты им. Однако, поскольку вечное есть не что иное, как вечное, то оно, конечно, будет иным в отношении к неиному. И поэтому я усматриваю, что неиное прежде вечного и преведе веков существует превыше всякого постижения.

Фердинанд. Так необходимо, без сомнения, говорить всеному, усматривающему это [одинаково] с тобою, раз оно, пребывающее [всему], простирается на все, что может быть выражено. Своей стороны я, поистине, удивляюсь, каким образом единое, и сущее, и истиное, и благое существуют после него.

Николай. А таким образом, что хотя единое и кажется весьма близким к неиному (так как все определяется либо как единое, либо как иное, так что единое есть такое бы нещое), тем не менее, единое, поскольку оно есть не что иное, как единое, есть иное в отношении к самому неиному. Следовательно, неиное

проще единого, потому что оно от неиного имеет то, что оно — единое, а не наоборот. В самом деле, и богословы, которые принимали вместо иенного единое, рассматривали само единое прежде противоположения, как это мы читаем в «Пармениде» Платона и у Диописия Ареопагита⁴. Однако, поскольку единое отлично от не-единого, оно совершенно не приводит к первоначалу 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 иенное, так как оно меньше всего усматривается, как отличное от чего-нибудь существующего, однако иенное предшествует ему. Также нужно сказать и об истинном, которое подобным же образом не отрицается ни в чем сущем, и о благом, хотя нет ничего, что не было бы причастно благому. Ввиду этого все это берется как откровенные имена божии, хотя они и не достигают точности. Однако собственно не утверждается, что они существуют после иенного, потому что, если бы они были после иенного, то каким образом что-нибудь из этого было бы не чем иным, как именно тем, что оно есть? Таким образом, иенное оказывается прежде этого и другого, существует не после него, но через него. Следовательно, ты правильно удивился тому, почему предшествует иенное, если оно существует после него, и тому также, каким образом это вообще возможно.

Фердинанд. Если я тебя правильно понимаю, то иенное усматривается, таким образом, раньше всего, потому что оно не может не быть во всем том, что оказывается после него, хотя бы это последнее было даже противоречиво⁵.

Николай. Во всяком случае, поистине, я понимаю таким образом.

ГЛАВА V

Фердинанд. Прошу тебя, отец, позволь мне говорить о том, что я действительно усматриваю, будучи приведен таким образом к иеному, чтобы ты, если почув-

тиущий, что я заблуждаюсь, поправил меня в твоём
суде.

Николай. Говори, Фердинанд.

Фердинанд. Усматривая неиное отдельно до всякого
чего, я вижу его так, что вместе с тем усматриваю воз-
можность видеть в нем любое, 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
никак представить себе, чтобы та или иная вещь могла быть
или могла пониматься вне неиного. И это — до того так,
что если бы даже самое ничто и свое незнание я попы-
тался увидеть без неиного, я тщетно и бесполезно пы-
тавшись бы этого достичь. В самом деле, каким образом
ничто усматривается как ничто, если не через неиное, раз
ничто есть {онять-таки} не что иное, как ничто? Равным
образом — о познании и обо всем прочем: все, что есть,
постольку есть, поскольку есть неиное; и все, что мы-
слишь, мыслим 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 пре-
вышает и ничто не познается, если будет отброшено
ничто, так и нем все и существует, и познается, и созер-
цается. Действительно, само неиное есть адекватнейшее
различие и мера всего, что существует, как оно суще-
ствует, и всего, что не существует, как оно не существует,
и всего возможного как возможного, и всего так-то су-
ществующего как так-то существующего, и всего дви-
жущегося, как оно движется, и всего покоящегося как
покоящегося, и всего живущего как живущего, и всего
мыслившего как мыслившего и т. д. В нем я усматриваю
необходимость бытия, потому что вижу, что неиное опре-
деляет самого себя, и то же причине все, что может
быть познающимо.

Николай. Ты изогранил по истинному пути свое рас-
суждение о бого, наименовав его «неиное», чтобы в нем
иск в принципе, причине или основании, которое не
есть ни иное, ни различное, рассмотреть человечески
все видимое, поскольку, конечно, это теперь тебе до-
ступно. Доступно же оно постольку, поскольку само

нейнбе, т. е. смысл (*ratio*) вещей, открывает себя твоему смыслу или уму или является видимым. Но теперь при помощи неиного, поскольку последнее себя определяет, оно раскрывает [себя] яснее, чем прежде. При каких условиях оно было 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 гораздо плодотворнее и яснее, так что можно надеяться, что бог некогда откроет нам самого себя вне загадок.

Фердинанд. Пусть все, что мы можем увидеть, заключается в приведенных тобою предположениях. Однако, для того чтобы побудить себя к более четкому рассуждению, коснемся некоторых сомнительных вопросов, чтобы путем их исключения искусство видения сделалось более доступным.

Николай. Хорошо, пусть будет так.

Фердинанд. Во-первых, жаждущий знания спрашивает, откуда следует брать основание для утверждения, что бог, выраженный при помощи неиного, *тройчен 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 не па ином основании, как только на том, что оно определяет себя самого. Действительно, если бы оно меньше всего определяло самого себя, оно не было бы и первым. Если же оно определяет себя самого, оно является себя троичным. Итак, ты видишь, что троичность возникает 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 требует,— 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 изъятии», то сейчас будет достаточно, если ты прибавишь к этому только немногое.

Николай. Тайна божественной троичности, воспринятая, несомненно, лишь даром веры, хотя она далеко превосходит и опережает всякое чувство, при том посредство, через которое мы в настоящее время стремимся постигнуть Бога, не может быть объяснена ни иначе, ни более точным образом, чем так, как ты только что слышал. Но то, что именует троицу Отцом, Сыном и Святым Духом, приближаются к ней менее точно. Они, однако, падлекшим образом пользуются этими именами ради соглашаемости с писанием. Те же, кто провозглашает троицу единением, равенством и связью, подошли бы ближе [к истине], если бы эти термины оказались включенными в священные книги. Ведь это — те термины, в которых можно проанализировать неиное, потому что в единстве, обнаруживающем неотличение от самого себя и отличие от иного, конечно, узнается неиное. Оно обнаруживает себя также [искому] размышающему и в «равенстве» и в «связи». Еще яроще термины «это», «то» и «то же самое», и они более ясным и точным образом отражают (*repräsentieren*) неиное, но они менее употребительны. Поэтому менее 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, поскольку в этом определяющем движении из неиного рождается неиное, а из неиного и рожденного неиного в [новом] неином заканчивается [полное] определение, — в созерцании это можно увидеть яснее, чем на словах.

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 нехватало чего-нибудь, как у иного [в подлинном смысле]). В самом деле, иное, поскольку оно есть иное в отношении чего-нибудь, лишено 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 что-либо. 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 невозможно ни бытие, ни различие чего-либо, поскольку оно предшествует всему подобному, то при этих условиях оно усматривается в себе прежде и абсолютно не иным, как им же самим, и в ином видится не иным, как самим же иным. 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 тебе 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, является по этой причине иным. А бог, как неипое, не есть небо, которое является иным, хотя бы он и не был 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 противополагается ему, от которого оно имеет то, что оно есть [именем] иное, как мы сказали раньше. Теперь ты видишь, почему правильно утверждают 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, беспрепредельный — все заключает в пределы, и так — во всем.

Николай. Правильно. Ведь с прекращением неиного неотвратимо прекратится все, что существует и что не существует. Отсюда ясно усматривается, каким образом все в нем предварительно есть оно само, и оно само во всем есть все. Если, следовательно, в ином я созерцаю нечто, 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 называли его проникновенным 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 на нем, через каковое основание установлено небо или то, что в небе является небом. Следовательно, чувственное небо есть то, что оно есть, вне зависимости от другого, или что-нибудь другое — находится в зависимости не от неба, а от некоего нештого, которое ты усматриваешь прежде имени, так как оно — все во всех именах и в то же время не есть какое-либо имя. Потому же, почему я мог бы называть это основание небом, я мог бы называть его землей, водой и прочим подобным же образом. И если я не вижу, что основание неба нужно называть небом, поскольку причина не имеет имени, находящегося под причиной, то поэтому я не вижу возможности называть 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.

ГЛАВА VII

Фердинанд. Понимаю и даже явно вижу пред глазами. 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 расстаял бы и лед, как это уже многократно наблюдается в Риме. Однако из-за этого не перестала бы существовать вода, поскольку она появилась раньше льда. С уничтожением же самого существования (*ente*) перестанут быть и лед, и вода, и так именно, что перестанут актуально (*actu*), но у воды [еще пока] не исчезнет самая материя, или возможность существования. Что же касается до возможности существования воды, то ее можно назвать единой возможностью. С прекращением этого единого во льду 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 уничтожилось бы и само умопостигаемое ничто, т. е. хаос (конечно, более далекий от воды, чем возможность ее существования, которая, сколь бы чуждой и беспорядочной ни была, вынуждается, тем не менее, к повиновению всемогуществом). Жизненная же сила 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 существующего и его возможность, но и не-сущее и ничто из сущего, потому, что ему также предшествует неиное.

Фердинанд. Ты достаточно 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 и бытие как потенция. 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. Таким образом ты это усматриваешь?

Фердинанд. Я вижу мощь объединенную и менее усматриваю другую, более сильную. Она, следовательно, является совершенно неиным и будет бесконечной.

Николай. Ты прежде всего говоришь прекрасно и разумно. Разумно, замечу я, потому, что как чувственное зрение какой бы то ни было остроты невозможно без всякого ощущения или чувственного движения, так и умственное зрение невозможно без всякого рассудка или движения рассудка. И хоть и вижу я, что ты пользуешься правильной интуицией, 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 убеждаюсь, что видеть есть не что иное, как видеть, и усматриваю также, что постигаю неиное как через видение, так и через невидение. Если, следовательно, ум без неиного не может ни видеть, ни не видеть, 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 при созерцании иного созерцается и иное и неиное.

Николай. Хорошо говоришь, но каким образом видишь ты иное, если ты не видишь его в ином, либо видишь в том, что не есть иное?

Фердинанд. Так как положение самого неиного есть положение всего, и отрижение его есть отрижение всего, то поэтому все неиного иное ни существует, ни усматривается.

Николай. Если ты иное видишь в том, что не есть иное, ты во всяком случае усматриваешь его там не как бытие иного, но как неиное, потому что невозможно бытие иного в том, что не есть иное.

Фердинанд. Я потому и говорю, что иное вижу в том, что не есть иное, так как все его оно не может быть видимым. Но если ты меня спросил бы, чем же является иное в том, что не есть иное, то я сказал бы, что оно есть неиное.

Николай. Правильно.

ГЛАВА VIII

Фердинанд. Нам следует коснуться вопроса о сущности⁷ (*quidditate*).

Николай. Коснусь. Я думаю, ты не сомневаешься в том, что сущность иного есть само иное. Поэтому сущность бога, или иного, не отлична от сущности чего-либо, но во всякой другой сущности само иное является иными вещами. Следовательно, то, что является иными вещами в отношении сущности самого иного, потому подпадает под иное, что оно — иное, так как без иного оно должно стать иным. Итак, эти вещи, представляющиеся последовательно иными в отношении сущности самого иного, являются сиянием сущности иного, не исчезающим ни от какой тени. Следовательно, сущность, которая есть иное, есть сущность сущности самого иного, являющейся отражением более первоначальной сущности. Существуют иные вещи, которые подпадают под эту [вторичную] сущность; в них просвечивает та сущность, под которую они подпадают. Сущность, которую я представляю мысленно прежде количества, в силу того, что она не может быть изображена без определенного количества, в образном представлении принимает различные очертания, которые не могут быть без того или иного количества. И хотя не существует количества относительно существа сущности (*de quidditatis essentia*), созерцаемого умом выше образного представления, несмотря на то, что сущность эта, созерцаемая умом, не отлична от сущности, представляющейся образно⁸, однако количества 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 прежде всякого образно представляемого количества; количества же созерцается в образном представлении. Чем представление о величине отрешенное от большого и затемненного количества, а также тоньше и проще, тем проще, явственнее просвечивает в нем сущность величины и тем ярче просвечивает [образно представляемая величина]. В самом деле, для сущности величины количество не есть нечто необходимое, как будто бы она из него создавалась; ведь величайшая простота, или великкая неделимость, существует без количества. Но если нужно, чтобы величина образно представлялась или чтобы она образно являлась, тотчас же

исобходимо количество, так как без него это невозможно. Следовательно, количество есть образно данное отражение величины в ее образе; в разумном же постижении оно выявляется более четко. Именно, мы говорим о великом интеллекте и о великом знании. Там же величина светит умствено, т. е. усматривается прежде телесного количества, отдельно и отрешенно, но истиннейшим образом, превыше всякого интеллекта, т. е. выше и прежде 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 познаю человеческим образом, оно не представляется 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. Следовательно, мы усматриваем в образном представлении ту величину, которая образно представима, и в умопостигаемом — умопостигаемую, а не ту, которая есть само неизменное 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, и умопостигаемая предполагает ту, которая раньше умопостигаемого стяжения. Она отражается так или иначе в зеркале и гадании, чтобы познавалось то, что прежде иного, прежде [того или другого] способа в всего выражаемого и познаваемого. Такова та величина божия, которому нет никакого конца, величина, что не может быть заключена в границы познания. Эта универсальная сущность, каковая есть само неизменное, определяет ее бытие и все сущности вещей, как это было сказано о сущности величины. Следовательно, если не умножаемо неизменное (раз оно прежде числа), таким же образом неумножимы и сущности, являющиеся неиным, хотя бы она и находилась в иных лицах и была бы иной разными способами.

Фердинанд. Ты раскрыл мне глаза; и я начинаю видеть, каким образом существует истина сущности. И на загадочном образе величины ты привел меня к желаннейшему 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 познанию просвещивает в познанном, подобно тому как чувственno невидимый свет солнца отражается видимым образом в видимых цветах радуги, различным образом — на разнообразных облаках.

ГЛАВА IX

Фердинанд. Прошу тебя, скажи что-нибудь о мире, чтобы я, следя за тобой, 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 умственным 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 мыслится ясно — 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 увидеть свет его 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 творением и частью мира, так как мой разум был бы творческим искусством мира и творцом самого себя. Поэтому я по-

стигаю неиное тогда, когда усматриваю непостижимость разума мира, так как он предшествует всему постижимому. Следовательно, я усматриваю самый непостижимый [разум] потому, что он постижимым образом отражается в постижимом.

Фердинанд. Нелегко постигается то, что предшествует [самому] бытию.

Николай. Бытие и познаваемость дается формой. Поэтому то, что не оформлено, — потому ли что оно предшествует, либо потому, что следует, — не постигается (как, например, бог, материя, ничто и подобное). Когда мы касаемся этого умственным взором, мы касаемся его со стороны 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»⁹, ничто — ничто и подобное. Следовательно, созерцающему умом надлежит 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, все создано волей божией?

Николай. Воля божия есть неиное, так как оно определяет веление. А чем воля совершеннее, тем она разумнее и упорядоченнее. Следовательно, воля, которая прежде иного усматривается как неиное, не отлична ни от разума, ни от мудрости, ни от всего другого именуемого. Поэтому, если ты видишь, что воля есть неиное, 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 от его воли. Хотя колонна никоим образом не есть сама эта воля, но чем бы ни была колонна, она — результат самой воли, которая ее ограничивает и определяет. В воле созерцаются мудрость и порядок, отражающиеся в изображениях военных дел, счастливо выполненных. Также в великолепии создания, которое не могло быть создано бессильным существом, отражается могущество Траяна. Этим образом ты облегчишь себе созерцание того, что царь царей, обозначаемый через неиное, ради славы своей сотворил мир и каждую часть его своей волею, в которой и мудрость и мощь и которая именно троичным образом отражается во всем, т. е. собственно, мысленно и возжелательно (*essentialiter, intelligibiliter et desiderabiliter*), как ощущаем в нашей душе. Ведь она отражается там: 1) как принцип существования, от которого душа имеет бытие; 2) как принцип познания, от которого она имеет знание, и 3) как принцип желания, от которого она имеет волю. Созерцая в этом свой триединый принцип, она восплеменяется желанием его славы.

Фердинанд. Я прекрасно усматриваю, что все это так и есть, и вижу, что воля, которая есть неиное, желается и именуется всеми как творческая благость. Ибо чего желает все существующее? Ничего, конечно, иного кроме бытия. Чего желает все живущее? Ничего иного кроме жизни. Чего желает все мыслящее? Ничего иного кроме мышления. 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 желаемое всеми, потому что оно есть начало существования, середина сохранения и конец успокоения.

Николай. Правильно устремляешь ты свой взор на неиное, в котором все воссияет.

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 неисно неименуемо, потому что его, поскольку оно предшествует всему, не достигает ни одно имя. Однако всякое имя есть то, что оно есть по причастности 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 причастно неиному неисно, ибо причастно оно ему смутно и обще. Существует и то, что причастно неиному более специфическим образом. Существует также и то, что причастно ему наименее специфически. Например, некоторые члены тела причастны жизни души прокровенно, другие яснее, третья же причастны самым специфическим образом. Также одни способности души причастны разуму яснее, другие более прокровенным 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 неисно.

Фердинанд. Вижу, что это так, как ты сказал; прошу тебя, однако, не поленись добавить к этому, как можно увидеть истину того, что *сущности (essentiae) вещей неизгрушимы*.

Николай. Прежде всего, не сомневайся в том, что неизгрушимо неисно. В самом деле, если бы оно разрушалось, оно разрушалось бы и инос. С полаганием же этого полагается и неисно; следовательно, оно неизгрушимо. Далее, известно, что неисно определяет самого себя и все. Следовательно, все сущности вещей не существуют иначе, как по принадлежности к неиному. Отсюда, неисно есть в них эти сущности; каким же образом разрушались бы они, если неисно продолжается? Подобно тому как неисно предшествует сущностям и

всему именуемому, так и сущности предшествуют измеинности и текучести, корень которых в ииакой (*alterabili*) материи. Что касается иеиного, то оно не есть, конечно, сущность, но как сущность в сущностях оно называется *сущностью сущностей*. Апостол сказал: «видимое временно, невидимое вечно». 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, самое человечество в Сократе, ты видишь в ином иную [сущность] и поэтому в разрушимом Сократе ты видишь ее разрушимость *акси-дентальною*. Если же ты видишь ее отделенной от иного и сущею в том, что не есть иное (конечно, согласно природе того, в чем ее видишь), то ты видишь ее *неразрушимою*.

Фердинанд. Очевидно, ты называешь *идеей*, или *видом* ту сущность, которой предшествует иеиное и за которой следует иное.

Николай. [Да!] Так Платон видит прообразы вещей прежде вещей и после бога, потому что смысл вещей предшествует самой вещи, поскольку она чрез него возникает. Различие же вещей говорит о различных основаниях, которым надлежит быть после источника, откуда они, по воззрению философа, проистекают. Но так как иеиное, которое есть адекватнейшая причина того, почему всякая вещь есть то, что она есть, существует прежде вещей и не умножаемо, поэтому основание вещей, предшествующее иному, предшествует и числу, и множественности и неисчислимо исчисляется в соответствии с участвующими в нем вещами¹⁰.

Фердинанд. Ты, повидимому, говоришь, что сущностей вещей нет, утверждаешь же существование одной, которую называешь основанием (*ratiōnem*).

Николай. [Не совсем так.] Конечно, ты знаешь, что единое, сущность, идея, форма, прообраз или вид не достигают этого иеиного. Следовательно, когда я вглядываюсь в вещи, усматривая их сущности (так как вещи существуют через них), я, созерцая их сначала при помощи

интеллигента, утверждаю, что они являются отличными друг от друга. Когда же я усматриваю превыше интеллигента до иного, я усматриваю не отличные друг от друга сущности, но не что иное, как простой смысл существ, которые я созерцал в вещах. И его я называю иениным, или сущностью существ, потому что он есть то, что четко видится во всех сущностях.

Фердинанд. Итак, ты говоришь, что существует сущность существ; по 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 всякое знание¹¹.

Николай. Правильно говорил Аристотель, что невозможен постоянный переход в бесконечность, так как количество постигается умом и потому исключает ее. Но так как существует она до количества и всего иного и является всем во всем, то он не отрицал бесконечного, но свел все к нему как к первому двигателю, который он считает бесконечно мощным. Во всем он видит причастность этой монии. Это бесконечное я и называю иениным. Отсюда иениное 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).

ГЛАВА XI

Фердинанд. Ты как будто хотел, дорогой отец, привести меня к созерцанию сказанного при помощи некоторого чувственного образа, чтобы я лучше увидел то, что тебе желательно.

Николай. Очень охотно. Видишь ли ты этот 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 камешке присутствует свет, который, стремясь обнаружить себя, делает это через посредство камешка, так как сам по себе свет был бы чувственно невидим. Ведь он

не поддавался бы чувству и, таким образом, остался бы совсем неощущимым, так как чувство познает только то, что попадается ему навстречу. Следовательно, тот свет, что сверкает в камешке, доносит до света в нашем глазу то, что является видимым в рубине. Я признаю также в расчет и то, почему один из карбункулов сверкает больше, а другой меньше, что совереннее является тот, у которого сильнее блеск, и что камень, больший по размерам, но меньший по блеску, является менее благородным. Следовательно, я усматриваю меру его драгоценности в интенсивности блеска, а не в массе тела, если только в соответствии с нею не становится сильнее напряжение блеска. Значит, я вижу сущность карбункула не в количестве массы, раз карбункулом является и малый камешек, равно как и большой. Стало быть, я вижу субстанцию 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 тем прочим, что ему свойственно, в чем она сама проявляется, чтобы быть ощутимой, потому что без них она не может быть ощутимою. Итак, та субстанция, которая предшествует акциденции, ничего не имеет от акциденции. Но акциденции имеют от нее все, потому что они суть ее акциденции или являются отражением 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 ее, так как он находится вовне, или чувственен. Субстанциальный свет, предшествующий цвету и всякой акциденции, которая может быть постигнута посредством чувства и воображения, внутреннее и глубже карбункула; и он невидим для самого ощущения, созерцается же при помощи разума, который выделяет его до всего прочего. Он, без сомнения, видит, что субстанция карбункула есть не что иное, как субстанция карбункула, и поэтому видит ее также отличио от всякой субстан-

ции не-карбункула. Это узнается по всем проявлениям, которые следуют за мощью субстанции карбункула, а не какой-либо другой вещи. Следовательно, если кто-либо усматривает, что один невидимый субстанциальный свет относится к карбункулу, другой есть субстанция магнита, третий — солница, четвертый — льва, и так относительно всего, то во всем видимом он усматривает и различный субстанциальный свет и до всего чувственного видит умопостигаемый свет, так как субстанция, оказывающаяся прежде акциденций, усматривается только интеллектом, который видит лишь одно умопостигаемое. Затем, кто усматривается более острым умом в самый мир и отдельные его части, тот видит, 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 акциденция есть количество, другая — качество и подобным образом — обо всем), — подобно этому я усматриваю необходимость того, что если существует отдельная субстанция карбункула, отдельная — магнита, человека; солница, то во всех этих различных субстанциях должно предшествовать само неинное, так как оно не будет иным в отношении ко всему, что есть, по 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. до тьмы, так как присваивает ему свет, в котором нет никакого мрака¹². Следовательно, если ты назовешь светом то, что является самим неинным, то темные творения будут иным. Так ум усматривает, что за умопостигаемым субстанциальным светом иное есть принцип света для отдельных вещей, так как оно не есть иное в отношении отдельных субстанций.

ГЛАВА XII

Фердинанд. Мне кажется, что я понял тебя. Однако скажи мне, чтобы я узнал, неужели ты не допускаешь,

что этот маленький карбункул отличается от 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 субстантифицированных вещах. Однако она, чтобы стать чувственной субстанцией, нуждается в способной к ее восприятию материи, без которой не может осуществляться как субстанция. В самом деле, каким образом могла бы она осуществляться как субстанция без возможности существования в чувственном смысле? Поэтому, если этот карбункул является отличным от другого, 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 упомянутой субстанции, под которой понимается форма существования для возможной чувственной субстанции, не существует двух друг от друга отличных карбункулов.

Фердинанд. Следовательно, карбункульная, т. е. рубинная, 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 того, ни другого карбункула, вследствие разнообразия их субстанциальной возможности и приводящих соответственно акциденций. Следовательно, первая субстанция, которую интеллект видит отдельно, есть субстанция, или форма специфиче-

сная [видовая] (*specifica*); другая же, называемая чувственной, специфицирована (*specificata*) через первую [субстанцию] и способную к спецификации (*specificabilem*)¹³ материю.

Фердинанд. Это в высшей степени ясно. Но не видишь ли ты, что и само ценное 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 рук, 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 ценное будет субстанцией мира и таким образом станет самим миром, что, однако, 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 оливаешься и не уклоняешься в сторону, Фердинанд. Действительно, поскольку все приводится в порядок в отношении бога, или ценного, и никаким образом в отношении иного, сущего после него, и поэтому мир не должен рассматриваться так, как если бы он был конечной целью миров, потому что тогда мир был бы богом. Но так как миры приведены в порядок относительно своего принципа, 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 совершенство приведенного относительно него в порядке совершенство отражалось ценное, или порядок порядка.

Фердинанд. В результате объединения того, что я уже понял на примере многих карбункулов, интеллект начинает различать нечто такое, что делает их принадлежащими к одному и тому же виду. И хотя это нечто присутствует во всех них, как образующее вид, оно усматривается, однако, в качестве такового предшествующим образом до этого множества карбункулов, как подобие самого неиного, поскольку последнее всякий карбункул делает карбункулом и для всякого карбункула является внутренним субстанциальным принципом, с уничтожением которого перестает быть и самий карбункул. Следовательно, этот специфический принцип специфицирует способную к спецификации возможность существования карбункула¹⁴ и этой возможности дает актуальное бытие, так как своим актом превращает возможность существования карбункула в действительное 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 возможности, потому что карбункул существует действительно, подобно тому как если бы кто-нибудь, видя лед, рассудил, что раньше это был текучий ручеек, который теперь он видят как застывший и твердый лед. Наблюдая причину этого, он находит, каким образом холода, 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 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 стать холодным, действительно сделано холодным посредством холода, откуда, таким образом, устанавливается или находится уже либо лед, либо иной, либо град, либо

Прочее в этом роде в зависимости от различия, что способно к холоду. Но так как воспринимающая холод 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 акцидентиально подвергается разрушению посредством тепла, меняясь именно как способная к теплу. Так, мне кажется, ты сказал сам. Я также понимаю, таким образом акциденции соответственно относятся к специфическим субстанциям. Существуют, например, одни, которые соответствуют субстанции как льду, другие же как снегу, илею, граду, кристаллу или какому-либо иному твердому состоянию. На основании этих произведений природы, ясных и открытых, я определенно нахожу, что и более глубокие предметы обстоят именно так, как ты об этом кратко коснулся, а именно, что видимые и субстанциальные формы усматриваются интеллектом отдельно и постигаются в специфицированных и субститутизованных 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 леденящего холода над текучестью замерзшей воды, ясно доказывает, что, где сама форма актуально определяет собой всякую текучесть материи (как, например, в небе), разрушения не появляется. Отсюда явствует невозможность для разумных, всячай того разрушения, которое находится в чувственных вещах, поскольку они отделены от материи; приспособленной к изменению. И так как теплота, в целях согревания, не производит изменений интеллекта и мыслищем (как это делает она в чувствующем, производя изменения в ощущении), — ясно, что ум не материален и не изменчив, потому что чувственное, собственноим 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 интеллекте. «Предварительно» же, я говорю, это значит нечувствственно. Так, холод существует в интеллекте, и холодное — в ощущении. Холод в интеллекте существует до 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 неиное, простота умопостигаемого простого, почему неиное ни в каком случае не мыслится в себе, но простым образом в простом и сложным образом в сложном, что, я бы сказал, не отличается 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 называем 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 делаюсь 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 искажения. 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.

Фердинанд. Отчетливо и ясно вижу я, что это так, как ты говоришь, и вывожу отсюда, что в интеллектуальном ценном в сильной степени отражается в качестве принципа, так как хотя оно само [интеллектуальное] 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 ценнего. Именно поэтому тепло стремится греть, а холод — холодить и подобным же образом прочее. Но этого теперь достаточно. Прощу 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 и рассуждаю, как только можно короче, по твоей просьбе. Диописий, величайший из богословов, предполагает, что невозможно восходить человеку к пониманию духовного помимо водительства чувственных форм, находя, что видимая красота есть образ невидимого красования. Он утверждает отсюда, что чувственное есть образы или подобия умопостижимого, а бог, по его утверждению, как принцип, предшествует всему умопостижаемому; о нем Дионисий пишет, по его словам, что бог не есть ничто из всего того, что может быть познаваемо или воспринимаемо. Богослов полагает поэтому, что о боге можно знать только то, что его бытие есть бытие всего, т. е. что он предшествует всякому интеллекту.

Фердинанд. Если тебе не трудно, приведи собственные слова Диописия.

Николай. Разные передавали по-латыни его слова по-разному; впрочем, я приведу по порядку то, что покажется мне нужным для моих предположений, в передаче брата Амвросия, Камальдунского предстоятеля, новейшего переводчика Диописия.

Из I главы «Небесной иерархии». Человеку невозможно возвыситься до понимания духовного, если он не будет ведом формами и подобиями чувственного, полагая, что видимая красота есть образ невидимого кра-сования¹⁵.

Из II главы. Так как простая субстанция божественных вещей [пребывает] в себе самой и непознаваема для нас и бежит от нашего познания¹⁶...

Оттуда же. Если мы отрицаем, что она есть нечто из того, что существует, мы, наверное, говорим истину, хотя мы совершенно не знаем того способа, благодаря которому она существует, будучи лишена предела, поскольку и этот способ сверхсубстанциален, непостижим и неизреченен¹⁷.

Из IV главы «Небесной иерархии». Итак, все, что каким-либо образом существует, управляется разумом промысла, истекающего от божественной полноты, и творца всего. 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, есть бытие всего¹⁸.

Из той же главы. Эту сокровенность божию никто никогда не видел и не увидит, чем бы она в конце концов ни была¹⁹.

Из XIII главы того же сочинения. Итак, богослов увершевает, на основании виденного, что бог, соответственно всякому субстанциальному превосходству, выше всех видимых и невидимых сил и превосходит всякое сравнение²⁰.

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 заслугам²¹.

Из той же главы. Начало есть источник жизни, сущность благости, единственная причина всех вещей, блаженнейшая троица. Из этой единственной причины

благости все существующее приняло то, чтобы существовать и притом хорошо. Отсюда у все превосходящего божественного блаженства, троичного и единого, которому одному только присуще истинное бытие образом, пами не называемым, но совершенно известным ему самому, разумной волей является спасение всякой человеческой и небесной субстанции ²².

Из «Божественных имен», глава I. Как плотские не могут ни воспринимать, ни созерцать духовного и, завися от внешних образов и фигур, не могут стремиться к простому и свободному от фигур и как созданные в соответствии с телесными образами ни в каком случае не достигают бестелесной бесформенности вещей, недоступной ни осязанию, ни фигурам, — так и на основании тонкого смысла истины: сверхсубстанциальная бесконечность возвышается над всеми субстанциями; и единство, превосходящее чувства, возвышается над всеми чувствами; и неизысканное никакими умами есть то единое, которое превосходит ум; и невыразимое ни в каких словах есть благое, превосходящее [всякое] слово ²³.

Оттуда же. Оно само о себе передает в св. писании, что оно есть причина всего, начало, субстанция и жизнь ²⁴.

Оттуда же. Могу сказать, ты убедишься, что всякое сланческое богословие образует божественные имена для изъяснения и прославления благотворных исходящих 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 единственной силой походим к единому и собираемся в божественную единичность и единение, подражающее богу, когда наши частичные индивидуальности объединены премирным образом, и т. д. ²⁵.

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 непознаваем ²⁶.

Оттуда же. Если все знания относятся к субстанционально-сущему и в субстанциях оканчиваются, то 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 непостижимым²⁷.

Оттуда же. Само оно, по свидетельству писания, есть все во всем²⁸. Поистине прославляется оно как попечитель и завершитель субстанций, как непрерывная стража и жилище, возвращающееся к себе самому; и это — объединительно, неописанно и превосходительно²⁹.

Из той же книги, глава II. Так же неизреченное предицируется многими словами. Это-то неведение, которое постигается через все, будучи утверждением всего и отрицанием всего, которое выходит за пределы всякого утверждения и отрицания; познается оно только божественной причастностью³⁰.

В послании к Иерофею. Не часть и не целое, но и часть и целое, т. е. все — и часть и целое — содержит в себе самой и превосходящим образом имеет, раньше чем имеет. Она [эта сущность], конечно, в несовершенном совершенна, как начало совершенства; далее, среди совершенных она несовершенна, так как превосходит совершенство превосходством и временем³¹.

В том же послании. Она — мера вещей и вечность, и выше вечности, и раньше вечности³².

В том же. Она — не единое и не причастна единому, и единое, вдали от этого, выше этого единого, что находится в субстанциях³³.

Из той же книги «О божественных именах», глава III. Не находится ни в чем-либо существующем и не есть что-либо из него³⁴.

Оттуда же, глава IX. Ей ничто не противоположно³⁵.

Оттуда же, глава X. То, что изыскивается из всего, богословы называют непостижимым и неподдающимся исследованию³⁶.

Из той же главы. Надлежит, чтобы божественное мы постигали не человеческим способом, но путем совершенного выхождения нас целиком из пределов себя самих и прямого вхождения в бога³⁷.

Из той же главы. Бог не имеет специального знания о себе, но — другое, общее, которое обнимает все. В самом деле, познавая самое себя как причину всего, как же она не будет знать того, что происходит от нее и причиной чего она является³⁸.

Из той же главы. Бог познается во всем и отдельно от всего; и путем знания и незнания познается Бог³⁹.

Из той же главы. [Бог] — все во всем и ничто ни в чем⁴⁰.

Из той же книги, глава XI. Бог есть сила и творец всякой силы⁴¹.

Из той же главы. Бесконечно могучее, божественное разделение устремляется на все, что существует, и нет ничего в вещах, что не было бы приспособлено для восприятия той или другой силы⁴².

Из той же главы. То, что вообще не опирается ни на какую божественную силу, то не есть и не есть что-либо, и не существует совершенно никакого его утверждения⁴³.

Из той же главы. Так как все существующее Бог содержит своей суперхебстанциальной мощью, превосходящим образом и до времени, он щедро наделяет все существующее изобилием своей превосходящей силы и зионцем через край расточением, чтобы оно могло существовать и было именно этим⁴⁴.

Из той же книги, глава XII. Бог именуется великим по присущему ему величию, которое всему великому дает соучастие в себе и утверждается во-вне превышение всякого величия и распространяется свыше, заключая в себе всякое место, превосходя всякое число и превышая всякую бесконечность⁴⁵.

Оттуда же. Это величие и бесконечно и лишено количества и числа⁴⁶.

Оттуда же. Малым же или тонким он называется по причине того, что исключает всякую массу и расстояние, потому что беспрепятственно простирается на все, хотя «маленько» это и есть, разумеется, причина всего, поскольку никогда не оказывается вида этого «маленького», в чем не могло бы быть участия [со стороны про-чего]⁴⁷.

Оттуда же. Это «маленькоё» лишено количества и не содержит никакого качества, бесконечно и лишено предела, объемля все и будучи само ничем не объемлемым⁴⁸.

Оттуда же ...потому что оно не может ни увеличиваться, ни уменьшаться...⁴⁹

Оттуда же. Далее, оно называется другим, так как бог разумом пророчества присутствует во всем и существует как все во всем ради всеобщего спасения, пребывая в себе самом и в своем тожестве⁵⁰.

Оттуда же. [Существует] способность уподобления божественному, благодаря которой все, что производится, возвращается к творцу; поэтому-то и следует называть уподобление подобным Богу и замысленным по образу божию и подобию. Но нельзя говорить, что Бог подобен им, ибо даже и человек не подобен своему образу⁵¹.

Оттуда же. Богословие само утверждает, что Бог не похож [ни на что] и не соединим ни с чем, поскольку оно говорит, что он отличен от всего и ничто [на него] не похоже, что, конечно, еще удивительнее. И, разумеется, богословие 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 по произволу.

Оттуда же. Это же потому, что относящееся к причине гораздо ниже своего творца и отстоит от него на бесконечных и несмешиваемых расстояниях⁵².

Оттуда же, глава XIII. Из себя, как бы из всемогущего корня, производя все...⁵³

Оттуда же. ...Не допуская его отпадения от себя...⁵⁴

Из главы IV. Богословы из всех свойств специально применяют к полноте божества самое благость, называя ее, как полагаю, божественной субстанцией⁵⁵.

Оттуда же. Так как субстанция не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, она, которая есть благо...⁵⁶

Оттуда же. Ибо из этого блага проис текают свет и образ благости; поэтому благо, являясь как бы первичной формой, выраженной в образе, восхваляется наименованием света⁵⁷.

Оттуда же. Оно освещает все, что доступно свету, создает, животворит, содержит и совершенствует и есть мера субстанции, и вечность, число и порядок и т. д. Возьми пример от солнца⁵⁸.

*Оттуда же*⁵⁹. Как сам благой называется умопостигаемым светом, который наполняет всякий надпесческий дух духовным светом, отгоняет всякое незнание и отводит заблуждение душ, и во что он проникает, во всем...⁶⁰

Оттуда же. Следовательно, умопостигаемым светом называется то благо, которое превосходит всякий свет в качестве изначального луча и преизобилующего излияния света⁶¹.

Оттуда же. Это благо святыми богословами называется также красотой⁶².

Оттуда же ... как имеющий в себе в превосходнейшей степени прежде времен изначальную красоту всяческой красоты...⁶³

Оттуда же. То же, что созердается как благо, и есть прекрасное⁶⁴.

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.⁶⁵.

Оттуда же. Говоря кратко, все существующее существует от прекрасного и благого; и все несуществующее сверхсубстанциально существует в прекрасном и благом; само же оно есть начало всего и конец и т. д.⁶⁶.

Оттуда же, глава VIII. Оно не существует, но есть само бытие для существующего, и оно не есть то, что существует; но только само его бытие также — от того, что прошло века. Ибо сам он есть вечность вечностей, существуя прежде века⁶⁷.

Оттуда же. Поэтому скажем в итоге: для тех, кто существует во все века, бытие происходит от того, кто существует прежде; и, конечно, вся вечность и время — от него⁶⁸.

Оттуда же. Все причастно ему, и оно не отходит ни от чего существующего⁶⁹.

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 проявляется прочим участием в нем⁷⁰.

Оттуда же. Бог обладает [всем] наперед, чтобы существовать прежде и существовать выдающимся способом и возвыщенно обладать самим бытием. Он предустановил, чтобы он был в себе в смысле бытия всем, и сделал, чтобы все каким-либо образом существующее держалось [этим] самым бытием. Наконец, и все начала вещей через причастность самому бытию и существуют как начала; и сначала они существуют, а затем существуют, как начала. Если ты захочешь самую жизнь назвать началом живущих как живущих и подобием подобных как подобных... и т. д.⁷¹.

Оттуда же. Ты найдешь, что это «сначала» причастно самому бытию и пребывает в самом первичном бытии, затем, что начала и сущности и существуют и являются предметом участия в силу своего участия в том или ином бытии. Если же сущности существуют благодаря этому участию в [чистом бытии], то тем более [существует в силу этого участия] то, что участвует в них самих⁷².

Оттуда же. Благость прославляется как первая из причастностей [из предметов участия]⁷³.

Оттуда же, глава XII. Он есть для всего и вечность, и время, и существует он 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 всегда движется, он пребывает в себе как творец и вечности, и времени, и дней⁷⁴.

Оттуда же, глава 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 начала⁷⁵.

Оттуда же, глава XV. Он полагает предел всякой бесконечности и распространяется за всякую границу. И он ничем не охватывается и не объемляется, но простирается разом на все⁷⁶.

Оттуда же. Он и не есть единое, ни причина всего, ни одно из многоного, но — прежде единого и т. д.⁷⁷.

Оттуда же. Он определяет всякое единое и множество.⁷⁸

Оттуда же. Если кто полагает все связанным со всем, то все будет единым в целом.⁷⁹

Оттуда же. Существует единое, которое есть как бы элемент всего.⁸⁰

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 единого.⁸¹

Оттуда же. Единое прежде конца и бесконечности и т. д.⁸².

Оттуда же. Оно определяет все существующее и само бытие.⁸³

Оттуда же. Сверхъединое определяет сущее единое.⁸⁴

Оттуда же. Единое сущее счисляется среди сущего. Затем, число причастно субстанции. А то единое сверхсубстанциальное определяет и единое сущее и всякое число.⁸⁵

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 существует.⁸⁶

Там же. В отношении к нему не существуют ни утверждение, ни отрицание.⁸⁷

В письме к Гайю. Если бы кто-либо, созерцающий бога, поцаял, что он созерцает, он созерцал бы не бога, но нечто. «Не познаваться» и «не быть» существуют сверхсубстанциально и познаются сверх ума. Совершенное познание есть познание того, кто выше всего познаваемого.⁸⁸

ГЛАВА XV

Фердинанд. Я вижу, что сказанное богословом значительно и глубоко и таково, что направляет созерцание к неизречимой божественности образом, который, конечно, доступен человеку.

Николай. Обратил ли ты внимание, как Дионисий Ареопагит высказываеться о неипом?

Фердинанд. До сих пор я это еще неясно понял.

Николай. Ты, конечно, усвоил себе, что он говорит о первой причине, которую показал как все, то тем, то иным образом существующее во всем.

Фердинанд. Повидимому, так. Прошу тебя, руководи мною, чтобы вместе с тобой я представил это самое яснее.

Николай. Разве ты, слушая то место, где он это называет единым началом, не сообразил, почему после этого он говорит, что сверхсубстанциально единое определяет существующее единое и всякое число?

Фердинанд. Сообразил, и мне это нравится.

Николай. Почему нравится?

Фердинанд. Потому что хотя само единое близко подходит к пению, однако он признает, что еще прежде единого существует сверхсубстанциально-единое; и оно во всяком случае есть то единое, которое предшествует существующему единому; его ты и усматриваешь как неипое.

Николай. Ты понял очень хорошо. Отсюда, если *A* будет знаком для пенного, тогда *A* является тем, о чем говорит богослов. Если же, как утверждает он, единое предшествует конечному и бесконечному, полагая предел всякой бесконечности, простираясь на все вместе, пребывая ни для чего не уловимым, будучи определительным и для единого и для всякого множества, то *A*, определяя единое, во всяком случае предшествует тому единому, которое есть иное. Ведь поскольку единое есть не что иное, как единое, постольку с уничтожением *A* не останется и единого.

Фердинанд. Правильно. В самом деле, говоря, каким образом единое, являющееся сверхъединым, определяет само то, что есть единое, он уже указал, что это единое, которое сверх единого, во всяком случае первое того единого, которое раньше единого. Следовательно, *A* определяет единое и все, потому что оно определительно, 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 превыше всего. Однако *A* 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 *A*, 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, стало быть, все находящееся в последующем существует, как хочет богослов, высшим образом в [бытии] предшествующем или предшествующем, то в *A* мы во всяком случае все видим в высочайшей степени, поскольку оно прежде самого «прежде».

Фердинанд. Ты великолепно воспроизводишь. Обратись же к тому, каким образом объясняет богослов то, что существующий прежде век есть век (*saeculum*) веков, и таким же образом, полагаю, хочет он сказать обо всем. Оттого, следовательно, что бога я вижу первично (*anterioriter*) как само *A*, 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 racione*). 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 боге, в вечности я усматриваю как вечность, что, конечно, есть не иное, как если вечность 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 неином; и поскольку *A* является для тебя началом света, ты видишь то, что в противном случае было бы скрыто от тебя. Скажи мне еще об одном: как принимаешь ты утверждение богослова, что бог в подлиннейшем смысле может быть назван и *вечностью и временем, и днем, и мгновением*?

Фердинанд. Я понимаю это согласно въденію богослова. В самом деле, он видит, что во времени все временное движется временным образом, само же время остается всегда неизменным. Поэтому именное 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 году — 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 все, 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 во дне, каковое обстоятельство происходит только от иного, что существует в нем в большей или меньшей степени. Следовательно, по-разному пребывая вне причастности, оно является предметом участия в разнообразном смысле.

Николай. Как вижу, ничто не скрыто от тебя, но надобно, чтобы ты применил свой ум ко всем словам богослова. Ведь он ничего не говорит попапрасну. В самом деле, он же утверждает, что в наиболее подходящем смысле о самом боже можно сказать, что он есть мгновение.

Фердинанд. Во всяком случае он так говорит. Но почему ты советуешь обратить на это особое внимание?

Николай. Мгновение есть субстанция времени. Именно, с уничтожением его от времени ничего не остается. Следовательно, мгновение ради своей простейшей неделимости и неизменяемости в высшей степени причастно А. В самом деле, если бы самое субстанциальность назвать длительностью (*duratio*), 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 нем при помощи вечности или, правильнее, при помощи длительности и мгновения.

Фердинанд. Мне кажется, что ты, рассуждая о мгновении, хочешь говорить о настоящем.

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 объемлемо, пребывая устойчиво и будучи лишено инойности.

Николай. Ты прекрасно подошел к этому вопросу, и потому от тебя ни в каком смысле не укрылось, что *A* есть настоящее настоящего. Ведь оно предшествует самому настоящему, так как то настоящее, которое есть не иное что, как настоящее, уже предполагает не иное, каковое в нем есть оно само. И так как настоящее есть субстанция времени, то ты, конечно, правильно усматриваешь, что *A* есть субстанция субстанции. В самом деле, если уничтожится настоящее, не останется и времени, но с уничтожением *A* 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 *A*. И всего более нравится мне утверждение самого Дионисия, что богословы почитают благость самого бога как первую причастность, откуда я вижу, что все божественные имена обозначают причастность,

которая сама не является предметом участия (*in participationem*), но поскольку с уничтожением самого *A* все подобное лишается и обозначения и участия, то я радуюсь тому, что причастность во всем самому *A*, согласно богословам, содержится первично в благости. Ведь раз то, к чему все стремится, есть предмет стремления в смысле блага, то само *A*, без которого все прекращается, правильно называется благостью. 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 *A*. Поэтому последнее в нем отражается лучше всего. Ведь если *A* лучше всего заблещет в чем-либо, то это последнее непременно и существует и называется благом.

Николай. Ты видишь отчетливо потому, что ты правильно рассматриваешь все посредством *A*. Не обдумал ли 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*.

ГЛАВА XVII

Фердинанд. Я скажу, тщательно обдумав, что, по-твоему, он выразил. Пропшу тебя, однако, разбери подробно, как понимать эти слова.

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 (*elementata*), так с уничтожением *A* одинаковым образом прекращается все. В самом деле, оно относится ко всему внутреннее и глубже, чем элемент к элементированному.

Фердинанд. Следовательно, Давид из Динанта⁸⁹ и философы, которым он следовал, весьма мало ошибались, когда именовали бога материей (*hylen*), умом

(*поуп*) и природой (*physin*), а видимый мир — видимым божом.

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 [заключенные] в начале, почему он так и сказал. Ты же теперь увидел, что *A* 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 тем, что богослов называет единое как бы элементом всего; но ты не ошибешься, если будешь всегда возвращаться к *A* и к тому, что мы допустили.

Фердинанд. Достойно ты учишь и просвещаешь 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 Динанта увидел, что бог есть «материя», или «ум», или «природа», он, конечно, увидел бы нечто, но не бога.

Николай. Удивительный ты, Фердинанд. И, конечно, еще удивительнее, если бы ты обдумал это также в отношении сказанного выше.

Фердинанд. Что именно? — спрашиваю.

Николай. А то, следовательно, когда богослов говорит: так как все мыслимое является чем-либо, то поэтому оно не есть бог. Нечто же есть нечто иное. Значит, 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 усмотрено кроме иного. Следовательно, ты видишь теперь, что иное направляет нас к началу разумному, превосходя и предваряя 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 из нашего удивительного богослова. Действительно, достаточно для наших предположений того, что он высказал подобным образом для тех или иных целей.

ГЛАВА XVIII

Фердинанд. Теперь, если у тебя есть время, то давай войдем в рассмотрение некоторых сторон того, что достойно изложено у величайшего и проницательнейшего перипатетика *Аристотеля*. И так как он никаким 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 указывает 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 (по словам Эмпедокла), или по другому — огнем, по третьему — водой или по четвертому — воздухом? То же самое говорит он и в другом месте той же книги. Как сейчас, так и никогда 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 проницательным взором прониклись этими речами философа.

Николай. Попытаюсь, сколько могу. Я соображаю, почему Аристотель 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 искааниях со всеми [другими], стараясь узнать, была ли она кем-либо хорошо названа. И, наконец, оказалось, что до него никто не назвал ее хорошо. Именно, кто бы ни назвал ее, называл нечто иное или иное что, а не само простейшее существо вещей, относительно которого он во всяком случае видел, что оно не может быть чем-либо иным. И в этом философ, конечно, не ошибся, но здесь он, как и другие люди, остановился, так как видел, что всякий разумный способ стремления к овладению столь желанным и приятным знанием удовлетворяет меньшее всего.

Фердинанд. Вижу, что с философом случилось то, что ты предсказывал.

Николай. Что же?

Фердинанд. А то, что ищущий увидеть, какова субстанция видимого, ища при помощи зрения ее среди видимого, не обращает внимания на то, что он первично воспринимает свет, без которого он не мог бы ни искать, ни находить видимого. 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 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 поиска 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, и ё 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 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 *A* обозначается через неиное, то *A* в настоящем смысле и будет искомым».

ГЛАВА XIX

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 сложном искусстве определения, которое, хотя муж тот занимался исследованиями с величайшим напряжением, все же не могло привести к совершенству. Устранились бы также все затруднения относительно родов и идей [видов] и различия во мнениях, и он со славою завершил бы человеческое знание.

Николай. Ты обнаруживаешь исключительное расположение к философу, достойному, во всяком случае, уважения, который был, повидимому, наделен самым светлым рассудком. Быть может, то же самое могло бы быть сказано о всех умозрительных (*speculativis*) философах, потому что трудна та легкость, которая направляла бы умозрительных мыслителей к истине, несомненной для всякого умственного созерцания, и короче и искуснее которой, по моему мнению, ничто не может быть ни преподано, ни воспринято и которая одна совершенна, к чему ничего невозможno прибавить человеку. Она именно направляет созерцание к началу,

чтобы созерцающий при этом услаждался, постоянно духовно питался и возрастал. И невозможно найти никакого другого, абсолютно совершенного и полного преподания. Ведь все, что не зрится остротой умственных очей, но исследуется рассудком, еще, однако, не является последней достоверностью, хотя бы и казалось, что оно весьма приблизилось к истине. Последняя же достоверность, собранная из всего частичного, есть видение.

Фердинанд. Все, что ты говоришь, совершенно существует так. Действительно, кажется, что этот философ в течение всего своего времени старался извлечь из рассудка путь или искусство достигать субстанции вещей и не пришел ни к одному, который был бы удовлетворителен. Ведь даже и сам рассудок не простирается на то, что предшествует рассудку; и тем более никакие искусства, созданные рассудком, не могут указать путь тому, что неизвестно никакому рассудку. Этот философ с полной достоверностью уверовал, что утвердительный [метод] противоречит отрицательному и что именно несогласное, 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 иное что, как иное; и если бы спрашивавший 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 несное 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 прерывше 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 даже таким образом, что не существует противоречия противоречия. Однако, если

бы кто-нибудь спросил его, пеужели он не увидел в противоречащем противоречия, он, по справедливости, ответил бы, что видит. Затем, если бы его спросили, что если он предварительно видит то, что им усматривается в противоречащем как причина раньше действия, неужели он и тогда не увидел бы 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 убедиться, что вышеуказанное противоречие есть противоречие прежде противоречащего. Таким же точно образом видит и богослов Дионисий, что бог есть противоположность противоположного без противоположения, поскольку самому противоположению ничто не противополагается прежде [наличия] противоположного. Хотя этот философ погрешил в первой философии, или философии ума, он, однако, написал много достойного всяческой похвалы в рассудочной и моральной философии. [Впрочем], поскольку это не относится к настоящему рассуждению, то об Аристотеле достаточно и сказанного.

ГЛАВА XX

Петр Бальб Пизанский. Я слушал, отец, как ты с Фердинандом приводил многое весьма для меня желанное, 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 то же самое, выраженное как бы тем же образом и способом. Поэтому-то 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 Платона ⁹⁰.

Николай. Все мудрые обыкновенно стремились высказывать о начале вещей одно и то же, но разные по-разному выражали это самое. Платон, которого так превозносит Прокл, как бы некоего вочеловечившегося бога, попытался, всегда взирая на предшествующее, увидеть субстанцию вещей прежде всего именуемого. Отсюда, когда он видел, что телесная и делимая вещь не может ни существовать сама из себя, ни сохранять себя самое по причине своей слабости и текучести, оп и усмотрел прежде нее душу, прежде души интеллект и прежде интеллекта единое. При этом последующее существует по причастности к предыдущему. Следовательно, первое, по причастности к которому существует все, что существует, оказывается прежде интеллекта, поскольку отнюдь не все причастно [первому только] путем интеллекта. Стало быть, интеллект не достигает того, что прежде или старше его самого, если воспользоваться его [Платона] собственными словами ⁹¹. 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». Это откровение я приимаю наподобие света, который при помощи себя самого являет себя зрению. Бог 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 в письмах, говоря, что бог являет себя только тому, кто прилежно и постоянно ищет его, что и Прокл снова принимает в комментариях к «Пармениду». Стало быть, предполагая это правильным, он утверждает, что душа, которая путем созерцания всего, что позже нее самой, охватывает все в себе как живое (*animaliter*), взирает как бы в живом зеркале на все, что существует 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 немном.

Николай. Это без труда станет 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 оно — прежде единого, существующего *от него*) не есть иное, поскольку едишое есть причина этого последнего. Отсюда причину самого единого сущего он потому именует единым, что она выражает неиное. Отсюда же, подобно тому как причину единого сущего он называет единым, так и причину сущего он именует сущим и субстанцией — причину субстанции; и обо всем, при помощи чего дается познание, он говорит таким образом: «Все, что существует и именуется, имеет то, что существует и именуется, от всевозможной 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 вменяется в причину для обозначения того, что причина не отлична от того, что подверглось ее действию. Во всех именах она, следовательно, и есть неиное, которое означается.

Петр. 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 все во всем. Ведь всякое человеческое понятие есть понятие чего-либо одного. Но неиное существует прежде понятия, поскольку последнее есть не иное что, как понятие. Поэтому назовем само неиное абсолютным понятием, которое, конечно, усматривается умом, но не понимается (*concipitur*).

Петр. Следовательно, неиное, которое не является иным в отношении чего-либо, но есть во всем все, — разве оно во всяком понятии не есть все?

Николай. Непременно. Поэтому, поскольку всякое понятие есть не иное что, как понятие, поскольку во всяком понятии, что бы ни понималось, существует неиное, хотя и остается, конечно, на месте самое понятие, которое в понимаемом [*конципируемом*] есть само неиное.

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 и в истинном и в ложном определении. Поэтому-то я и не могу сказать, что истинность зависит от этого «как»; но скорее она зависит от самого «нениного».

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 иное есть не что иное, как иное, это «как» просто направляет видение на иное, так как последнее — прежде иного. Когда же я говорю: иное есть не что иное, как иное, тогда оно направляет видение на иное, поскольку в ином присутствует иное. И когда говорю: земля есть не что иное, как земля, оно направляет взор на иное постолку, 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 ума, при помощи чего ум видит, что принцип всего, обозначенный через иное, определяет землю и что иное 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 есть земля, то надлежит, без сомнения, ответить, что она имеет

Это от своего собственного принципа или от иного. 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, в принципе, который есть иное. И он самым простым и абсолютным образом обозначается посредством иного, так как *A* не есть иное в отношении к чему-нибудь. Поэтому философы применяют к нему причину, прообраз, форму, идею, вид и подобного рода имени, как ты раньше заставил меня в этом убедиться.

Николай. Ты подошел, Петр, и видишь, что принцип всего обозначается посредством иного, и потому он не иное в отношении к чему-либо и во всем есть все. Но теперь ты возвратись в Платону, намерение которого 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 т. п., никоим образом не раскрывает существа, так как сущность и существо вещей предшествуют всему этому. Значит, предварительно к тому, что является иным; неустойчивым и изменчивым, он увидел, что эта сущность, предшествующая, конечно, иному, оказывается субстанцией всех субстанций и существом всех существ, будучи, как все во всем, тем самым, что обозначается через иное. 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 третьего⁹².

Николай. Он увидел различные модусы существования вещей. В самом деле, прежде иного усмотрел он

все как простейший принцип, в котором все, что ни есть, что видится иначе в ином, видится в нем же самом как неиное. Ведь когда 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 тогда я не вижу, что она отлична от не-земли, потому что усматриваю тогда, что она есть 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 созерцается неиное. Действительно, кто видит землю так, что видит само неиное, тот рассматривает ее самым точным образом. Это и значит созерцать существо-
существа самого существа и всего. И есть иное 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. Он, действительно, раскрыл это свое сокровенное и тайное возможно кратко и скромно и немногими словами побудил к исследованию проницательнейшие умы многих.

ГЛАВА XXII

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 позыслено и что ты называешь неиным. 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, назва-

Ни че́го выше всяко́го и́мени. Но посредством неиного я открываю тебе об этом первом и́мя, принадлежащее моему понятию; и мне не попадается и́мени, более точно выражающе́го мое понятие о неименуемом, которое ни от че́го не является отличным.

Аббат. Я удивился бы, каким образом то, что ты видишь прежде и выше всяко́го 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 этого сомнительного места. И если, рассуждая об едином и другом, Платон, как и Прокл, утверждает невозможность того, чтобы неиное было другим в отношении другого, то ты посредством более точного выражения 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 говорил 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, 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 самим себе, ты, конечно, видишь из следующего. Дионисий ведь рассуждает об этом «другом» так, как мы вообще говорим: «приятель, это — другой я», конечно, не по причине разделения, а соединения и для выражения такой, сказал бы я, сущности, которая была бы всем во всем, как он сам разъясняет. Не иное имеет в виду и Платон.

Аббат. Я вижу ясно, что определение, о котором ты говоришь, единственно истинное и существенное, не есть то, что Платон называет недостаточным и ущербным.

И, обращая больше внимания, я глубоко изумляюсь, как этот способ, насколько он известнее, яснее и легче, настолько же он отдаленее и отрешенное от всякой таинственности и сомнительности. Поэтому, раз никто не может сомневаться в столь большой истинности этих твоих определений, что более истинных не может и быть, то, бесспорно, 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 это не иное невидимо никаким способом видения. Ведь если бы кто и утверждал, что он видел бога, 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 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 превыше всего видимого есть иное в отношении ко всему видимому. И я вижу, что эта актуальная бесконечность превосходит всякое видение, что она — существо всех существ, что она совершенно невидима, ибо видимое, или объект, есть иное в отношении способности [видения]. Бог же, который не может быть иным в отношении к чему-либо, исключает всякий объект.

ГЛАВА XXIII

Аббат. Не следует удивляться, что бог есть невидимый творец, если мы видим удивительные создания разума в государственных сооружениях, кораблях,

искусствах, 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 своего различия 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 неопределенное в ином это есть видение неиного в отношении к иному. Поэтому мудрецы говорят, что бог видит себя и все единым и невыразимым взглядом, так как он — видение видений.

Аббат. Кто же не усмотрел бы истины, которую ты только что показал, как видимую тобой? Конечно, кроме лишенного умственной проницательности, никто не отрицает, что бог, который есть начало прежде иного и всего, избавлен зрения, он, который безусловно прежде всякого лишения. Если же он не лишен зрения и ради этого называется видящим, то бог имеет совершеннейшее видение, усовершающее и определяющее и себя само и все способом, который ты только что разъяснил. То же, что бог имеет, это — прежде иного. Следовательно, видение, которое есть и видящий, триединый, созерцает, конечно, себя самого и иное не разными видениями, по тем, которым он созерцает себя и все одновременно. Такое видение есть определение. Ибо видение это не имеет движения от иного, как, например, у нас способность движет объектом, но видение его есть уже установление, как, по слову Моисея, бог увидел, что свет сотворен хорошо. Свет, стало быть, есть не что иное, как свет, являющийся видимым светом посредством зрения, которое есть неиное. Отсюда одним актом рас-

судка я вижу, что все, что есть, есть не иное, чем то, что есть, так как зрение, которое есть неиное, не видит иного в отношении себя. Остается, чтобы я услыхал от тебя о благе, которое Моисей предполагает, говоря: бог видит, что оно — благо, и вскоре сотворил его.

Николай. В комментариях к «Пармениду» ты, конечно, прочитал, что бог подобным же образом называется благом 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 непосредственном смысле. Благо же как раз отражается во всем. Все любит свое бытие, ибо последнее 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 созерцать только благое, как оно есть само неиное, тот, конечно, убедился бы, что никто не благ кроме одного бога, который существует прежде не-блага. 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. Обрати внимание на то, каким образом благо соответствует принципу, так как благо не предшествует, а неиное предшествует иному и согласуется с принципом; и благо, которое высказывается о принципе, есть неиное, точнее, однако, — неиное 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,

Лучшё сущёго, и только таким образом отрицание предшествует утверждению. Потому именно предшествует, что оно лучше. Поистине, не-благо не лучше блага, откуда поэтому предшествует [именно] 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».

ГЛАВА XXIV

Аббат. Я вижу теперь самым ясным образом, почему учитель истины говорил, что только бог благ. Но ты, отец, прошу тебя, прибавь к этому еще одно: почему тот же учитель называет бога духом духов, и — мы перестанем затрудняться тебя.

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 сложное, 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 и несложно. Поэтому в сложном усматривается только несложное. Так, ум прежде сложной линии созерцает несложную точку, потому что точка есть знак, линия же — обозначение. Что же усматривается в обозначенном, как не знак, раз знак есть знак обозначен-

шего? Поэтому начало, середина и конец обозначенного есть знак, или [начало, середина и конец] линии есть точка, движения — покой, или времени — мгновение, и вообще делимого — неделимое. Я, однако, не усматриваю неделимое в делимом как бы 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 неделимого, я вообще ничего бы не видел. Следовательно, когда затем я вижу в нем иное, я вижу 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 вследствие своей невидимости и активности, которая ощущается в холодном или во льду, и с уничтожением этого холода прекратит существование лед, — потому что с исчезновением замораживающего и леденящего духа перестает быть и лед, — подобно этому, с прекращением в сложном связующего духа прекращается сложное; с прекращением духа, образующего сущность (*essentia*), перестает быть сущее; с прекращением же духа различающего и разделяющего или, чтобы выразиться точнее, духа не инакующего (*non aliante*), равным образом прекращается все, так как дух, создающий 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. Лишь этот дух разумной твари, называемый умом, может созерцать истину. В самой же истине он видит 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.

Лббат. Ты, отец, привел меня к духу, которого я созерцаю как творца всего, как созерцал пророк, говоривший творцу: «Пошли духа своего, и — сотворятся». И как если бы желающий льду просил прислать духа, от которого веяло бы леденящим дыханием, таким же образом [можно сказать] 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, этот дух все исследует, 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 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 даже, что в одном уме, более отрешенном от тела, дух творца совершение отражает и создает более точные понятия. Однако, если твоим намерением является не что иное, как увлечь нас вместе с собою и привести 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 стремился направить нас к самому началу, определяющему себя самого и все, бывшему всегда до сих пор предметом искания для всех 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, всегда благословенного.

ПОЛОЖЕНИЯ

ТОГО ЖЕ ДОСТОПОЧТЕННЕЙШЕГО ОТЦА, ГОСПОДИНА КАРДИНАЛА НИКОЛАЯ О ЗНАЧЕНИИ НЕИНОГО ^{**}

I. Определение, которое определяет себя и все, есть то, которое ищется всяким умом.

II. Усматривающий наибольшую истину в том, что определение есть не иное что, 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. Это имеет значение относительно всего и каждого, что может быть только высказано или помыслено.

VI. Кто видит, каким образом из того, что неиное определяет самого себя, само неиное есть неиное не-иного 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 противополагается 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 последнее есть мышление мышлений. И хотя само 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.

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 — обо всем, что может быть высказано. Поэтому ум видит все иное через ишё, которое есть неиное, как если бы последнее 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 непостижимом в понятии, вообразимом и невообразимом, мыслимом и немыслимом и прочее тому подобное, — тот видит, что бог, обозначенный при помощи неиного, не может получить конца ни в смысле конечного, ни в смысле бесконечного, ни быть измеримым ни мерою измеримой, ни неизмеримою, ни быть исчислимым ни числом исчислимым, ни неисчислимым. В этом же смысле бог 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 самом именем.

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 иное, себя самого определяющее? И так — во всем. Следовательно, творение есть обнаружение самого творца, который определяет себя, или света, выявляющего самого себя; который есть бог, как бы раскрытие ума, себя определяющего, каковое для предстоящих происходит посредством 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, перед удаленейшими — 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 благости, и так — в остальном, — тот во всем видит отражение бога, триединство 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 делимое, в сложном — несложное как сложное, и вообще в утвердительном — неутвердительное как утверждение, 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), — прежде 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, и так — обо всем. Следовательно, все имена получают свое обозначительное налагание от некоего чувственного знака, причем эти знаки следуют за существом вещей. Следовательно, они обозначают не само [существо], но такое-то. Ум же, созерцая предварительно его само, отрицает, что слово есть собственный признак самого видимого им существа.

XVII. Ум видит, каким образом неиное есть акт самого акта и максимум самого максимума и минимум самого минимума. Он поэтому видит, что чистый акт, который не может быть чище, никогда не был в потенции, потому что [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 достигает 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 прочем. 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 хороших 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, и мыслимому — то, что оно есть не что иное, как мыслимое интеллектом, так что мыслящий интеллект не есть иное в отношении погмысленного. Следовательно, неиное более ясным образом, чем в чувствах, отражается в интеллекте, который не есть иное в отношении погмысленного, подобно тому как и знание не есть иное в отношении знаемого. Ведь зрение не так ясно есть не

шое 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 — циные в меньшей степени. Ибо это и значит мыслить, т. е. делать мыслимое не иным в отношении себя, подобно тому как свет, чем он интенсивнее, тем 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.

ХХ. 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-теплое может нагреваться и не-холодное — холода и что холода может нагреваться, а теплое холода, тогда видит он, каким образом не-теплое 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 холода, оно может, однако, холода. Поэтому, пока актуально существует теплое, до тех пор остается в потенции холода; и пока актуально существует холода, 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 последняя. 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 неиное природы.

О БЫТИИ ВОЗМОЖНОСТИ¹



ГЛАВА I

Бернард. Раз нам предоставляется давно ожидаемая возможность побеседовать с кардиналом, а ему едва ли будет в тягость высказать публично свои давно продуманные мысли, ты, отец Иоанн, быть может, сообщишь мне что-нибудь из работ кардинала, чтобы заинтересовать его в общей беседе. Вызванный нами на разговор, он, разумеется, сделает интересное сообщение.

Иоанн. Кардинал уже неоднократно беседовал со мной; если же ты поднимешь какой-нибудь вопрос, он скорее пойдет нам навстречу, тем более, что к тебе он относится доброжелательно и любезно. И я помогу, если ты согласишься рассуждать в надлежащем направлении. Подвишемся же к огню, который как бы сам готов ити к тебе навстречу.

Кардинал. Приблизьтесь. Холод сильнее обычного сплачивает нас; и вполне пристойно, если мы расположимся у огня.

Бернард. Приходится дорожить временем, и мы с готовностью выполним твоё предложение.

Кардинал. Наверное, у вас есть какие-нибудь сомнительные вопросы, если вы так заинтересованы в беседе со мной. Сделайте меня участником ваших занятий.

Иоанн. Да, во всяком случае у нас есть сомнения, которые ты, мы надеемся, разрешишь. Их выскажет тебе, с твоего позволения, Бернард.

Кардинал. Хорошо.

Бернард. Изучая послание апостола Павла к римлянам, я прочитал, как бог открывает людям то, что им о нем известно. Он говорит, что это происходит таким образом. А именно: его невидимое созданием в мире постигается через созерцание творений, и также постигаются его присносящая сила и божественность². Мы хотели бы услышать от тебя разъяснения относительно этих вопросов.

Кардинал. Кто же мог бы выразить мнение Павла лучше, как не он сам? Невидимое, говорится у него в другом месте, вечно, а временное есть отражение вечного. Следовательно, если то, что создано, постигается, то усматривается и невидимое в боже, 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 скрыта под буквою. Я говорю «невидимым образом» в смысле «умственным образом» (mentaliter), так как невидимая истина, являющаяся предметом ума, не может быть усмотрена иначе.

Бернард. Как же достигается это видение видимой тварью мира?

Кардинал. То, что я вижу чувственным образом, я знаю, что оно не существует из себя. Подобно тому как чувство ничего не различает через себя, но различно 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 до творца. 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, это чувственное, происходит, я могу созерцать только как невидимую и вечную.

Творческая сила, действительно, может быть мыслима только как вечная. В самом деле, каким образом она могла бы зависеть от другой силы, если бы эта последняя 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 все.

Бернард. Может быть, все это так и есть, как ты ясно показываешь. Однако, повидимому, Павел мало открывает относительно столь желанного понятия о боже.

Кардинал. Как раз не мало, а очень много, ибо он говорит, что невидимое самого бога, постигаемое творениями мира, усматривается не потому, что невидимое в боже есть нечто иное, нежели невидимый бог, но потому, что большая часть в творениях мира видима, причем любое [явление] по своему адекватному смыслу есть то, что оно есть. Поэтому апостол поучает, что от всякого видимого создания душа и выходит к невидимому началу того и другого.

Бернард. Мы очень хорошо понимаем то, каким образом побуждаемся созданиями к тому, чтобы принципиально рассматривать вечные основания. Это, вероятно, мог бы сказать с такой ясностью апостол, если он только не имел других намерений. Если же он предполагал высказаться иначе о том, как плодотворнее воспринять бога тому, кто его цылко жаждет, то просим открыть нам это.

ГЛАВА II

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 постигнуть в боже то, что мы видим в его творениях. Ведь всякое создание, существующее в смысле акта³, 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 — создание, оно во всяком случае существует. Также творчество хотя и возникает из небытия, ведет к бытию. И это во всяком случае немало, — ясно познать, что само небытие ни в каком

случае не есть создание. Из этого я заключаю, что так как все существующее может быть тем, чем оно является в смысле акта, то отсюда мы усматриваем абсолютную актуальность, благодаря которой то, что существует в смысле акта, есть [именно] то, что оно есть. Подобно этому мы, усматривая видимым оком белые предметы, умственно постигаем близину, без которой белое не есть белое. Поскольку, следовательно, актуальность существует в виде акта, 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 она 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 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 именно 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 познаю высказанное тобою 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 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 потенции и акта. Поэтому только один бог есть то, чем он может быть, и никаким образом — то или иное создание, поскольку потенция и акт тождественны только в принципе.

Бернард. Остановись немножко, 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 наиобщих терминах, как бы утверждая, что, поскольку в боже потенция и акт тождественны, поскольку бог является в смысле акта всем тем, относительно чего может быть оправдана возможность бытия. Ведь ничего не может быть, чем бог не был бы. Это легко усматривает всякий вдумчивый, видя, что абсолютная потенция совпадает с актом. Иначе в отношении к солнцу. В самом деле, допустим, что солнце в смысле акта есть то, чем оно может быть. Но ведь оно может быть и иным, чем оно есть по акту.

Бернард. Продолжай, отец, потому что ясно, что никакое создание не есть в смысле акта все то, чем оно может быть, так как творческая потенция бога не исчерпывается в его творении, чтобы не быть в состоянии из камня вызвать к жизни человека и увеличить или уменьшить количество того и другого и вообще превратить всякое создание в новое и новое.

Кардинал. Ты говоришь правильно. Если, следовательно, это все обстоит так, что бог является и абсолютной потенцией и актом, а также и связью их обоих и что поэтому он является всяким возможным бытием в смысле акта, то, очевидно, что он в свернутом виде есть все. Ведь все, что каким-нибудь образом существует или может существовать, охватывается в самом принципе; а все, что создано и будет создано, развертывается из того, в чем оно существует в свернутом виде⁴.

Иоанн. Хотя я это слышал от тебя много раз, однако мне это казалось значительным и для меня очень трудным. Поэтому не поленись ответить: хочешь ли ты

сказать, что сознания, обозначаемые предикатами, вроде субстанциальности, количества и прочего, находятся в боже?

Кардинал. [Да], я хочу сказать, что в боже это все в свернутом виде есть божество, подобно тому как в развернутом виде в мирской твари оно есть мир.

Иоанн. Значит, божество велико?

Кардинал. Во всяком случае велико, но — 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, подобно сътворенному количеству, которое не есть то, чем оно может быть.

Бернард. Значит, если божество велико 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 божество есть величина и величайшая и, равным образом, наименьшая⁵.

Кардинал. Во всяком случае не ошибается тот, кто говорит, что божество есть величина абсолютно величайшая и, равным образом, наименьшая, что нельзя назвать иначе, как бесконечной, перазличимой по частям 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 настолько же наибольшей, как и наименьшей? Или как она могла бы быть меньше чего-нибудь, если она есть настолько же наименьшая, насколько и наибольшая? Или каким образом она не есть равенство [идеальная общность⁶] бытия для всякой величины? То, что в смысле акта является 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 сътворенной величине, не применяется к понятию о божестве подходящим образом, расходясь до бесконечности. И, может быть, это справедливо не только относительно величины, но даже и относительно всего, что по праву утверждается о творениях.

Кардинал. Ты правильно понимаешь, Бернард; и это-то и внушает апостол, когда производит разграничение

ние между тем, что достигается в творениях, и тем, что — в боже, 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 все 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 несоразмерное подобие той, которая есть возможность в смысле акта бытия или красоты и которая не может быть иначе, чем она есть, поскольку она есть как раз то, чем она может быть. То же можно сказать о добрे, 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.

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 все то по акту, чем оно может быть, то в таком случае ясно, что это солнце не есть что-нибудь подобное вышеупомянутому. Именно это [чувственное] солнце, пока оно на востоке, оно не находится в какой угодно части неба, где может быть; и оно не есть в одинаковой мере и самое большое и самое малое, так, чтобы оно уже не могло быть ни больше, ни меньше. И оно не везде и в любом месте, так чтобы оно уже не могло быть в ином месте, в котором оно находится; и не есть оно все так, чтобы уже не быть в состоянии быть иным, чем оно есть. И так во всем, поскольку 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 постигает интеллект?

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, он есть в таком смысле всё, что он не является одним более, чем другим, поскольку он не есть в том смысле одно, чтобы не быть другим.

Бернард. Осторегись, чтобы не впасть в противоречие с самим собой. Ведь ты немного раньше говорил, что бог не есть солнце, а теперь утверждаешь, что он — все.

Кардинал. Действительно, я называю его солнцем, но не в том модусе бытия, в силу чего существует это солнце, которое не есть то, чем оно может быть. Кто же есть то, чем он может быть, во всяком случае не имеет недостатка в солнечном бытии, но имеет его в лучшем модусе бытия, — в совершеннейшем и божественном. Подобно тому как сущность руки имеет более истинное бытие в душе, чем в руке, — так как жизнь находится в душе, а мертвая рука не есть рука, — подобно этому можно сказать обо всем теле и 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, формирующей (или первообразной) и целевой.

Бернард. Не хочет ли евангелист Иоанн сказать, что все в боге является в таком же смысле жизнью, в каком ты определил это в отношении к руке и душе?

Кардинал. Я полагаю, что в данном случае он называет жизнью истину и живучесть⁷. 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 все 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 адекватнейшая мера всего, так что не может быть более равным [в смысле точности меры]. Так же обстоит дело и с формой, и с видом, и со всем. И этим путем не трудно осознать, что бог отрешен от всего противоположного, и каким образом то, что нам кажется противоположным, является в нем тождественным, и каким образом отрицание в нем не противополагается утверждению. И все — подобным образом.

Кардинал. Ты уловил, отец, корень моего предположения. И посмотри, как это созерцание, невыразимое даже посредством множества речей, охватывается в кратчайшем слове. 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» (*possess*). В нем, во всяком случае, охватывается все, 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», что значит — акт всякой потенции. И в других случаях: «Я есмь сущий». Ибо он есть тот, который существует. Ведь относительно того, что не есть еще то, чем оно может быть или в качестве чего оно может мыслиться, относительно того не оправдывается выражение «абсолютное бытие». Греческий же текст гласит: «Я есмь сущность (*entitas*)», мы же говорим: «Я есть сущий». Ведь он есть форма бытия или форма всякой формируемой формы⁸. Творение же, которое не есть то, чем оно может быть, не существует в простом смысле. Один только бог существует в совершенном

и полном смысле. Следовательно, это название ведёт созерцающего превыше всякого чувства, рассудка и ума к мистическому видению, где находится предел восхождения для всякой познавательной способности и начало откровения неведомого бога. Именно, когда исследователь истины, препебрегши всем, возвысится над самим собой и найдет, что он уже не имеет более доступа к невидимому богу, который остается для него несозерцаемым (поскольку его нельзя видеть ни при каком свете своего разума), тогда он ждет с самоотверженнымождением, что тот единственный всемогущий будет освещен, когда рассеется через его зарождение туман, чтобы видеть невидимое настолько, насколько бог проявит самого себя. 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 создателя для тех, кто старается найти его при помощи наивысшее оформленной веры.

Иоанн. Зачем, отец, ты ведешь нас, мирских, выше мира?.. Прости, что я в твоем присутствии поговорю с Бернардом. Скажи, муж, исполненный усердия, понял ли ты то, что было сказано?

Бернард. Надеюсь, что несколько понял, хотя и немного.

Иоанн. Как ты понимаешь, что в бытии-возможности все 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 кроме нее 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 раньше было воспринято.

Иоанн. Правильно говоришь. В самом деле, если не существует возможность бытия, то и ничего не существует. А если она существует, то все то, что есть, существует в ней, и за ее пределами нет ничего. Следовательно, все, что произошло, по необходимости существовало в ней от вечности, потому что то, что произошло, всегда было в возможности бытия, без которой не произошло ничего. Ясно, что бытие-возможность есть все и все об-

нимает, поскольку ничего иного не происходит или не может происходить, чего бы в ней ни заключалось. В ней, таким образом, все существует и движется и есть то, что оно есть, чем бы оно ни было. Но как ты понимаешь, что восходящий должен стать выше себя самого?

Бернард. А это потому, что она не достигается никакой степенью познания. Именемо, чувство ничего неколичественного не достигает, так же и воображение. Ведь она проста; и то, что не может быть ни больше, ни меньше, что не может ни делиться пополам, ни удваиваться ни в каком смысле, то не постигается даже и через утонченнейшую фантазию. И самый высокий интеллект не может постичь бесконечное, неограниченное и единое, которое есть все, и то, где нет различия противоположности. Действительно, если интеллект не уподобит себя интелигабельному, он не понимает, так как понимать значит — уподобляться, и невозможно измерять самим собою (т. е. интеллектуально) интелигабельное, существующее в том, что есть то, чем оно может быть. Оно обязательно пеизмеримо, поскольку не может быть больше. Каким же образом оно может быть постигнуто интеллектом, который никогда не бывает настолько велик, чтобы не быть в состоянии стать еще больше?

Иоанн. Глубже, нежели я полагал, ты проник в слова нашего отца. И это обстоятельство приводит меня к заключению, что «восходящий» должен покинуть все и превзойти свой интеллект, так как бесконечная сила не может быть постигнута силой ограниченной.

Кардинал. Меня радует ваше преиспечение, а также то, что я говорил всем, кто в восторге превозносит мои слова.

ГЛАВА III

Бернард. Хотя мне в продолжение всей моей жизни было известно, что материал для созерцания может получаться из предварительных посылок, что они могут усиливать речи и всячески оказывать хорошее влияние, однако мы хотим руководиться каким-нибудь чувственным воображением, в особенности относительно того, каким образом вечное есть одновременно всё, и целое заключено в [настоящем мгновении] «теперь» вечности,

чтобы мы, отбросивши самый образ воображения, возвысились, пребывая выше всего чувственного.

Кардинал. Постараюсь. Я буду исходить из известной всем нам на практике детской игры в волчок ⁹. Мальчик, запуская волчок, одновременно придерживает его при помощи обвитой вокруг волчка веревки. И чем больше сила руки, тем быстрее вращается волчок, так что кажется, что он, пока находится в большом движении, остается в спокойном состоянии, и дети говорят тогда, что волчок покоится и дремлет. Итак, опишем круг *bc*, который вращается над кругом *a*, наподобие верхнего круга волчка. И пусть будет закреплен другой круг *de*. Разве он не более быстро вращается? А между тем кажется, что он менее движется. Разве не представляется круг тем меньше движущимся, чем он быстрее вращается?

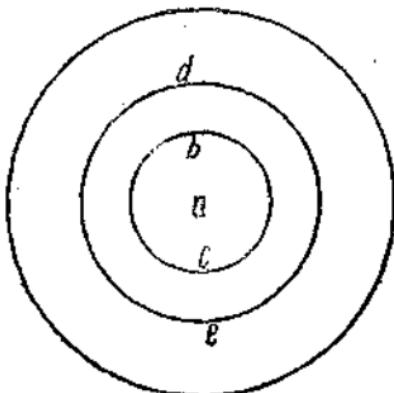
Бернард. Конечно, представляется, и это мы видели, когда были детьми.

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 не поконится тогда совершению?

Бернард. На основании такой мгновенной скорости нельзя было бы отметить никакой последовательности [движения]. Поэтому с прекращением последовательности движение во всяком случае не могло бы быть воспринято.

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 по времени прежде, чем *c*. Ниаче оно не было бы наибольшим и бесконечным, с тем, однако, чтобы оно было движением, а не покоям, так как ни в какой промежуток времени эти точки не могли бы сдвинуться относительно неподвижного круга.

Кардинал. Ты правильно говоришь, отец. 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. Несомненно.

Кардинал. Не также ли и со всеми промежуточными точками 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. Достаточно, чтобы эта воображаемая возможность при каком-нибудь условии образно усматривалась. Если круг *bc* будет как бы вечностью и другой *de* временем, то как возражать против того, что вечность одновременно есть все в каком угодно пункте времени, а бог — начало и конец, все во всем и все тому подобное?

Бернард. Кроме того, я усматриваю еще одно, во всяком случае, значительное обстоятельство.

Иоанн. Что такое?

Бернард. В бого 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 бого. Когда же *b* приходит к *d*, оно находится одновременно с *e*. Поэтому все, что взаимно отстоит во времени в этом мире, находится пред лицом бого одновременно, и то, что, будучи противоположным, отстоит, там оно соединено; и что здесь различно, там тождественно.

Иоанн. Нужно отметить то достоверное обстоятельство, что бого, как мы мыслим, выше всякого различия, разнообразия, ипакости, времени, места и противоположности.

Кардинал. Вы уже легче понимаете, каким образом вы будете в согласии с богословами, один из коих утверждает, что мудрость, которая есть бого, более подвижна¹⁰, чем все подвижное, и слово быстро бежит и все прощикает, простираясь от конца к концу и доходя до всего. Другой

же говорит, что первый принцип устойчиво, неподвижно находится в покое, хотя дает возможность всему двигаться. Некоторые же утверждают, что он одновременно и стоит и движется вперед. А еще есть и такие, которые уверяют, что он и не стоит и не движется. Поэтому некоторые говорят, что бог в общем смысле во всяком месте, а другие, что он в частном смысле в каком-либо [определенном месте]. Одни утверждают и то и другое, другие — ни того, ни другого. Это и подобное этому легче понимается через такое умозрительное посредство, хотя в божестве это существует бесконечно лучше (а именно, как сам простой бог), чем это может быть понято при помощи примененного у нас доказательства и при помощи самого высокого воспарения кого бы то ни было.

Бернард. Относительно вечных оснований вещей, которые в вещах бывают самыми разнообразными, подобным образом вероятно, что они в божестве не разнообразны. Ведь хотя точки круга *b* и *c* 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 и 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 широчайшему и равным образом сжатому богословию.

Мы могли бы в этом движении волчка подыскать к нему 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 посредством прямого и косого движения рук, а также отталкивания и притягивания, создавая движение, выходящее за пределы природы волчка. Именно, когда последний имел движение по направлению к центру, как к тяжелому, он заставлял волчок вращаться кругообразно. И этот движущий дух присутствует в волчке незримым образом, долго или немного — в соответствии с выражением приданной ему силы. Когда же он прекращает вращать волчок, последний возвращается к движению по направлению к центру, как было раньше. Разве нет здесь подобия творцу, когда он хочет даровать

дух жизни, а не живому? Когда он предустановил совершить дар, то круги, которые являются орудиями исполнения его воли, задвигались в правильном движении с востока на запад и вместе с этим возвращаясь с запада на восток, как знают об этом астрономы¹¹. И дух жизни, полученный от зодиакального животного, 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 детской игре в волчок. 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 очень удачному примеру с волчком, стало для меня не только вероятным, но и наступившим.

ГЛАВА IV

Кардинал. Кто себе составит простое понятие о боже в смысле сложного значения слова «бытие-возможность», тот усваивает себе довольно быстро многое, прежде казавшееся трудным. В самом деле, если кто-нибудь обратится к линии¹² и применит бытие-возможность, чтобы видеть, что линия есть в смысле акта то, чем она может быть, и что она есть все то, чем, по его пониманию, линия может сделаться, то во всяком случае из одного этого соображения, что она есть бытие-возможность, он усматривает самую линию и как наибольшую, равно и как наименьшую. Ведь так как она есть то, чем она может быть, она не в состоянии 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 линий или прямой

или кривой; и простой образец всех фигур, самый верный и самый точный; и равенство, содержащее в себе все [равенства] и все оформляющее собой в виде фигуры; таким образом,—единственная фигура всего линейно оформленяемого 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 неименуемому; таким образом, через бытие-возможность ты пришел от [линии самой по себе] к неделимой линии, существующей над противоположным, которое есть все, не будучи ничем из линейно оформленяемого. И тогда она уже не линия, которая нами именуется как линия, но она — выше всякого имени, относящегося к линейно оформленяемому. Так как бытие-возможность, будучи рассматриваема с абсолютной точки зрения, без приложения к чему-нибудь наименованному, ведет тебя тем или другим загадочным [символическим] путем к всемогущему, (чтобы ты усматривал все, что, по твоему мнению, есть и может становиться), то она — выше всякого имени, которым названо то, что может быть, даже выше самого бытия и небытия, во всех смыслах, в каких только можно понимать это последнее.

Ведь небытие, поскольку оно может быть через всемогущество, во всяком случае существует в смысле акта, так как абсолютная возможность во всемогущем [тоже] 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 сама бытие-возможность, на основании которой ты сможешь возвыситься, чтобы неизменно увидеть все превыше бытия и небытия (однако образно), что переходит от небытия в бытие при помощи бытия в смысле акта. И где ты это усматриваешь в самом истинном и самом расчлененном виде, ты не найдешь никакого имени, которое было бы названо нами. Действительно, этому принципу не соответствует

никакое наименование единства или единичности, ни множественности или множества, и какое бы то ни было другое, именуемое или мыслимое нами, поскольку бытие и небытие здесь не противоречат одно другому, равно как и другие противоположности, утверждающие или отрицающие различие. Ведь его имя есть имя имен, и оно является не больше единичным для единичных имен, чем универсальным одновременно для всех имен и ни для одного.

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 помощи образов ведет исследователя к тому, или другому положительному утверждению о боже. 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, 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 все, чем бы ни было в нем все, могущее быть каким бы то ни было образом. Не знаю, хорошо ли я говорю.

Кардинал. Прекрасно. Отсюда следует, что принцип своей всемогущей силы не истощает ни в чем, что может быть, а поэтому творение не есть бытие-возможность. Отсюда—всякое творение может быть тем, что оно не есть. Только один принцип, поскольку он есть сама бытие-возможность, не может быть тем, что он не есть.

Бернард. Это ясно. Ведь если бы принцип мог 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 принцип мог бы не быть, если небытие в нем есть он сам?

Иоанн. Дивен бог, в котором даже небытие есть необходимость бытия.

Бернард. Поскольку мир мог быть сотворён, поскольку всегда существовала возможность его бытия. Но возможность бытия называется в области чувственного материей. Отсюда материя всегда и, поскольку она никогда не была сотворена, то, значит, она — не сотворенная. Поэтому принцип вечен.

Иоанн. Повидимому, твой аргумент не продвигается вперед. Ведь несотворенная возможность есть сама бытие-возможность. Отсюда мир, раз он от вечности мог быть сотворен, существует 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, являвшаяся единственным основанием для всех видов бытия.

Кардинал. Аббат 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 она ничего не могла бы, то она не была бы бытием-возможностью. В самом деле, почему человеческая возможность действия¹³ может искать могущую стать бытием (*est*) материю? Это потому, что она не есть сама возможность, в которой действовать и становиться и есть сама возможность. 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 божественном бытии есть сама 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. возможность книги, так как небытие книги в твоей возможности имело бы бытие.

Иоанн. Очень обширно то, что ты, отец, открываешь.

В самом деле, в бытии-возможности все 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 сама бытие-возможность (ведь он не есть в смысле акта то, чем он может быть), то, следовательно, он всегда может быть больше и совереннее. Поэтому, хотя он видит (издали) самое бытие-возможность, он ее не воспринимает; только одна бытие-возможность понимает себя и в себе все, поскольку все охватывается в бытии-возможности.

ГЛАВА V

Иоанн. Я хорошо понимаю, каким образом все отрицается относительно бытия-возможности, если ничто из всего, что может быть наименовано, не возникает после нее, поскольку оно и может быть тем, что оно не есть. Следовательно, она не есть количество, потому что количеством она была бы тогда, если она могла бы быть тем, что не есть бытие-возможность, например, когда она может быть больше, чем есть, или иным, чем она есть. Но не так существует бытие-возможность, у которой нет недостатка в могущем быть превосходстве или в чем-нибудь вообще, могущем быть. Ведь сама возможность, в смысле акта, совереннее 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 таинственном образе, где возможность быть видимым больше, чем достигается самим видением и исследователь попадает в пепроглядный туман, то, пожалуйста, присоедини и то, каким же, наконец, образом тот, кто остается всегда невидимым, может быть видим.

Кардинал. Он может быть уведен лишь в том случае, если возможность быть видимым возводится в акт при помощи обнаружения себя самого тем, что 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 единий открывающий, учитель, т. е. поруганный Христос; он в себе показал отца, так что достойный видеть сына увидел бы и отца.

Диани. 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 Христос распространяется через принявшего его вид [духа] и есть дух любви, который не от мира сего, и мир не может его принять, по он подобен Христу, 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 способность даровать зрение слепорожденному, который благодаря вере приобретает возможность видеть. И нельзя сказать, каким образом это происходит, потому что кто же в состоянии объяснить, если не мог этого сделать даже тот, кто из слепого стал зрячим? Ведь получавший возможность видеть оправивался многими. Но способы, каким Христос сделал его видящим, прозревший не знал и не мог описать. Поэтому он хорошо сказал, что Христос мог ему это сделать, поскольку он уверовал, что может от него стать зрячим, и, надеясь на эту веру, он не хотел, чтобы она была тщетной. Ведь никто никогда, твердо верующий в Христа, не был покинут. В самом деле, после того как человек, верующий в восприятие желаемого, перестает верить в себя и потому признает себя как бы слабым и глубоко беспомощным, он, следуя обещанию Христа, с несомненной верой обращается к своему возлюбленному и с преданнейшей молитвой, уповая, что не может быть оставленным, если не перестанет стучать Христу, ни в чем не отказывающемуся тем, кто обращается к нему с верой, и—несомненно достигнет просимого. Ибо появится Христос, слово божие, и явит себя просиящему и вместе со своим отцом придет к нему и сотворит обитель, чтобы можно было его видеть.

Бернард. Как я полагаю, ты хочешь сказать, что живая вера, т. е. образованная благодатью, которая действует всякого подобным Христу, восполняет недочет природы и до некоторой степени обязывает бога к тому, чтобы ревностный молящийся достигал от него всего, чего бы ни попросил во имя Христа. Самый дух наш укрепляется сообразно вере от духа веры, зачатого в нашем духе, подобно тому как зрительный дух в глазу у слепорож-

денного, затем испытывало и бессильный, начинает видеть то, чего раньше не мог видеть, если укрепленный духом веры исцелится.

Кардинал. Таково высшее учение нашего единого спасителя, что он, слово божие, через которое бог сотворил и все века, что он восполняет то, что отрицается природой, в том, кто с испоколебимой верой принял его как слово божие, чтобы, держась той веры, в которой присутствует Христос, сделаться способным на все 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 дающим словом и повелевает тем, что относится к искусству, — подобно этому и божественное искусство, приобретенное крепчайшей верой, является в нашем духе словом божиим, дающим тому и повелевающим тем, что свойственно творческому и всемогущему искусству. И как неспособный художник не может творить художественных вещей, так не [может этого] и неспособный верующий. Непоколебимая вера ищущего видеть бога, которая 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 отосительно допущенных здесь предпосылок еще большее разъяснение.

Кардинал. Я полагаю необходимым, чтобы тот, кто хочет видеть бога, желал бы его настолько возможно, насколько самая возможность желания его совершенствуется; нужно, чтобы стремление настолько горело в действительности, насколько он [вообще] в состоянии желать. Ведь это желание есть живая любовь, посредством которой имущий бога любит его от всего сердца и от всей души, т. е. изо всех своих сил, насколько, разумеется, он может. Но такого желания нет у тех, кто 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 духом Христа.

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 духа Христа и благодаря его силе не колеблется возноситься над всем наподобие повелевающего слова.

Бернард. Во всяком случае, в повелевающем слове всемогущего, которым он «рече и — быша», раскрывается само всемогущество, которое есть бог-творец и отец всего, и ни в чем ином не может выражаться, как только в его слове. Кому, следовательно, это слово являет себя, в том оно обнаруживается как в сыне, но огромное изумление вызывает мысль о том, что человек может по своей вере восходить к слову всемогущего.

Кардинал. Мы читаем, что некоторые, благодаря дару святого духа, получали 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 через наитие, другие же получили познания не только в языках, но и в учености, иные — чудеса. И это — достоверно. Ведь те, которые веровали, получили вместе с живой верой от начала такой дух, чтобы убедиться в вере столь великой силы. И таким образом, если она должна была быть наследством, 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 верующих хотя уже и в меру, все же есть дух как участник Христа, делающий нас уверенными, что, если бы в нас обитал он, чистый дух Христа, мы могли бы достигнуть крайней степени блаженства — разумеется, через могущество слова божия, а через него — познания тайны нашего сотворения. Высшее блаженство, которое есть умственное созерцание самого всемогущего, есть завершение того нашего желания, благодаря которому мы всё хотим знать. Таким образом, если мы не придем к божественному знанию, которым бог создал мир, то не успокаивается наш дух, потому что всегда будет оставаться наука наук, пока он ее не по-

стигнет. И эта наука есть познание слова божия, ибо последнее есть понятие о себе и о мире, так как кто не достигнет этого понятия, тот не достигнет и познания бога и не познает самого себя. Ведь он не может познать себя в причинной связи, раз причина неизвестна. Поэтому такой ум томится в вечном недоумении.

Иоанн. Мне приходит на мысль, что созерцание 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, следовательно, — нашего бога.

Кардинал. Ты высказал, отче, немаловажное суждение. В истинном христианстве в этом мире Христос бывает только через веру, в другом человеке — через истину. Поэтому, когда христианин, стараясь увидеть Христа в его лице, оставит все, что принадлежит этому миру, чтобы удалить все, что не позволяло видеть Христа, который не от мира сего, как он есть [в себе], то в этом восхищении верующий увидит в себе Христа не иносказательно, потому что тот, кто уподобляется Христу, 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.

Бернард. Это, по моему мнению, в высшей степени важно и вместе с тем сказано тобою кратко и ясно. Желаю еще кое-что услышать, отец, от тебя относительно святейшей троицы, чтобы, почерпнув таким образом что-либо о всех важнейших вопросах, я мог бы извлечь и для себя какое-нибудь благочестивое утешение.

ГЛАВА VI

Кардинал. То, что я говорил раньше (пусть весьма недостаточно) и что ты читал в моих разнообразных книгах, показывает, что многие вещи всегда могут быть выражены на различный 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 боже лишено предела (*interminam*), или бесконечно, или выходит за границы всякого понятия. В самом деле, все, понятие чего есть понятие чего-нибудь, то во всяком случае замыкается в понятии, бог же выходит за пределы всего этого. Ибо понятие о боже есть понятие или слово абсолютное, охватывающее в себе все доступное пониманию, и бог не постигаем в ином. Ведь все в ином и существует иначе, поскольку «ничто» не постигается умом в смысле акта, так, чтобы оно могло быть постигнуто. Именно, оно постигалось бы лучше более высоким интеллектом. Только понятие через себя или абсолютное является в смысле акта понятием всего, подлежащего пониманию. Однако наше понятие, которое не есть понятие через себя или абсолютное, по 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 божа, 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, ибо оно не может быть [даже] понято. Таким образом, мы его не называем ни единым, ни троичным, ни иным каким бы то ни было именем, потому что 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 божа, настолько он, как мне кажется, становится больше.

Кардинал. Ты, отче, правильно говоришь. Поэтому всякий, кто полагает, что он понял божа, пусть знает, что это получилось бы от недостатка и скучости его ума.

Бернард. Поэтому он учелее, если он знает, что не может знать.

Кардинал. Это по необходимости скажут все, даже самые просвещенные.

Бернард. [Да], когда я принимаю во внимание, что ничто не может быть нами постигнуто в той мере, в какой оно постигаемо, то становится мне ясным, что бож не

Может быть постигнут, потому что он постигается вдоль всякого случая только тогда, когда всякая постигаемость (*conceptibilitas*) постигается в смысле акта.

Кардинал. Мы знаем, что исчислимое [соизмеримое] отношение диагонали к стороне [квадрата] не достижимо, так как не может быть дано двух чисел, которые бы в точности находились в таком соотношении, но при всяких данных числах отношение их или больше или меньше, чем отношение диагонали к стороне; и при всяких данных числах могут быть приведены числа, более близкие к этому отношению. Последнее при подобных условиях кажется возможным, но эта возможность никогда не дается в смысле акта. Акты же были бы в таком случае [полной] точностью, и 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 вообще 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 видим, что точность существует в том постижении, которое постигает невозможное для нас. Так говорить нам необходимо потому, что наше понятие не может достигнуть соизмеримости самой возможности и самого бытия, так как мы не имеем никакой общей меры, при помощи которой 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 боже это не различается и поэтому выше нашего понятия.

Бернард. Поскольку все, что познается нами, не познается так, как оно может познаваться (потому что оно 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 для нас самих па том бытии, которое является в качестве принципа, что наши (или разумные) сущности познаются нами точно¹⁴, 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 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. построить его, измерять и т. п. Однако божественные деяния, происходящие из божественного ума, остаются для нас, как они есть, в точности непознанными; и если мы что-нибудь узнаем о них, то об этом составляем себе предположения¹⁵ (*conjecturatus*) через уподобление [мыслимой] фигуры [реальной] форме. Поэтому не существует никакого точного познания всех божественных деяний, кроме как только у того, кто их создает. И если мы имеем о них какое-нибудь понятие, мы извлекаем его при помощи гадания и зерцала математического знания, подобно тому как мы извлекаем дающую бытие форму из фигуры, которая создает 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; формы же человеческой мы не познаем, так как она не представима и не количественна, в смысле ли количества разделимого или непрерывного. Все же, что не относится к множеству или величине, не может ни постигаться, ни воображаться, и о нем не может возникнуть образного представления, а, следовательно, оно и не может точно мыслиться. Необходимо, чтобы мыслящий созерцал образы, откуда — оно достигается больше с точки зрения того, почему оно есть, чем с точки зрения того, что именно оно есть.

Бернард. Значит, рассуждая правильно, мы ничего не имеем достоверного в нашей науке, кроме нашей математики; да и она есть гадание в искации 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 для вашего сведения, что если мы хотим рассматривать в [символических] образах то христианское богословие, по которому бог есть един и троичен, то мы можем вернуться к математическому принципу; он, во всяком случае, и един и троичен. Мы видим, что количество, без которого не существует математики, дискретно (его принцип есть [обособленное] единое) и непрерывно (и его принцип троичен). И не существует двух принципов математики, но — и единый и троичный.

Бернард. Я хорошо понимаю, почему единое является принципом для дискретной величины, но не представляю, почему троичное есть принцип 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 его триединым: принцип существует раньше ипакости и множественности; и он такого свойства, что все оформленное через этот принцип, когда оно разлагается на простое, находит в нем 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, таким же единственным, как и троичным, не на основании числа (потому что число оформлено через принцип), но [это простое] все-таки троично и является совершенным принципом всего,— то поэтому бог образно созерцается как триединый, оказывалась совершеннейшим принципом всего.

Иоанн. Ты говоришь, что он троичен без числа, но неужели три лица являются тремя лицами не на основании троичности?

Кардинал. Отнюдь нет, так как число, которое ты

имеешь в виду, говоря это,— математическое; и извлечено оно из нашего ума, принцип которого есть единство. Единство в боже 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 она была бы принципом в зависимости от себя самой. Ты поэтому видишь, что первый триединственный принцип раньше всякого числа. И если ты не можешь понять, почему он раньше числа, то лишь потому, что твой ум без числа ничего не постигает. Однако, чего он не может постигнуть, тό 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, т. е. без числа. И как он верит, что бог велик в результате приписывания ему величины, так существует вера в то, что он троичен вследствие приписывания ему исчисления.

Иоанн. Я попимаю, что мы утверждаем единство творца на основании рассмотрения его творений, который, как было сказано раньше, пребывает в себе, не будучи выражимым никаким способом бытия.

Кардинал. Ты правильно утверждаешь. Ведь без потенций, 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 бы она не могла 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 обоими]. Они не являются всё иными и иными, потому что относятся к одной и той же сущности, поскольку 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 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, потому что я вижу ее в возможности. Действительно, если относительно нее отрицалась бы 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 роза существовала бы? И я вижу ее в связи того и другого, потому что, если бы отрицалась связь того и другого, роза не существовала бы в смысле акта, поскольку она есть ничто, раз она только может быть и отдельно есть. Именно из этого происходит актуальное существование. Так я вижу триединую розу в едином принципе. Я вижу, что этот принцип отражается во всем, ибо нет ничего оформленного через принцип не-триединого, но я усматриваю, что все оформленное через принцип есть ничто в смысле принципа, хотя все 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 единство, благодаря которому все триединое есть то, что оно есть.

Иоанн. Это мне представляется, Бернард, одинаково с тобою. И бог 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 нет никакой розы, которая была бы в возможности, и другой, которая — в бытии, и третьей, которая — в пределах связи, но она существует как триединая. Хотя христиане утверждают, что одно — лицо абсолютной возможности, которое мы называем всемогущим отцом, другое — лицо бытия, которое мы называем сыном, 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, — а я все-таки не понимаю, как я должен видеть в [символическом] образе эти личные различия.

Кардинал. Ты хорошо сказал, аббат, что в божественном одно лицо отца, другое — сына и третье —

духа святого, вследствие троичности бесконечного совершенства. Однако лицо отца есть иное не благодаря некоторой инакости, так как всякую инакость превосходит благословенная троичность, которая не от иного, 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, и — не через не- бытие. Отец не есть сын потому, что триединый бог раньше всякого небытия. Но так как бытие предполагает возможность (поскольку ничто не возникает, если не может возникнуть), от какой 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, по — единство божества в троичности, — я не сомневаюсь, что видимое мною в данном случае раздельно — в нераздельном божестве истиннее и совереннее, чем вижу я. Отсюда, подобно тому как я вижу, что первая абсолютная возможность в вечности есть вечность, и я нахожу, что бытие самой возможности существует в вечности только в зависимости от самой возможности, подобно этому я полагаю, что сама вечная возможность имеет вечную ипостась и существует сама через себя и от самого бога-отца, который есть сам через себя способность рождения бога, а этот последний есть все то, что он есть, от всемогущества отца, чтобы, таким образом, сын всемогущества был, очевидно, тем, чем мог быть отец: всемогущим от абсолютной возможности или от всемогущего, от которых проходит 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 яснее 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, единство не было бы естественным и совершеннейшим, если бы не содержало в себе всего, что необходимо для совершеннейшего принципа, — что и вы-

раждается посредством троицы. И она не была бы совершенна, если бы не была в этом смысле единой, т. е. единством. Ведь единство, которое высказывается о боже, не есть математическое, но истинное и живое, охватывающее все. И троица не есть математическая, но она взаимосоотносится с жизнью, ибо она есть триединая жизнь, без которой нет вечного радования и высшего совершенства. Поэтому она происходит от сущности совершеннейшей жизни, так как в совершеннейшем смысле триединого, чтобы возможность жить была настолько всемогущей, чтобы порождать жизнь из самой себя, из чего возникают 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 все, что существует, есть только то, чем оно может быть, то бытие-возможность, как мне представляется, есть 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 принципа. Если оно может быть полято в качестве большего, оно во всяком случае не было бы совершенством принципа, 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 были бытие и связь того и другого. Таким же образом, если бытие должно быть совершеннейшим, необходимо, чтобы в нем существовали возможность и связь того и другого. И если их связь должна быть совершеннейшей, необходимо, чтобы в ней были

и возможность и акт (или бытие). Вот что, следовательно, видим мы 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 вижу, что из последней происходит акт, а из того и другого — движение, являющееся связью возможности и акта. 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 подвижного акта так, как может двигаться. Но если бы движение было тем, чем оно может быть, тогда в возможности были 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 может 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 даже было бы образцом, формой, мерой и истиной всякого движения. То же движение, которое является предметом мысли, которому противополагается покой, мыслится потому, что получает определение благодаря противоположению с покоям; и в таком виде оно хорошо усматривается 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, которое можно хорошо знать, ум обращается к рассмотрению того движения, которое не может быть предметом знания, и не исследует самого движения ни по

наименованием, ни со стороны понятия и знания, но как раз через неведение всего того, что известно относительно движения. Именно, ум знает, что он отнюдь не видит того движения, пока 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,—таково, что ум совершенно не знает, что оно собою представляет (поскольку оно выше всякого наименования); там неведение есть совершенное знание, где небытие есть необходимость бытия, где невыразимое есть имя всего именуемого. Это я вывел из сказанного тобой,—хорошо ли, не знаю.

ГЛАВА VII

Кардинал. Ты с избытком удовлетворил ум.

Иоанн. Насколько можно передать, учение о неведении того, что ведет к невыразимому, очевидно, уже высказано, но прибавлю некоторую мысль из моего понимания. Действительно, хотя нас ведут многие образы, без которых мы не имеем способа приближения к неведомому Богу (поскольку необходимо ищущему неведомого исходить от чего-нибудь ведомого), однако и в мельчайших делах принципы отражаются больше всего. Итак, я беру сокращенное и весьма сжатое обозначение *IV*. Если я хочу войти в божественные созерцания при помощи *IV* (так как ничто не может войти иначе, как только через это *IV*), то я буду пытаться войти. Во-первых, я обращаю внимание на начертание *IV*. Каким образом оно состоит из тех равных линий, будучи как бы триединым, и каким образом *I* и *V* соединяются духом связи? В этом *IV* прежде всего стоит *I*, затем *V* [и] связь того и другого, так что получается одно простое выражение *IV*, состоящее из *I* и *V* и связи того и другого. Нет ничего проще *I*. Никакая буква не может быть изображена без этой простой линии, так что оно является началом всего. *V* зарождается, прежде всего, из простейшего *I*, которое в ней проведено. И буква *V* не есть двойная буква *I*, но она получена из *I*, однажды проведенной в ней, чтобы быть одной буквой. Ведь в *V* развертывается *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 было *N en*, но оноозвучно самому *I*, чтобы быть *IN*, как это знают те, кто опытен в греческой грамоте, которые произносят *ni*, ставя *I* после, подобно тому как они произносят *X* как *xi*¹⁶. Мы же, ставя впереди *I*, и произносим также *IX*. Поэтому связь того и другого — самая естественная. Следовательно, фигура, соответствующая единому принципу, представляется как фигура этого *IN*. Затем, я обращаю внимание на то, почему вначале находится *I*, т. е. принцип, на основании которого возникает *N*, где себя впервые являет *I*. Ведь *N* есть понятие, имя или перенесение потенции самого принципа *I*. В-третьих, *IN* — связь того и другого. Затем я рассматриваю, каким образом через *IN* можно проникнуть в бога и во все. В самом деле, все, что может быть наименовано, ничего не содержит в себе кроме *IN*. Ведь если оно не было бы *IN*, то ничто ничего в себе не содержало бы, и все было бы совершенно пустым, так как, пока я всматриваюсь в субстанцию, я вижу, что само *IN* стало субстанцией; 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 иобытии — иобытийным. 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 должно оказаться, что имя изменилось в противоположное, так, что граница в *IN* получила название границы, лишней границы. И так как *IN*, которое наполняет все и без которого все пусто, приводит и остается внутри, приводит в целостность 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, когда все рассматривается в абсолютном, оно становится невыразимым. *IN*, следовательно, в своем простейшем действенном значении охватывает одновременно утверждение и отрицание, так, как если бы *I* = «да» (*ita*), а *N* = «нет» (*non*), что связывается 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 все в нем является им самим. Кто же мог бы раскрыть в произносимых словах об этом *IN*, в себе невыразимом, кроме того, чья речь совершенна, так как он есть бытие-возможность? Это может только то единственное слово, которое есть изречение всего сказуемого.

Кардинал. Ты, отец аббат, тонко рассмотрел вопрос и в достаточном согласии с твоим [символическим] образом, потому что *IN* означает дух. Ведь того, что находится в боже, никто не знает, кроме духа божия, подобно тому как человеческий дух знает то, что в человеке. Таким образом, само *IN* представляется символическим образом все испытующего духа. Но тот, кто при помощи *IN* стремится наподобие исследователя проникнуть в величие божие, отстеняется через славу. Ведь то, что обозначается и понимается, не есть свет, освещавший откровение непостижимости абсолютного в себе самом божества, т. е. *IN*; и все имена, которые приписывают богу бесконечность, стремятся при помощи сверх-превосходства явить его непостижимость.

Бернард. Так как 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 употреблю 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. 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, иальным образом, как оно 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 три звука или звучания, но есть одно простейшее и невидимое¹⁷. 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 бог есть простейший принцип в мире, наподобие звучания *E* в бытии-возможности, из которой мир имеет то, чем он может быть, что он есть, и имеет соединение того и другого. Именно, подобно тому как доказывается, что звучание *E* все дает бытию-возможности, поскольку с устраниением *E* совершенно перестает существовать создающее смысл произнесение, так точно с устраниением бога совершенно перестал бы существовать мир. И я не вижу необходимости говорить больше об этом уподобительном свойстве рассматриваемого нами образа, так как вы сами лучше меня могли бы его применить.

Кардинал. Я одобряю, Бернард, твой символический образ, который во всяком случае соответствует [нашему] предположению. Но не существует никакого конца для образа, потому что никакой образ не бывает настолько близким, чтобы не мог быть ближе. Только сын божий есть изображение (*figura*) субстанции отца, потому что он есть все то, что может быть. Изображение же бога-отца не может быть ни истиннее, ни совершеннее, так как он есть [сама] бытие-возможность.

Бернард. Если после многоного и разнообразного, затронутого в твоих произведениях и речах, тобою найдено то, что надо было сказать об образах, то продолжай дальше, потому что это изобильно направляет ум к богословию.

Кардинал. Хорошо, — так как труднее всего понять,

каким образом одно есть все 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 видении¹⁸. Ибо, поскольку бог сразу видит все вообще и в отдельности и его видение есть бытие, поскольку сам он сразу есть все вообще и в отдельности. Ведь человек одновременно и сразу внедряет слово в уши всех вообще его слушающих и каждого в отдельности. Также и бог, для которого говорить значит творить, творит одновременно все 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 видении¹⁹. 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 незнании» я объяснял, что если бы она могла быть дана, то она была бы актом всякой возможности линии, т. е. границей всего ограничеваемого линией и самым адекватным прообразом всех образуемых при помощи линий фигур. В таком виде необходимо существовать абсолютной сущности 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 инаности и противоречию. Поэтому ни для чего он не является иным или различным, хотя ничто не может приблизиться к равенству с ним, так как все 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, какой нет предела, есть та необходимость, кото-

рая есть небытие или ничто, чтобы быть необходимостью. И, употребляя математические символы, сообрази еще, как высшее равенство ²⁰ количеств 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 незнании». Но пока круг рассматривается в себе мысленно, множество линий на полу не может быть там все разным и разным, так как прекращается причина искажости, 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. Когда я вижу, что некая поверхность ограничена на полу при помощи круговой фигуры и что равная [равновеликая] 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 все разного и разного [материала], лежащего под этим, в котором они все по-разному и по-разному изображаются, то я умственным образом отвлекаю это от материала и усматриваю, как поверхность, рапьше одна и та же, казалась мне то той, то другой, поскольку я видел ее на разных и разных местах и на разном материале. 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 форма так или иначе формируемого сущего ²¹ 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 сферической, и плоской, и многогранной ²². И я наглядно показал это недавно ²³. Итак, пусть возможное бытие полагается в смысле акта, как это нужно признать с бого-

словеской 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.

ГЛАВА VIII

Иоанн. Я боюсь, что я покажусь несносим и назойливым в своей просьбе разъяснений для этого еще и с другой стороны.

Кардинал. Просите оба, потому что эти собеседования несколько 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 меньшие досуга.

Иоанн. Среди тех бесчисленных вопросов, о которых я хотел бы слышать, есть в особенности один: каким образом мы достигаем лучше отрицательным путем этой всемогущей формы, которая оказывается, как говорят, выше всякого бытия и небытия?

Кардинал. Необходимо, аббат, предполагать то, что ты от меня слышал в другом месте²⁴, а именно, что существуют три спекулятивных исследования. Нижайший 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 отвлечена и в разном 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 идентичности, 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, посредством своей собственной остроты и простоты, которую называют интеллектуальностью (*intellectualitatem*). Действительно, она рассматривает круг, не отвленный от лежащего в его основании материала или вся-

кой интелигibleйной материи, но вполне отвлеченный от материи телесной и устойчивой. Именно, она не рассматривает круга как разрушимого на полу, но — в его основании или определении такое рассматривание называется *mathesis* или учением. Путь этого учения передается, и душа в исследовании его пользуется — умом и воображением. Об этом, однако, в другом месте. Теперь же в своих богословских 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, дают бытие только в смысле понятия, само же бытие возникает из их соединения с материей, то поэтому необходимо, чтобы была одна, совершенно абстрактная форма, существующая сама по себе без всякого недочета, которая дает материю возможность бытия, привходящей в нее форме — актуальность и связи их обеих — вечное 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. Поэтому 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 сокровища бытия, из которой истекает все, что существует. Вследствие этого последнее заложено венной сокровищницей мудрости. Моисей сообщает: бог сказал «Я есть сущность», что мы и находим в наших книгах (как было сказано выше) переведенным так: «Я тот, кто существует». Следовательно, бытие, которое есть сущность, имеет для нас форму форм, причем бытие, которое есть сущность, не соответствует никакой могущей быть данной форме, кроме только совершенно отвлеченной и до того совершенной, что она уже свободна

от всякого лишения. Отсюда, 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. 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 есть абсолютная сущность, давшая всему такое бытие, какое оно имеет. Но так как все стремится к благу и так как нет ничего притягательнее самого бытия, истекающего из своей сокровищницы, во всяком случае, наилучшей, то поэтому мы только одного бога называем багом, поскольку от него получаем высший дар, наиболее угодный нам, т. е. наше собственное существование. Ищем же мы увидеть источник нашего бытия всеми возможными способами и находим, что при помощи отрицательного исследования избираем более правильный путь, потому что тот, кого мы ищем, непостижим и бесконечен. Чтобы, следовательно, сказать, чего ты от меня требуешь об отрицании, пусть мы возьмем такое отрицание, которое из всех отрицаний оказывается первым, т. е. пебытие²⁵. Разве это отрицание²⁶ не предполагает и не отрицает того [отрицательного, что может быть высказано о боже]?

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. Следовательно, бытие, которое предполагается отрицанием, во всяком случае вечно, так как оно раньше небытия; и то бытие, которое является отрицающим, получило начало после небытия.

Иоанн. Очевидно, это необходимо.

Кардинал. Значит, отрицание, которое надает поверх бытия, отрицает бытие, получившее название «предположенного». А об этом нельзя сказать иначе, как то, что бытие после небытия отнюдь не есть вечное и неизъяснимое бытие²⁷.

Иоанн. Этого я не могу отрицать.

Кардинал. Ввиду этого я усматриваю, что бог истиннее мира. В самом деле, я вижу мир только вместе с не-

бытием и отрицательно, и так, как если бы я говорил: «Я вижу, что мир не есть бог»; бог же существует до небытия, и потому никакое бытие о нем не отрицается. Следовательно, его бытие есть все бытие всего, что существует или каким-нибудь образом может существовать. Это не может быть проще и истииннее усмотрено никаким другим путем без чувственного представления. При помощи отрицания ты отрицаешь само «предположенное», которое предшествует небытию, усматривая путем простого умозрения сущность всякого бытия в вечности, из которого следует всякое небытие²⁸.

Иоанн. Я думаю, что предположенное бытие в отрицании по необходимости предшествует небытию. В ином смысле оно, во всяком случае, было бы ничем. Ведь кто произвел бы небытие в бытие? Это не может быть небытием, не предполагающим такого бытия, из которого оно исходило бы. Следовательно, если мы утверждаем, что это — иное бытие, то необходимо, чтобы бытие, о котором ты говоришь, было самое истиинное.

Кардинал. Ты правильно заключаешь, аббат, но усматриваешь разные бытия, — например, небо, землю, море и прочее. Но ты видишь, что одно бытие не есть другое; и потому ты видишь, что это — после небытия. Отсюда ясно, 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 все 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 все 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 и всякую неабстракцию, которая оказывается в данном случае, в результате

своего удаления, отрицательной. Тогда ты усмотришь, что о солнце 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 видишь его до небытия.

Иоанн. Следовательно, какое бы то ни было бытие, как я усматриваю его в вечном боже, есть бог и все.

Кардинал. Так. Ведь поскольку вечный бог все производит из небытия, то если бы он сам не был бы в смысле акта бытием всего вообще и каждого в отдельности, как он мог производить из небытия?

Иоанн. Стало быть, это верно, что говорят святые, утверждая, что бог количественен без количества и качественен без качества, и так — во всем.

Кардинал. Так они говорят. Но скажи, как понимаешь это ты?

Иоанн. Я понимаю, что бог есть абсолютная истина всего, что мы видим; поэтому, чтобы достигнуть абсолютного, необходимо отрицать сокращение относительно сокращенного²⁹. Ведь 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 все то, благодаря чему количество есть больше количества, чем [таковым является] все. И поэтому я отбрасываю имя, определение, фигуру и все, что воспринимается относительно количества всяkim чувством, воображением и умом, чтобы, таким образом, я перешел к небытию этого количества. Я рассматривают бога в смысле вечной причины и становления того, что я усматривал раньше, каковые причина и основание хотя и невыразимы, будучи раньше всякого имени, однако их я называю вечностью, количеством без количества (поскольку разум и истина относятся к именуемому

количество). Смысл количественного не количественен. Не является таковой также истина или вечность, подобно тому как и смысл времени не временен, но вечен.

Кардинал. Я рад, что услышал это от тебя. То, 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. Теплота с теплотой находится в чувственном восприятии, где воспринимается теплота. Но в представлении и уме она достигается без теплоты. Точно так же нужно сказать и обо всем, что достигается через чувственное восприятие. Таковы, например, запах без запаха и сладкое без сладости и звучание без звука. И так — относительно каждого. Следовательно, подобно тому как то, что чувственно находится в чувственном восприятии, нечестиво существует и в уме (так как в нем оно не чувственно, но интеллектуально и есть интеллект), подобно этому, все существующее находится мировым образом в мире, немировым образом — в боже (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 то, что все находится в своем собственном и наиболее соответственном вечном бытии, без всякого различия в субстанции и акциденции, будучи простейшей вечностью в самом расщеплении смысле.

Бернард. Я во всяком случае услышал, что глубокие вопросы разрешаются [тобою] в ясной форме. Из них 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. Следовательно, что же такое мир, если не явление невидимого бога? Что такое бог, если не невидимость видимого (как апостол внушил это в слове, упомянутом в начале нашего собеседования)? Мир, таким образом, выражает своего творца,

чтобы этот последний познавался. Именно, непознаваемый бог познаемо являет себя миру в зеркале и гаданий, как со знанием говорил апостол: у бога нет «есть» и «не есть», но только одно «есть». Область живого, которая находится в вечности, существует 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 находятся в аду. И Христос, наш учитель, устранив неведение и указывая нам пути к вечности бессмертия, исполнил все, что восстанавливает нас, неспособных к этому вечному бессмертию. Теперь достаточно будет высказать то, чем ты можешь, если угодно, заключить разговор.

ГЛАВА IX

Кардинал. Может быть, этого требует и время. — Вы выдвинули, на основании суждения Павла, верховного богослова, каким образом то, что невидимо в боже, созерцается, будучи постигаемо мирскими творениями. Мы сказали, что эта вечная сила творца и невидимая божественность созерцаются умом, который мыслит создание мира. Именно, невозможно мыслить, что творение выпло из творца, если не оказывается, что оно вечно пребывало в невидимой силе, или через его творчество. Необходимо, чтобы все творимое существовало в виде акта в мысли творца, чтобы он был совершеннейшей формой всех форм. Необходимо ему быть всем, чем он может быть, чтобы он был самой истиной, формальной или 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 никакости, потому что он — раньше небытия. Ведь если бы он был после небытия, он не был бы творцом, но творением, произведенным из небытия. Таким образом, в нем небытие есть все, что может быть; поэтому он и не творит из чего-нибудь иного, но из себя, раз он есть все, 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 слож-

нного, выше всего единичного и множественного, выше всякого предела и бесконечности, всецело везде и нигде, во всякой форме и, одинаково, без всякой формы, совершенно невыразимый; который все во всем, ничто ни в чем, и сам в себе все 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, сопри-существующее 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 *Н* в интеллигible-ном смысле, в тени, или во тьме, т. с. испозианпо, 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. дви-жение и, одновременно, покой, не в качестве двух, но превыше двойственности и инакости. Это видение совер-шается 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 совершенцо неизвестным для всех ищущих его путем разума и понимания. Но он не оста-вляет ищущих его с величайшей верой, с вернейшей наде-ждой и с пламенным, насколько оно может быть, жела-нием, т. е. тем путем, которому нас учил единственный учитель — Христос, сын божий, живой путь, единственно открывающий 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, кото-рое единственно осчастливливает, обещано нам, верую-щим, 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.

*ОЧЕРК ЖИЗНИ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО *)*

Николай Кузанский родился 1 августа 1401 г. в Бернкастеле, в деревне Куз Трирской епархии, расположенной по Мозелю. Его отец был довольно важиточным человеком, занимавшимся рыбным промыслом, по имени Иоганн Кребс или Хрипфс. Он хотел видеть в сыне преемника своего дела, но мальчик не выказывал расположения к рыбному промыслу и убежал из дома. Он поступил в услужение к графу Майнцерштаду, который устроил его в школу «Братьев общей жизни» в Денктере. Здесь он получил основательную подготовку у мистика Фомы Кемпийского. В 1416 г. он поступил в Гейдельбергский университет как «клирик Трирской диоцезы Николай Канцер из Кузы», как значится в матрикулах¹.

Николай Кузанский оставался там недолго и уже в следующем году переходит в университет Падуи, славившийся своим юридическим факультетом. Здесь он познакомился с одним студентом, Паоло Тоеканелли, будущей географической знаменитостью. Он слушает астрономию у Вальдомауди. Возможно, что ему удалось слушать и гуманиста Филемельфо, который еще тогда только собирался ехать на Восток.

В университете Николай Кузанский изучал греческий язык, математику и астрономию. Получив звание доктора канонического права (*doctor decretorum*), он посетил в 1424 г. Рим и, по всей вероятности, познакомился с канцлером Римской синьории Поджио Брачиолини.

После неудачного ведения одного судебного процесса в Майнце Николай Кузанский решил оставить юриспруденцию и посвятить себя богословию. Для этой цели он отправляется в 1425 г. в Кельн для изучения богословия под руководством Эмерика да Кампо. Получив звание священника, Н. Кузанский в 1426 г. поступает секретарем к кардиналу Джованни Ореили, в то время напекому легату в Германии.

Вскоре Николай Кузанский был назначен священником в Обервезель и деканом церкви св. Флорина в Кобленце. По примеру гуманистов

*) Перевод «Об ученом незнании», примечания и «Очерк жизни Николая Кузанского» — Лопашова С. А.

¹ Töpke, Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386—1662, Verlag 1784—1786, B. I., S. 121.

Бернкастель и дер. Кирх



Гварино, Поджио, Никколи и др., он стал рыться в рукописях монастырских библиотек, где и обнаружил двенадцать неизвестных еще тогда комедий Плавта.

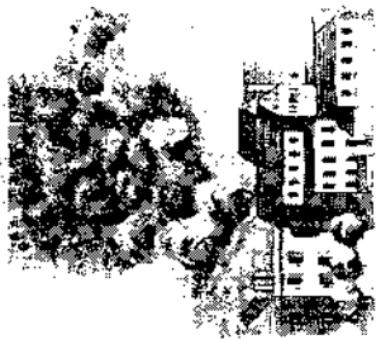
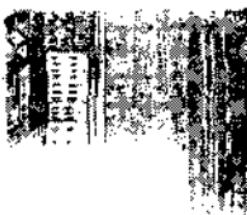
Среди гуманистов он был своим человеком и особенно близко сошелся с гуманистом Траверсари. Познакомившись с Лоренцо Валла и его смелыми сочинениями, Николай Кузанский проникся к нему большой симпатией и никогда не изменял ей.

В церковных спорах он стал играть видную роль начиная с 1432 г., когда по вызову кардинала Цезарини, председателя собора, знавшего его по Падуанскому университету, отправился на Базельский собор в качестве представителя Тирского епископства с целью отстоять кандидатуру своего покровителя графа Мандерштейда перед кандидатом папы Мартина V.

На соборе он выступил противником верховенства папы, как и его молодой приятель, гуманист Эней Сильвий Пикколомини. В 1433 г. в трактате «О католическом единении» (*De concordantia catholica*) он изложил проект реформы империи. Цель его заключалась в том, чтобы подвести исторические основы под здание империи, чтобы достичнуть восстановления религиозного единства, выработать отношение вселенского собора к папе и наметить регламент для делегатов собора.

Николай Кузанский прекрасно сознавал полный развал империи. Он говорит об этом в своем трактате «Об ученом незнании». «Империю захватила смертельная болезнь. Если вскоре не последует энергичного лечения, смерть наступит неминуемо». В упадке империи он упрекает слабость императоров и жадность и своекорыстие князей, захвативших власть после ослабления власти императора и не думающих о целом империи. «Если не будет сильной вышней власти, такой, как императорская, которая могла бы обуздать злоу отдельных лиц, то жадность и присвоение чужого будут расти. Войны, смуты, раздоры охватят все, и расшатанная империя сгинет, и опустошению подвергнется все накопленное». «Когда возникнут распри между знатными, явятся люди, которые найдут право в своем оружии, и, как князья уничтожают империю, простой народ уничтожит князей». «Прежнее счастливое время сильной власти миновало, законы и общественный мир глубоко потрясены несчастным правом усобиц и правом сильного обижать и грабить слабого». Для восстановления безопасности надо отменить право усобиц, объявить вечный мир, преобразовать право и суд. Далее, он предлагает поделить Германию на 12 округов, в каждом из которых должна быть имперская судебная палата из трех судей — духовного, дворянского и городского (буржуза), — призванная решать мирские и духовные дела. Каждый судья руководит делами, соответствующими его сословию: духовный — духовными, городской — простолюдинами и т. д. Выше этих судов стоит только имперский сейм, заседающий не менее одного месяца в году, во Франкфурте. «В нем председательствует император. Там обсуждается все, что требует улучшения империи». Судьи обязаны составить записи судебных обычаев округа, что даст возможность выработать германское общее право и проградить путь римскому праву и гlosсаторам. Но самые лучшие законы не будут иметь значения, если императорская власть будет лишена надлежащей военной силы. Первой заботой должно быть учреждение постоянного войска для охраны земского права. Войско будет поддерживать поря-

Ге́ндерные



док в стране и служить угрозой для нарушителей мира. Расходы на содержание войска должны покрываться доходами с пошлин и особого имперского налога по установлению сейма. Усиление императорской власти в противовес преобладанию местных властей — в этом основная мысль плана реформ империи Кузанского.

«Католическое согласие» показывает, насколько ясно представлял себе Николай Кузанский положение Римско-германской империи и до какой степени методически разработал он программу преобразований, но его «реформация империи» не привилась, она устарела, новые отношения перестраивали жизнь по-новому. В другом сочинении «Трактат о власти председательствующего на общем соборе» он повторяет положение «Католического единения».

Этот трактат Кузанский посвятил кардиналу Юлиану Цезарини императору Сигизмунду Люксембургскому, как уже сказано, носившему с мыслью о воссоздании империи при помощи гордов и бедного рыцарства против князей.

Однако вскоре Кузанский изменил свою точку зрения на верховенство собора. Большинство делегатов собора оказывалось в непримиримом отношении к папе частью из личных побуждений, что усиливало, а не ликвидировало великий раскол. Он покинул Базельский собор вместе с его председателем Цезарини и встал на сторону папы.

Благодаря содействию Амвросия Траверсари папа Евгений IV привлек Николая Кузанского на службу в папскую курнию и в 1437 г. отправил его вместе с епископом Тарентским во главе посольства в Византию для приглашения императора Иоанна Палеолога и патриарха на собор в Феррару, на котором должен был решаться вопрос об объединении греческой и римской церкви. Во время пребывания в Константинополе Кузанский приобрел оригинал сочинения Иоанна Дамаскина и старую рукопись Василия Великого. Обе рукописи сыграли решающую роль при догматических спорах церквей. Римские богословы доказали грекам, что учение о «*filioque*» встречалось еще ранее в сочинениях самих греков.

Вопрос об объединении церквей на Феррарском и затем Флорентийском соборах принимал положительное разрешение, но Базельский собор, не подчинившийся папской булле о роспуске, продолжал заседать и высказывать решения о неправомерных действиях папы и о верховенстве собора. В этом отказе подчиниться папе областных епископств и княжеств сказывалось упорное стремление к образованию национальных церквей.

Под знаком сепаратизма и выделения национальных государств из Римско-германской империи проходит вся борьба пап с соборами и в наиболее яркой форме на Базельском соборе. В этом смысле тенденция эта была прогрессивной, так как выражала стремление к созданию национальных государств.

Защита же верховенства папы над соборами основывалась на абстрактной идеи вселенского суверенитета папы, не имевшей реального базиса. Дискуссии же по этому вопросу сводились к созданию абсолютной монархии, причем идеологи последней как раз оказывались противниками реальной тенденции к сепаратизму и местной абсолютной монархии. Они заседали на Франкфуртском съезде и не поддавались увещаниям ни базельских, ни папских послов.

Папа посыпал тогда Николая Кузанского в Каржавазя зегатами на Майнцкий, Нюренбергский и Франкфуртский сеймы. Кузанский обнаружил всю силу своего красноречия при выступлениях против базельских решений за период 1440—1447 гг. Этой Сильвий, продолжавший защищать соборы, называет его «Геркулесом партии Евгения IV». Когда Базельский собор отлучил папу и возвел на папский престол герцога Савойского Амадея III под именем Феликса V, Николай Кузанский отверг избрание антипапы и осудил собор. Между новым председателем Базельского собора Людовиком Алеманом и Кузанским начались ожесточенные схватки, поскольку, впрочем, не подействовавшие на княжеский патриархат. Отсюда видно, насколько мало интереса представляли для князей дела церкви. Тогда папа приступил к смещению с должностей майнцких и трирских избирателей. На времена князя как будто склонились на сторону папы. В это время Элей Сильвий изменяет базельцам в 1445 г. и переходит на сторону папы. Тонкий и ловкий дипломат, он был послан в помощь Николаю Кузанскому. При совместных действиях оба гуманиста добились того, что после сейма в Ашаффенбурге между императором, князьями, племянниками городами и римским престолом были достигнуты соглашения, отмеченные франкфуртскими и венскими договорами в 1447 г. Таким образом, в церковной организации временно наступило успокойствие. Папа Николай V возвел Николая Кузанского в 1449 г. в звание кардинала с титулом кардинала при церкви «Св. Петра в узах». По приезде в Рим Николай Кузанский был назначен епископом Бриксена и отправлен легатом в Германию, в Австрию, Тироль и Нидерланды оповестить о наступлении юбилейного года в 1450 г. и об отпущении по этому случаю грехов.

В 1451 г. ему было поручено добиться восстановления мира между Англией и Францией и привлечь в лоно католической веры гуситов. Успеха эти миссии, однако, не имели. В 1454 г. была возложена на него задача вовлечь немецких князей в крестовый поход против турок. Для этой цели он побывал в Рatisбоне и в Пруссии, но также безуспешно. Более успешные результаты дали переговоры с Казимиром II польским и Тевтонским орденом о перемирии.

Во времена своего путешествия по Германии он инспектировал монастыри, боролся против богослужебного формализма, суеверия, веры в чудеса, пренебрежения к проповедям, халатному отношению служителей культа к своим обязанностям, против конкубината духовенства и равнодушия верующих. Он много сил затратил на моральное перевоспитание клириков, созывал провинциальные соборы и требовал их регулярного созыва. Он с большей энергией и увлечением, нежели успехом, поддерживал реформированные конгрегации в Бургфельдском и Винденсгеймском монастырях. Боролся с массовым паломничеством к святым местам, особенно в Вильснаке. Особенно восставал он против денежных обложений церковных имуществ со стороны князей и городов. Он пытался восстановить строго церковную иерархию, во всех отпоплениях укрепить власть папы над церковью и власть присоединившихся к папе епископов над клиром.

Закончив свою миссию в Германии, Николай Кузанский посетил Нидерланды и родной Девелтер на Мозеле, где он получил первоначальное образование у «Братьев общей жизни». Исполнняя возложенную на него задачу, Николай Кузанский осуждал роскошь и страсть к внеш-

шности и сам старался дать пример скромности и воздержанности. Однако монастыри только на словах обещали изменить образ жизни, на деле все оставалось в прежнем состоянии, и разложение шло своим чередом.

За период своего путешествия с 1450 до 1460 г. Николай Кузанский не оставляет занятий математикой. Еще раньше, на Базельском соборе, он выступил с проектом преобразования календаря и предложил ряд исправлений.

По приезде в свое Бриксенское епископство он намеревался всецело заняться положительной наукой. Но здесь ожидали его большие испытания со стороны австрийского князя Сигизмунда, в то же время герцога Тирольского, самостоятельно осуществлявшего протекторат над епископством Брикса. Герцог обращался с епископами как с подчиненными капелланами. Сам глава епархии, выступавший всегда защитником примата собора, как и князь Сигизмунд, протестовали против назначения Николая Кузанского. Как только кардинал появился в епархии и приступил было к преобразованию подчиненного ему духовенства, на него посыпались нарекания со всех сторон. Среди протестовавших особенную непримиримость выказали монахи Зонненбургского монастыря. По примеру монастырей женской знати, как Обердорфского монастыря, монахи Зонненбурга посещали свадьбы, публичные балы, балы и другие места увеселений. Кардинал воспротивился этому, предписал им соблюдение монашеского образа жизни, запретил покидать монастырь и наложил ряд взысканий. Это не понравилось монахиням, и они обратились к герцогу Сигизмунду, принявшему их сторону под предлогом защиты монастыря, «патроном которого он состоял с самого рождения». Большая часть духовенства стала поддерживать герцога, стремившегося всячески освободиться от нового епископа.

После длительной тяжбы с герцогом и кровавых столкновений слуг епископа с солдатами герцога Николай Кузанский приужден был укрыться от преследований герцога в своем замке Андрац, в Доломити (Ливиапалонго).

По приглашению папы Пия II, он покинул место своего затворничества и отправился «управлять Римом, преобразовывать город и церковное устройство». Папа назначил его губернатором (правителем) Рима (1459 г.). На этом посту он ввел ряд административных мероприятий, как, например, организацию жандармерии, предписание об увеличении производства соли и т. п., но, главным образом, заботился о спокойствии и безопасности самого Рима.

После того как папа получил от Сигизмунда Тирольского признание своей ошибки, Николай Кузанский возвратился в Бриксен. Но перемирие продолжалось недолго. Сигизмунд снова начал преследовать епископа и арестовал его в Брюннеке. Пию II стоило большого труда отстоять своего друга. Кузанский расстался навсегда со своей епархией и последние четыре года прожил в Риме и в Орвието, работая над реформой церкви и над приведением в порядок своих сочинений, играя, но свидетельству многих, роль вице-папы.

Когда папа стал готовиться в поход против турок и обратился с призывом к немецким князьям, Николай Кузанский написал обращение к султану «О заблуждениях ислама» (*Cribratio Alchorani*), в котором доказывал заблуждения и ошибки ислама и превосходство хри-

стианства. Оно было написано с целью склонить султана принять христианство.

Сопровождая папу Пия II в Аликанте для организации морских сил против турок, Николай Кузанский умер в Умбрии во дворце Тоби 11 августа 1464 г. и погребен в Риме в церкви «св. Петра в узах».

Николай Кузанский был наиболее ярким и сильным мыслителем XV в. Его знание греческой философии и языка, открытие древних рукописей ставят его в первые ряды деятелей гуманизма, но знания егошли дальше, — он был хорошо знаком со всей средневековой наукой и может быть назван последним из средневековых мыслителей. Библию, отцов церкви и Августина он изучил основательно, но связь его с учеником Дионисия Ареопагита была более тесной, чем с другими философами, — именно мистическое учение Ареопагита привело его к Платону, диалоги которого он читал в подлинниках, и затем к неоплатонизму, почерпнутому им из сочинений Прокла и Анулея. Не оставил он сомнений знакомство его с Пифагором и с греко-восточными школами по «Герметическим книгам» и «Асклепию».

Больше, чем гуманисты, последователи Петрарки и даже больше, чем Лоренцо Валья, он отвергал авторитет Аристотеля. Наибольшее влияние оказали на него Дуне Скот и Гюго Сан Виктор. Сен Бернар, Бонавентура и Теодор Шартрский подействовали на его мистическую концепцию.

Пантензм Энхарда оставил на Кузанском свою печать, как и мистический рационализм Раймунда Луллия.

Помимо этого, Кузанский изучил арабский и еврейский языки и познакомился с арабской философией и учением каббали.

Вряд ли можно отрицать, что оккимины своей критикой схоластики и требованием конкретных знаний оказали громадное влияние на весь склад мышления Николая Кузанского, с увлечением и успехом занимавшегося математикой, астрономией и физикой, в которых он сделал ряд открытых.

Несмотря на свою церковно-политическую деятельность, которая отнимала у него большую часть времени и обнаруживала в нем выдающегося организатора и администратора, Николай Кузанский находил время для научных и философских занятий.

Вся его церковно-политическая и организаторская деятельность не оставила положительного результата.

История вскоре после его смерти стерла все его усилия в этой области. Но как раз научные и философские работы, которыми он занимался урывками, оставили богатое наследство в истории философской мысли.

Сочинения Кузанского можно сгруппировать в несколько разделов.

Политические и церковно-административные сочинения.

Первое произведение, написанное в 1433 г., «О католическом единстве» (*De concordantia catholica*) — было прочитано им на Базельском соборе. Далее последовало «Послание к богемцам» (*Epistolae ad Bohemos*), имевшее целью привлечь гуситов на сторону католической веры. В «Мире веры» (*De pace fidei*) 1458 г. говорится о соединении всех на-

циональностей и религий воедино под руководством «Божественного логоса», о создании единой основы для всех культов и о том, что религиозные войны потеряли уже всякий смысл. Двумя последними произведениями его были «Заблуждения Алькорана» (*Cibratio Alchorani*) 1469 г. и «Всеобщая реформа» (*Reformā generalis*), касавшаяся большого и неналечимого вопроса о реформе римской церкви.

Философско-богословские работы.

Самое крупное и центральное сочинение — это трактат «Об учении незнания» (*De docta ignorantia*), законченный 12 ноября 1440 г., состоявший из трех книг. Он посвятил его своему другу и учителю Джуллиано Цезарии. Выпущенное вслед за этим небольшое произведение «О предположениях» (*De conjecturis*) трактует в двух книгах о невозможности достигнуть внутренней природы вещей, потому что знания человеческие основываются на догадках и предположениях.

К периоду с 1445 по 1447 г. относится ряд его работ, как «О божественной сыпучности» (*De sūlitione Dei*), «Об искании бога» (*De quaerendo Dei*), «О подателе света» (*De dato patris lūminū*) рассуждение, основанное на послании апостола Иакова, гл. I, стих 17 и диалог «О происхождении» (*Dialogus de genesi*) (1447 г.), где исследуются копечные начала всех вещей. На критику гейдельбергского богослова Иоганна Векка (*Weck*) «Ученого незнания» (1449 г.), обвинявшего его в «спаленитической ереси», Кузанский выпускает «Апологию ученого незнания» (1449 г.). В следующем году (1450 г.) выходят его «Простец об уме» (*Idiota de sapientia*), диалог в трех книгах между оратором, философом и простым человеком из народа, который говорит первым двум об птице, духовности, начале и жизни.

В этом сочинении первая книга, озаглавленная «О мудрости» (*De sapientia*) (1450 г.), была долгое время приписываема Петrarке под персидским названием «Об истинной мудрости» (*De vera sapientia*) и входила во все собрания сочинений поэта.

На ту же тему написано Кузанским сочинение «Об уме» (*De mente*) (1450 г.).

Ко времени его управления епископством Бриксена относится его сочинение «О видении бога» (*De visione Dei*) (1453 г.), написанное в стиле размышлений.

В последующие годы, начиная с 1458 г., в центре внимания философа встает проблема познания бога. Трактат «О берилле» (*De beryllo*) сочинен им в 1458 г., в котором Кузанский дает в руки неопытных в философском мышлении людей духовные очки, способные увеличивать и умножать предметы.

В 1460 г. он пишет диалог политico-богословского характера о возможном и действительном бытии и в 1462 г. «О неином» (*De non aliud*). В нем он исследует существование бога в парадоксальной форме, которая должна вскрыть рациональный характер божества. В конце жизни он в двух книгах «Об игре шара» (*De ludo globi*) развивает грандиозную теорию вселенной и место, занимаемое в ней «свободным и благородным человеком».

Результаты размышлений всей своей жизни собрал Кузанский

в сочинении «О созерцании мудрости» (*De venatione Sapientiae*); это сводка истин, приобретенных философом в разные периоды его жизни.

В «Руководстве» (*Compendium*) кратко изложены общие начала его философии.

В «Вершине созерцания» (*De apice theoriae*) (1460 г.) и в «Руководстве к размышлению» (*Directio speculantis*) Николай Кузанский говорит о методе мистического познания.

Наконец, из научных и математических трудов философа дошло до нас: «Об исправлении календаря» (*Reparatio Calendarii*) 1436 г.

В четвертой книге сочинения «Простец об уме», носящей название «О постановке опытов» (*De staticis experimentis*) разбирается ряд вопросов механики и излагаются гидрометрические и физические наблюдения и открытия. Особенно интересна составленная им географическая карта средней и восточной Европы, которая должна быть признана первой по времени европейской картой.

В сочинении «О квадратуре круга» (*De quadratura circuli*) применяется впервые современный изопериметрический метод.

Его «Проповеди» собраны в десяти книгах (*Exercitationum X*). Их несколько сотен, которые также представляют интерес с философской стороны.

Повидимому, все же некоторые сочинения Николая Кузанского не долги до нас или еще не раскрыты учеными исследователями.

Основная работа Николая Кузанского «Об ученом незнании» включает в себе ту оригинальную и смелую философскую концепцию, которая выделяет его среди всех его современников и заслуживает большого внимания.—Николай Кузанский видел в математике особенно важную символическую форму выражения понятий как вспомогательное средство для познания бога.

Математические проблемы его интересовали в большой степени. Еще в молодости он выступал на Базельском соборе с предложением об исправлении календаря (*Reparatio Calendarii*) и альфонсиновых таблиц, составляющих с календарем общее целое. Он предложил сделать в году пропуск в 7 дней, так чтобы на 24 мая приходился троицкий день, а понедельник после этого праздника должен был прийтись на 1 июня и впредь каждые 304 года должен был пропускаться один день в високосном году. Этим устранилась бы ошибка Юлианского календаря, по которому благодаря прибавлению каждые 4 года по одному дню год определялся с некоторым превышением ($365\frac{1}{4}$ дней).

В «Ученом незнании» он посвящает главы математическим доказательствам бесконечности линии, точки, треугольника, прямой и кривой. Первоначальная мысль об единстве противоположностей позднее принимает выражение «совпадения противоположностей», выражение чисто математическое.

Он настойчиво повторяет, что, благодаря силе искусства совпадения, мы можем проникнуть во всякую скрытую область, а значит, постигнуть непостижимое обычным путем¹.

¹ «О синусах и хордах» (*De sinibus et chordis*), Opera, базельское изд., 1565 г., стр. 1095.

В сочинении «О берилле» (*De beryllo*) Кузанский останавливается на понятии минимума. «Точка — неделима, — говорит он, — но неделима в перепосном смысле». В смысле своей сущности и протяженности она неделима, виды же ее реального существования суть линия, поверхность, тело. Линия участвует в неделимости точки, поскольку она неделима иначе, как линия, т. е. может быть разложена на части, которые не являлись бы линиями, оставаясь в ширину и глубину неделимыми. Далее рассматриваются поверхность и тело, как и линия, участвующие в неделимости точки. В понятие неделимости точки он вводит еще понятие о неделимости вообще как самого простого понятия, не имеющего содержания, кроме неделимости. Но точка, будучи отделена от линии, тела и поверхности, не находится нигде, так как она есть внутренний принцип, придающий им понятие неделимости.

В этом рассуждении о точке как постоянном моменте Кузанский продолжает развивать положение Брадвардинуса (жил в первой половине XIV в.). Вопрос о вещественном и неделимом, как и о постоянстве и необходимости, не был решен. Кузанский ставит его залово в связи с перенесением его в область химии и физики.

Николай Кузанский близок по математическим воззрениям Кампапусу и особенно Альберту Саксонскому. Вопрос о точной величине π был подвергнут Кузанским сомнению. Альберт Саксонский и все средневековые ученые думали, что π , равное $3\frac{1}{7}$, совершенно точная величина. Кузанский опроверг ее. Имея возможность познакомиться с сочинениями Архимеда, переведенными в то время на латинский язык, Николай Кузанский поместил π между пределами $3\frac{1}{7}$ и $3\frac{10}{11}$. Допустимо предположить, что

ему было также известно индийское решение $\pi = \sqrt{16}$, по крайней мере, это решение знал его друг Георгий Пейербах, знаменитый астроном, с которым он познакомился в Риме в 1459 г., переписывался и обменивался сочинениями. По своим математическим, астрономическим и механическим работам Николай Кузанский таким образом опережает свое время.

Так, он отрицает, что земля — центр мира. Он признает принцип единства построения звездных систем по законам движения, общим как земным, так и небесным телам. Он считал, подобно пифагорейцам, что земля вращается вокруг своей оси, но добавлял, что одно и то же движение увлекает небесные тела с востока на запад с тем большей скоростью, чем большее расстояние их от центра (теоретического) мира. Он допускал возможность, что земля описывает путь вокруг солнца и что небесные тела не имеют одинакового движения.

В этом он является предшественником Коперника, Галилея и Кеплера. Его идея о вселенной как о максимуме, не имеющем нигде центра, являющемся бесконечным, подобно творческой бесконечности божества, принадлежит уже послекоперниковской эпохе.

Его интересовал вопрос о квадратуре круга. В «Математических дополнениях» (*Mathematica complementa*) он приходит к заключению, что «древние тщетно старались найти решение вопроса о квадратуре круга — он неразрешим».

В последнем своем математическом трактате «О математическом

совершенстве» (*De mathematica perfectione*) он слова поднимает вопрос о совпадении противоположностей и замечает, что движение и покой не являются противоречием по своей природе. Они составляют единство, причем движение становится всеобщим отношением, случайным и вспышним для вещей, но не свойством, присущим специфическим явлениям. Оно определяется не формой, но числовым выражением положения в пространстве. Движение непосредственно связано с богом как единственная действенная причина создания вещей.

Николай Кузанский наносил ехоластической науке непоправимые удары; эти его революционные идеи обнаруживаются в нем человека нового времени.

* * *

Николай Кузанский не оставил философской школы в обычном понимании, но у него были ученики и почитатели. Надо, разумеется, отличать из них тех, которые были почитателями его как церковного деятеля. Ученики его сохранили его философское наследство и пропагандировали учение его как мистическое, которое было забыто в эпоху Реформации.

Наиболее близким его последователем был приор Бенедиктинского аббатства в Тегернзее Бернар Ванинг, бакалавр свободных искусств Венского университета.

Аббатство в Тегернзее подверглось в 1426 г. церковной реформе. Бернар Ванинг всемерно поддерживал достигнутые реформой результаты и сам вел пропаганду этой реформы в Германии, Австрии и Франконии. Проводя реформы в Мелькском аббатстве, он познакомился с Николаем Кузанским и вступил с ним в деятельную переписку, которая не прерывалась до самой смерти философа. Николай Кузанский поручил ему заботу о монастыре, из-за которого у него возникла тяжба с Сигизмундом Тирольским. Сам Бернар глубоко интересовался философией и оставил после себя 40 рукописей на философско-богословские темы. В его распоряжении находилась рукопись «Об ученом незнании», текст которой местами отличается от текста других рукописей и печатных изданий. На ряд запросов Бернара Николай Кузанский давал разъяснения. Так, он говорил: «Бог непостижим. Прямое постижение бога, т. е. постижение истины, не может быть достигнуто, ибо дело здесь касается разумного видения бога, а для этого не нужно ничего таинственного и загадочного, а только чистота и ясность разума, который есть относительное и модальное познание, так как сама истина, как предмет ума, не есть бог, а только модус бога». Наиболее значительным последователем Кузанского был другой философ Иоганн Буш.

Реформированные монастыри в Мельке, Аггебаге, Мюнхене и Тегернзее были связаны между собой единым мистическим направлением.

Конрад Рейсенфельд — ученый аббат, участник реформы в Мельке — настоятель рекомендовал приору Тегернзее Иоганну Вейльхайму привлечь Николая Кузанского к аббатству.

Николай Кузанский становится объединяющей связью на почве мистики всех этих монастырей и ведет с ними деятельность переписку.

Культивируясь в замкнутом кругу аббатства, философия Николая Кузанского не имела широкого распространения: наступившие события смели в своем бурном потоке очаги папской власти — аббатства и мона-

стыри, а вместе с ними заглохла и мистика. Круг почитателей мистической философии сузился. Издания сочинений Николая Кузанского были личным делом небольшого круга лиц.

Влияние философии Кузанского можно проследить в Германии, начиная с гуманистов вплоть до Лейбница и его «Монадологии». Во Франции его идеи оказали сильное воздействие на Лефевра д'Этапль и Бовилья.

Литературный кружок Маргариты Наваррской был почитателем его философии.

Через его друзей, как астрономы Дж. Пейербах, Иоганн Мюллер, Региомонталус, и через его учеников — Ваннига, Иоганна Буша — философские учения и научные труды Кузанского были переданы последующим поколениям. Леонардо да Винчи и Кампанелла изучали и развивали дальше его наследство, применяя к областям, не затронутым самим философом. Великий Джордано布鲁но считал его своим учителем и «одним из исключительно даровитых и смелых умов». Он называл его «божественный Кузано».

В Мюнхенской библиотеке находятся рукописи «Об ученом незнании» — одна из аббатства в Тегеризее, значащаяся в каталоге под № 18711, и другая — из монастыря Эммерамсвирса за № 14213.

Издание собрания сочинений Николая Кузанского было несколько. Первое появилось в Страсбурге в 1488 г., второе в Италии в 1502 г. Оно было напечатано маркизом Романдо Паллавичини в его замке Корте-маджоре. Более полное издание было выпущено Лефевром д'Этапль в Париже в 1514 г. В нем добавлены новые рукописи. В Базеле в 1565 г. выпущено наиболее полное собрание сочинений. В нем опубликованы математические работы и некоторые рукописи.

В наше время в Лейпциге Академией наук было предпринято в 1932 г. многотомное издание сочинений Николая Кузанского под общей редакцией с обширнейшими комментариями Р. Клибанского. Первый том содержит в себе «De docta ignorantia», а второй «Apologia de docta ignorantia».

На русском языке сочинения Николая Кузанского до сих пор не появлялись, если не считать нескольких отрывков.

Из существующих монографий о Николае Кузанском следует указать:

E. Vansteenberghe, Le cardinal Nicolas de Cues, Paris 1920.

E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Lipsia 1927.

E. Hoffmann, Das Universum des N. von Cues, Heidelberg 1930.

R. Klibansky, Ein Fund und seine Bedeutung, Heidelberg 1929.

A. Hornet, Cusano, Milano 1927.

Duhau, Leonardo da Vinci, ceux qu'il a vus, ceux qui l'ont lu, Paris 1909.

F. Fiorentino, Il resorgimento filosofico del Quattrocento, Napoli 1885.

ПРИМЕЧАНИЯ К «УЧЕНОМУ НЕЗНАНИЮ»

1. «De docta ignorantia» сохранилась в двух рукописях: одна — из аббатства Тегеризее, другая — из монастыря Эммерамса (Эммерамен-

зис) в Регенсбурге (Германия). Обе хранятся в Мюнхенской библиотеке: первая за каталожным № 18711, вторая за № 14213.

Рукопись Эммерамензиса тщательно переписана одним почерком. В конце ее была приложена «Похвала ученому незнанию» Бернарда Ваншига, друга и последователя Николая Кузанского, датированная 1472 г.

Рукопись Тегеризе также переписана одной рукой и не только тщательно просмотрена, но и перенумерована. Заголовки каждой главы расположены не по середине страницы, а выписаны особыми чернилами вверху и внизу каждого листа, причем сделаны указания, на какие места следует обратить особое внимание.

Рукопись предшествует «Похвала ученому незнанию одного монаха из Тегеризе» (*Laudatum doctae ignorantiae per quondam monachum in Tegernsee*). Под этим монахом следует разуметь монаха Бернарда Ваншига. Это видно по чьей-то подписи, сделанной с ошибками на полях одной страницы: «*Patrem Bernhardus de Bägning priorem nostrum*».

Вслед за рукописью «Ученого незнания» непосредственно следует, без всяких пометок со стороны Николая Кузанского, «Апология ученого незнания» (*Apologia de doctae ignorantiae discipuli ad discipulum*).

При сравнении обеих рукописей обнаруживаются варианты и ремарки, но при тщательном и вдумчивом отношении оказывается, что в обоих вариантах в конечном итоге отклонения несущественны. Если задать вопрос, какая из них ближе к авторскому оригиналу, то такой следует признать рукопись Тегеризе, потому что 1) рукопись Эммерамензиса все же, повидимому, списана с первой, что вытекает из сличения одной рукописи с другой и 2) Николай Кузанский поддерживал с аббатством Тегеризе весьма тесные отношения и имел в этом аббатстве среди почитателей ряд учеников, которые особенно бережно относились к каждому слову учителя.

Текст *«De docta ignorantia»* издан лейпцигской Академией наук в 1932 г. под общей редакцией и с комментариями Р. Клибанского. В этом издании приведены во внимание все варианты предшествующих изданий (1502, 1514, 1565 гг.). Этот текст и послужил основой при переводе, причем были использованы и переводы *«Doctae ignorantiae»* на французский и немецкий языки.

Трактат *«Об ученом незнании»* (*De docta ignorantia*) закончен Николаем Кузанским в 1440 г. и написан вслед за его первой значительной работой на политico-организационные темы, подводящей правовые основы нового устройства империи *«De concordantia catholica»*.

«Ученое незнание» распадается на три книги. Оно обнаруживает в авторе большого знатока как древней философии, так и средневековой, давшего блестящие образцы диалектики.

Текст «Ученого незнания» поддается пониманию не легко, так как у Николая Кузанского весьма обычны приемы терминами и такие обороты, которые способны прородить ошибочные толкования.

Схоластическая логика изобиловала множеством терминов, особенно же оксамитская школа «терминистов», выставлявшая требования уточнения дефиниций, что еще больше затрудняет, однако, перевод на русский язык средневековой философии. Встречающиеся термины не имеют у нас эквивалентов. Поэтому приходилось идти на то, чтобы

создавать такие эквиваленты, несмотря порой на некоторую неуклюжесть их.

Создание новых терминов было вызвано необходимостью.

Так, для передачи имеющего большое значение у Николая Кузанского понятия *alteritas* мы образовали термин *иначесть*, что должно наиболее точно передавать его смысл. Это понятие употребляется не раз в «Ученом незнании», но в особенности часто в «Предположении» (*De conjecturis*), 1440—1441 гг., написанием сейчас же вслед за ним.

2. «*Finita ad infinitum nulla est proportia*» — между конечным и бесконечным нет никаких пропорций. Мысль, высказываемая Николаем Кузанским в «Видение бога» (*De visione Dei*, XXIII) развивается им и в «О бытии-возможности» (*De possest*): «Все, что имеется в представлении, является богом, сущим во всем. Ибо понятие бога есть понятие всего, вместе взятого. Имеется лишь одно абсолютное понятие, которое охватывает всякое понятие. Но это не значит, что оно противно понятию об ином. Понятия же об едином и триедином имеют свои наименования». Более подробно об этом можно встретить в *«De conjecturis*».

3. Понятие пропорции у Николая Кузанского наиболее точно установлено. Оно встречается в «Ученом незнании» в кн. I, § 5, 11, в кн. II, § 2, в кн. III, § 1. Оно употребляется в других произведениях Николая Кузанского, особенно в *«De conjecturis*». Николай Кузанский развивает его как принцип: «число включает в себе всякую пропорцию». В более расширенном понимании он дает его в «Об уме» (*De mente*): «Число есть субъект пропорции, но без числа пропорции не существует».

4. Говоря о «Метафизике» Аристотеля, Кузанский имеет в виду, повидимому, кн. I, гл. I.

5. Очень важно принять во внимание различное понимание *«essere»* — «бытия» и *«non esse»* — «не-бытия» и сопоставить с этим его утверждение о бытии абсолюта так, как это развито им в понятии «возможности» (*De possest*).

6. Текст идет по рукописи, хранящейся в Тегернзее — каталог манускриптов № 18711 и Эммерамензис — каталог № 14213.

7. Выражение «бог един, и все, что есть в возможности, существует в действительности» основано на понимании чистой возможности (*posse*), но возможности неопределенной. В дальнейшем Николай Кузанский дает следующее ограничительное толкование этого понятия: «Бог есть то, что является всем и что может быть в бытии». Об этом он говорит еще в «Игре шара» (*De ludo globi*, кн. I) и в одном месте «О бытии-возможности бытия» (*De possest*): «Ничего не может быть там, где нет бога».

8. В выражении «ничего не может быть понято вне максимума» рассматривается необходимость как абсолютная максимальность. В «Видении бога» (*De visione Dei*) говорится почти то же самое: «Постижение, божественный ум есть сама необходимость, без чего ничто не может существовать».

9. По изданиям Тегернзее и Эммерамензис — каталоги рукописей № 18711 и 14213.

10. Тезис о неименованном первоначальном абсолюте, который Николай Кузанский рассматривал как понятие о сверхсубстанциальности, заимствован им, повидимому, у Дионисия Ареопагита и Беозия, если не упоминать о других философах, и встречается в трактате «Об

уме» (*De mente*, гл. VI): «Всякое движение происходит вокруг вещей, которые подпадают под чувство. Их обнаружение, согласование и различие производят рассудок. Ничего нет в рассудке, что не было бы раньше в чувстве. Так, рассудок прилагает к вещам слова, и действие рассудка заключается в том, что он дает одно наименование одной вещи, другое — другой».

Николай Кузанский развивает мысль о том, что слова являются существенным моментом действия рассудка. В том же трактате он говорит: «Как бы ни была бесконечна форма, никакой разум не может ее достигнуть. Через слова, данные движением рассудка, однако, постигается неизречное. И отсюда вещь, получающая название, является образом своего собственного, недекватного и неизреченного образа. Но существует одно неизречное слово, являющееся точным именем всех вещей, которые через действие рассудка получают название (бога)». «Между вещами и словами не должно быть разницы, ибо изображение есть первообраз всего сущего и адекватного».

11. О епископатах, о которых упоминает Николай Кузанский, никаких определенных сведений не имеется. На основании позднейших исследований ученых епископы представляли собою одну из ветвей ассирийской народности и, согласно учению их учителя Минара, т. е. Марка Варрона (III в. н. э.), они признавали божеством единое. У Макробия (кин. 7, § 23) говорится: «Заметь, что ассирийцы допускали лишь одну возможность и наделяли различными именами — единое».

12. Понятие *alteritas* — инакость — имеет большое значение во всей философии Николая Кузанского и связано с понятием перехода от бесконечного в конечное, от неделимости к делимости, от единства к множественности. Понятие инакости вытекает из соотношения с двумя другими понятиями: *complicatio* — сложности, свертывания, сгущения, и *explicatio* — развития, развертывания. В некоторых местах Николай Кузанский придает понятию инакости (*alteritas*) еще более глубокий смысл, особенно там, где он говорит о гносеологии, а именно в «*De conjecturis*» (гл. II, § 12). Какой смысл придавал Николай Кузанский понятию инакости, видно также из одного места «Игры шара» (*De ludo globis*, гл. II): «Все, сотворенное богом, изменчиво, переменчиво и тленно. Однако инакость и переменчивость не производят тленности, так как все есть единство».

«Бог есть действенная причина материи, не случайной и подверженной тленнию, но способной к приспособлению, т. е. возможной, откуда вытекает и тленность материи. Но она не настолько приспособима, чтобы быть тленной, насколько полна ограничений. Следовательно, зло и возможность греха, смерть и превратности не являются творениями бога, который есть бытие. Сама сущность, не могущая быть инакостью, равно как и бытие, не может быть сущностью в себе. Не являясь двойственной сущностью инакости, она есть в себе двойственное ограничение, присущее инакости».

13. В начале главы Николай Кузанский говорит о понятии времени из представления о настоящем и будущем. Эту тему он снова затрагивает в трактате «Об уме», где дается пояснение понятия *свертывания, сгущения* (*complicatio*): «Движение есть развертывание покоя, потому что ничто не находится в движении. Так, *теперь* (ныне) объясняется через время, потому что ничто не находится во времени, кроме *теперь*».

(гл. 9). Мысль эта повторяется и в трактате «Об игре шара» (кн. II).

14. Простой элемент — тот, который не несет в себе неравенства, это — абсолютное равенство.

15. Вопрос об единой троичности является одной из наиболее часто повторяющихся тем во всей системе Николая Кузанского. Говоря в «Ученом незнании» о триединстве как о вселенной, он повторяет в «De conjecturis» (кн. II) о триединстве в отношении человека. С развитием своей философской мысли Николай Кузанский не ограничился одной лишь схемой этого триединства в виде единства, идентичности и связи. В трактате «Об уме» (гл. II) Николай Кузанский говорит о возможности стать (posse fieri), возможности делать (posse facere) и о связи (nexus). Впрочем если принять posse как понятие силы, то формула может принять следующий вид: сила становления, возможности (fieri ?), сила действия (facere ?) и связь. В сочинении «О бытии-возможности» (De possest) он придает этой схеме динамический характер и определяет ее как возможность, действительность и связь. «Без возможности и действия и без их взаимной связи ничего не бывает и не может быть. Если что-либо из них отсутствует, то не может быть бытия. Каким образом что-либо существовало бы, если бы оно не было возможным? И каким образом что-либо существовало бы, если бы происходило не через действие, так как бытие есть действие? И если бы существовала возможность, а бытия не было бы, то как могло бы что-либо быть?»

«Следовательно, необходимо чтобы между ними обоими была связь: возможность бытия, действительность и связь». «В отдельности они не есть, ибо они являются сущностями, которые ничего не производят, кроме единства».

16. Говоря о тожестве (*iditas*) как о единстве (*unitas*, *iditas*, *identitas*), Николай Кузанский в одном из своих философских диалогов, «О происхождению» (De *genesis*), толкует тожество (*idem*) как «причину многообразия» (*idem est diversorum causa*).

17. Упоминая о Мартианусе, Николай Кузанский хочет указать на некоторые места Марциана Капелла, в которых последний говорит о троичности, или триаде, как о выражении совершенного творения, причем монаду уподобляет богу, диаду — произведенной материи, а триаду — идеальной форме (De *nuptiis Philologiae et Mercurii*, в «Арифметике», книга VII).

18. a. b. c.: линия эта есть треугольник, круг и сфера.

19. В главе о значении математики для познания многообразия Николай Кузанский вводит понятие символа как математического обозначения. Еще определение он говорит об этом в «Предложении»: «Символический образ вещей есть число» (De *conjecturis*, кн. I, глава I). Отсюда вытекает следующее: «Естественное происхождение рассудка представляет собой число, ибо те, кто лишен разума, как и животные, не могут считать. И нет иного числа, кроме исходящего от рассудка, как объясняющего различие (explicatio explicata)».

«Бог есть бесконечный разум, соединяющий в себе в вечном слове бытие вещей. Итак, число есть начало всех вещей, воспринимаемых рассудком. Числом и определяется бытие вещей».

«Нельзя ничего представить себе рассудком, что помимо числа можно было бы предположить».

«Единство, называемое богом, не есть математика, но оно истинно, жизненно и все собою охватывает. Троичность — не столь математика, сколь жизненная корреляция» (из «De possest»).

20. Николай Кузанский указывает на Бозия, придававшего громадное значение математике. Влияние Бозия на Николая Кузанского сказалось с первых моментов знакомства его с сочинением Бозия «О троичности» (*De trinitate*). Еще яснее станет видно влияние Бозия на Николая Кузанского, если обратиться к «Арифметике» Бозия, к тому месту, где он говорит (ки. I): «Если оставить без рассмотрения четыре положения математики, то никогда не удастся добраться до истины, а без определенного рассуждения об истине ничего правильного не может быть понято».

21. В связи с упоминанием Николая Кузанского об Августине следует указать на одно место в послании Августина к «Орозию против Присцилла и Оригена» (гл. 8): «Бог как творец всего видимого в мире имел перед собой арифметику изначальным образцом».

22. Термин «количество души» (*quantitatae animae*), приписываемый Николаем Кузанским Аврелию и платонику Августину, требует некоторого пояснения. Августин часто прибегал для лучшего усвоения слушателями сущности к математическому обоснованию ее, истолковывая множественностью чисел мистическое начало бытия. Николай Кузанский же имеет в виду псевдоавгустинский трактат «О количестве душ» (*De quantitate animae*), в котором на основании геометрических фигур и сущности математики развивается учение об аргументе.

23. По поводу учения о множественности и величественности познания в связи с философией Николай Кузанский еще раз обращается к «Арифметике» Бозия (гл. 1), где на основании различия между непрерывным количеством и прерывным строится учение о величественности и множественности. Та же мысль повторяется у Бозия и в других математических книгах («Арифметика», кн. II, «О музыке», кн. V, «О геометрии», кн. II).

24. Николай Кузанский ссылается на св. Ансельма, у которого в сочинении «Об истине» (*De veritate*, т. 13, гл. 18) имеется такое место: «Величайшая истина есть вещь, никому не принадлежащая (ничто), но когда нечто согласуется с ней (шим), тогда в нем обнаруживается истина, или бесконечная прямизна».

25. Николай Кузанский ссылается на «Мистическую теологию» (*De mystica theologia*, гл. 1, § 3) Дионисия Ареопагита, но есть мнение, что Николай Кузанский отожествил блаженного Варфоломея, о котором говорил Псевдоареопагит, с апостолом Варфоломеем (*Dionisi Areopagita Opera*, под ред. Bartol. Corero, 1765 г., т. 1).

26. У Дионисия Ареопагита заимствовано Николаем Кузанским такое определение бога: «бог — все во всем и ничто в ничто» (*De divisionibus nominibus*, гл. VII, § 3).

27. Повидимому, учитель Соломон бен Исаак, который посетил Францию в XI в., был самым известным комментатором «Библии» и считался у евреев «главой толкователей». Однако под этим именем может скрываться и ученик Соломон бен Габироль бен Иегуда, потому что многие его работы находятся в тесной связи с учением Николая Кузанского, в особенности «Основа жизни» (*Fons vitae*). Об этом ученом можно

почерпнуть сведения из сочинения S. Munk «Mélanges de philosophie juive et arabe» (Paris 1857, v. 1).

28. Кузанский имеет в виду ряд мест из «Метафизики» Аристотеля, главным образом, гл. I, кн. X (см. 1052а, 35—1053в, 8, изд. Соцэргиза).

29. Соответствующее место в «Федоне», на которое ссылается Кузанский, следующее: гл. 45 А — В, 53 — Д — Е (см. изд. «Академия», перев. Жебелева, 1923).

В своих космических представлениях он опирается на «Парменида» и «Софиста».

Что касается Кальцидиуса, о котором упоминает Кузанский, то в «Федоне» этого имени не встречается, — а встречается оно в «Тимее».

30. Вопрос о «благородной субстанции» встречается также и в «Предположении» (*De conjecturis*). «Всеобщность в мире делится надвое — на поглощение единства идентичностью и на соединение идентичности с минимумом, являющимся ближе всего к простому максимуму и минимуму, и, таким образом, простое (формальное) единство есть наименьшее в идентичности, переходящее во все благородное, что является единством» (гл. 1).

31. Понятие о «чрезмерности» — гиперузии или суперсубстанциальности (*supersubstantiae*) встречается у Псевдоареопагита в «Божественных именах» (*De divinis nominibus*, гл. 1), являющихся дополнением к «Мистической теологии» (*De mystica theologia*, гл. 3 «О Христе»). Сопоставляя соответствующие места, можно видеть, насколько мысли Ареопагита общи мыслям Николая Кузанского. «Над субстанцией есть некая суперсубстанциальная бесконечность, и над умом имеется единство высшего ума. И над всяkim умствованием (необоснованным рассуждением) господствует разум. Каждое неизреченное слово выше обыкновенного».

32. Текст идет по рукописи Тегеризе № 18711 (каталога).

33. Текст по рукописи Тегеризе № 18711.

34. По тексту рукописи Тегеризе № 18711.

35. В отрывках Парменида не встречается такого места, которое приписывается ему Николаем Кузанским.

36. Николай Кузанский ссылается на Гермеса Трисмегиста. Это место следующее: «Ничто не есть во всем мире, что не было бы самим богом. И то, что именуется всем и что не имеет имени, охватывается одним словом отец» (*Hermetis Trismegistis: Libelli XX, et fragmenta Asclepii eius discipuli a Francia. Patri emendato, Ferrare 1591*, кн. V). Николай Кузанский далее, в XXV главе, снова возвращается к Гермесу Трисмегисту в вопросе о двуединстве бога по сравнению с естественным явлением двуполости среди живых людей. Этому Трисмегист посвящает главу XX своих *Libelli* (заметок). Он именует сочетание обоих полов, мужского и женского, в боге, называя его *«Deus masfemina»*.

37. Текст идет по рукописи Тегеризе № 18711.

38. Текст по рукописи Тегеризе.

39. По римской мифологии: бог границ.

40. Текст по рукописи Тегеризе.

41. Об отрицательной теологии Николая Кузанского точнее говорится в *«De conjecturis*, в кн. 1, гл. X. В понимании собственно теологии заключалось слишком много противоречий, не укладывавшихся в понимании его современниками: «Когда мы рассуждаем о боже нашем человеческим рассудком, мы представляем божа близким нам».

42. По тексту рукописи Тегеризеэ значится *hinc* — отсюда, с этого времени.

43. Тут сделана поправка: *cujuslibet* — любой, какой угодно.

44. Текст по рукописи Тегеризеэ.

45. Следует заметить, что в «Ученом незнании», главным образом, разбирается вопрос с онтологической и космологической стороны. «Предположения» же (*De conjecturis*) посвящены теории познания. Гносеологическим проблемам Кузанский придает особое значение и посвящает им специальную, вторую, книгу этого трактата (с гл. 1 по 10). Еще яснее выступают отношения между онтологией и гносеологией в понятии многосложности или свертывания (*complicatio*), которому посвящены некоторые места «Об игре шара» (*De ludo globi*, кн. 2). В них Кузанский противопоставляет два понятия о «бесконечном единстве и о единстве разума».

46. Текст по рукописи Тегеризеэ.

47. Тот же текст.

48. Вопрос о взаимоотношении между единым и многим, творцом и творениями, рассматриваемый, как понятия тленности, множественности, несовершенства, делимости вторых в противопоставлении к не-тленности, единству, совершенству и неделимости первого — явился у Кузанского одним из наиболее острых и мучительных. Он возвращался к нему и в «*De genesis*», в «*De mente*», в «*De ludo globi*», «*De betyllo*» и в «*De venatione sapientiae*».

49. В зависимости между максимальным единством и максимальным совершенством говорится в «Предположении» по поводу максимального совершенства разума, в противовес рассудку, способному основывать свою максимальную возможность восхождения к первичному единству.

50. Выражение Кузанского «бог — во всем» подало повод Бенкку (из Гейдельбергского университета) обличить его в пантенетической «ереси». В «Ученом незнании» он коснулся этого положения мимоходом, но затем в последующих своих сочинениях он все более останавливался на нем. Так, в «*De conjecturis*», гл. II, § 7, он так формулирует понятие бога: «Бог — в мире, мир — в боже». Он именует его «богом формальной материи» (*De divisione Dei*, гл. XV), во второй главе этого сочинения он говорит, что «бог невидим в себе и видим для творений».

51. Понятие «*complicatio*» — сложности, свертывания, получающее в «Ученом незнании» онтологический характер, в «*De conjecturis*» и в «*Idiota in sapientia*» (кн. II) принимает гносеологическое развитие. Говоря об «абсолютной концепции» или «концепции концепций», Николай Кузанский придает «многообразию», «свертыванию» значение самого жизненного и бесконечного из всех понятий. Такой абсолютной концепцией он называет бога, но образ бытия заключен в человеческом разуме, который представляет через себя познанное, тогда как через бога объясняется все, целое, которое в конечном итоге является у Николая Кузанского концепцией бытия абсолютной концепции.

52. Проблема «благородной души» и «универсального всеобщего разума» принадлежит Авицене (трактат «О душе», *De anima*). В гл. X этого сочинения Авицена устанавливает различие между первой и вторым, причем человеческая душа переходит на различных степенях (?) в эманацию. К этому вопросу Авицене снова возвращается в трактате

«Об определениях и исследованиях» (*De definitionibus et quaesitis*, глава об «Определении ума и души»).

53. *Dicit* (говорит) оставлено без исправления, как оно повторяется во всех изданиях 1502, 1514, 1665 гг. и в рукописи Тегеризе.

54. Кузанский возвращается к этому вопросу в *«De conjecturis*, кн. II, гл. 3, но разбирает его с теоретико-познавательной стороны.

55. По изданию 1502 г.

56. Текст по рукописи Тегеризе.

57. Подразумевается «в человеке».

58. С гносеологической стороны этот вопрос Кузанский разбирает в *«Об уме» De mente* и в *«Idiota in sapientia»* кн. III, гл. 7, гл. 2. О противоречии между «возможностью быть» материи и «возможностью быть абсолютом» говорит Николай Кузанский в *«Видении бога»* (*De visione Dei*, гл. 15).

59. Каренция — неимущая, лишенная: термин в римском правонаследовании, обозначавший лишенных имущества наследников.

60. В той же главе говорится о «блу», «hyule», «одушевленной матери» Гермеса Трисмегиста. Соответствующее место в кн. X его *«Сочинений»* (Оргея, изд. указ.).

61. Так во всех трех изданиях.

62. Текст по рукописи Тегеризе.

63. Колуриями называются два меридиана, из которых один проходит через точки равноденствия, а другой — через точки солнцестояний.

64. Аликовотная часть какой-нибудь величины, т. е. часть, делящаяся на нее без остатка, например 5 в 10.

65. Вопросам божественного творчества посвящает Николай Кузанский трактат *«О происхождении»* (*De genesi*). В нем он приходит к такому заключению: «Следовательно, творчество или рождение может именоваться самим подобием абсолютного бытия, ибо, отожествляясь с ним самим, оно ничего к себе не привлекает или не существует».

В трактате *«Об уме»* (*De mente*, гл. 3) он хотел показать, что «концепция божественного разума заключается в созидании всего, всех вещей, концепция же нашего ума заключается в наименовании вещей».

66. Текст приводится по 2-му и 3-му изд., 1502 и 1514 гг.

67. Проблеме человеческой природы, как проявлению максимума, Николай Кузанский посвящает гл. 14 кн. II *«Предположений»* (*De conjecturis*). Там он с гносеологической стороны рассматривает форму «человеческого разума как образа бога». В трактате *«О берилле»* (*De berylllo*, гл. 5) он развивает эту тему, как тему «Человек находит в себе все творения в мере разума своего».

Наконец, в *«De venatione sapientiae»* (гл. 32) Николай Кузанский делает такое заключение по этому вопросу: человек есть связь вселенной, соединяющая в себе пополам и низшее, преходящее, и высшее, вечное.

68. Апокалипсис, гл. 21, ст. 17.

69. Кузанский говорит о трех областях человека или трехчастном делении человека на чувство, рассудок и разум, лежащих в основе его гносеологической проблемы, которой он посвящает свой трактат *«О предположениях»*. Теоретико-познавательный характер этой проблемы выступает у него и в его *«Простете об уме»* (*Idiota in sapientia*, кн. 3) и в его *«Проповедях»* (*Excitationes*), главным образом, в VIII кн.

70. В церковно-славянском переводе посланий апостола Павла

это передается так: «Христос есть воскресение и жизнь, начало умершим бысть».

71. В «Руководстве» (Compendium, гл. 8) он сравнивает чувства с вестниками, приносящими извещения относительно внешнего мира, а разум с космографом, собирающим эти извещения, послания этих вестников и связывающим их в себе, привлекающим к себе рассудочные способности к упорядочению и гармонии, чтобы составить точную картину, противоречащую обычному представлению о бытии, но дающую созерцание творца мира, или абсолютного космографа, который является «истиной в воображении и знамением в знаках».

Кто хочет составить себе философскую концепцию целого, тот не должен закрывать себе путь к изучению знаков и обозначений, потому что, говорит Николай Кузанский (в «О сыновности бога», De filiatione Dei), «кто имеет к знакам большое расположение, тот не достигает владения философией, потому что чувственные вещи суть загадочные знаки истины».

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ «ОБ УМЕ» *)

1. Трактат «Об уме», написанный Николаем Кузанским в 1450 г., занимает в издании 1565 г. стр. 143—172. Новое его издание появилось в качестве приложения к книге E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Lpz. Berl. 1927, S. 203—297. Перевод делается с этого издания, в котором выправлен текст, изобилующий в первом выпуске 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.

4. Об этом, действительном, сообщает Diog., L. III, 6, Apol., Dogm. Plat., с. 2 и Olymp., Vita Pl., с. 2.

5. Академики — платоники.

6. Под именем Гермеса Трисемигиста до нас дошла литература из поздней античности теологически-эсхатологического содержания. Подобное место можно привести из Herm. Trism., Poemander., ed. Parthey, с. 5, р. 47. Ср. прим. 36, 60 к «Ученому незнанию».

7. Перевод терминов *complicare*, *complicatio*, *complicatus* и пр. представляет большие трудности, как и *explicate*, *explicatio*. Мы переводим или «хват» или, если нужно подчеркнуть противоположность обоих понятий, — «свертывание» и «развертывание». См. примеч. 12 к «Ученому незнанию».

8. Дальше, повидимому, ошибка корректора старого издания: опять стоит «движение покоя». Мы это пропускаем.

9. Об отсутствии природенных идей можно читать у Аристотеля в «De anima», III, 7—8.

*) Перевод трактатов «Об уме», «О бытии-возможности» и «О ценном» и примечания к ним А. Ф. Лосена.

10. Об этом в разных сочинениях, например, в «Федре», «Пире», «Меноне».
11. Philon., *De mundi opif.*, § 52.
12. Из Бозия можно было бы привести сюда его перевод Эвклида в «Патрологии», в собрании Migne, лат. сер., т. 63, р. 1333.
13. Учение об единстве (бытии), равенстве и связи Николай Кузанский дает в разных своих сочинениях и, прежде всего, в «*De docta ignorantia*», 1, 7.
14. Дионисий Ареопагит — философ и мистик ранней патристики.
15. «Уродливое умозаключение» ставим в кавычках, так как это — выражение Платона *«ἄστορφ τὸν ὄρφ»* в «Тимее», 52.
16. Boet., *De arithmeticā*, II, 4 (у Migne, лат. сер. 63, р. 1120).
17. *De arithmeticā*, I, 1, *De musica*, II, 2. См. прим. 23 к «Ученому незнанию».
18. «Квадригий» — средневековый курс физико-математических наук (арифметика, геометрия, астрономия и музыка).
19. Имеются в виду десять aristotelевских 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. См. прим. 15 к «Ученому незнанию».
21. См. «Тимей» Платона, 27d — 28a.

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ «О НЕИНОМ»

1 Трактат Николая Кузанского «*De non aliud*», «О неином» (или, как можно было бы перевести не столь буквально, «Об отрицании отрицания»), не входит в собрание сочинений философа, последнее издание которого появилось в 1565 г. Трактат был впервые найден только во второй половине XIX в. и вышел в свет в качестве приложения к книге J o h. U e b i n g e r, *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*, Münst. u. Paederb. 1888. О времени написания «*De non aliud*» можно судить на основании данных другого трактата «*De venatione sapientiae*» («Об охоте за мудростью»), в прологе которого автор сообщает, что ему, автору, уже исполнился 61 год, а в гл. 14 указывает на трактат «О неином», написанный им в прошлом году. Имея в виду год рождения Николая Кузанского (1401 г.), необходимо заключить, что трактат «О неином» написан в 1462 г. Так как Николай Кузанский родился в августе и в трактате «О неином» (гл. XII) 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 гг. Таким образом, будучи написан за два года до смерти философа, трактат является одним из самых зрелых продуктов философской мысли Николая Кузанского. Что касается языка, то трактат изложен сравнительно приличной латыни, хотя шероховатость и варваризмы отдельных мест, а главное, необычайная глубина и тонкость мысли всего трактата делают его местами все же трудно читаемым, предъявляя переводчику часто непосильные требования. Так как нет ни одного перевода этого трактата ни на один язык, не было сделано

и не существует ни одного исследования о нем, то для переводчика кое-где неясность так и осталась непреодоленной. Изучение прочих аналогичных текстов у Николая Кузанского и исследование его философии в целом, несомненно, помогут нам в дальнейшем уяснить и это произведение.

2. Повидимому, Николай Кузанский имеет в виду выражение в «*Myst. theol.*», с. V, 1048a Migne: «...ни сыновство, ни отцовство и ни что-нибудь иное (οὐδὲ ὅλο τι)», что по-латыни как раз и можно было перевести «*neque aliud quid*».

3. Имеется в виду, главным образом, конечно, «*De docta ignorantia*», хотя этого принципа касается почти каждое сочинение Николая Кузанского, например, «*De genesis*», р. 127—130.

4. Имеется в виду гл. 20 платоновского «Парменида», а у Дионисия Ареопагита, минуя массу прочих текстов, можно привести «О божественных именах» (гл. XIII).

5. В этой главе — чрезвычайно важный тезис о совпадении утверждения и отрицания в тождестве, превышающем и самое утверждение и самое отрицание.

6. Начало гл. VI написано таким языком, что надо быть филологическим виртуозом, чтобы разобраться в этом тексте. Вся глава настолько трудна для перевода и ясного понимания, что почти невозможно ручаться за точность того и другого.

7. Точнее — о «стойности».

8. Повторение одних и тех же слов, хотя и мало благозвучных по-русски, является зато точным воспроизведением подлинника.

9. Hyle — латинская транскрипция греческого слова, что означает — «материя».

10. Вариации на темы платоновского «Тимея» о первообразе.

11. Это — один из основных аргументов Аристотеля против Платона (*Metaph.*, I, 9 и XIII, 5).

12. Евангелие от Иоанна, 1, 5.

13. Бесъма полезный термишологический педантизм: *substantia specifica, specificata, specifiabilis*.

14. Буквальный перевод.

15. Dion. A., *Coel. hier.*, I, 3, 121c. То, что Николай Кузанский называет переводом из Дионисия Ареопагита, настолько далеко от буквального греческого текста, что, можно сказать, здесь передаются лишь общие мысли. Это очень свободное изложение, а не перевод. Поэтому, хотя я и отмечаю страницы греческого текста Дионисия Ареопагита, наиболее соответствующие «цитатам» Николая Кузанского, все же кавычек при них не ставлю.

16. II, 2, 137b.

26. I, 4, 592d.

17. II, 3, 141a.

27. I, 4, 593a.

18. IV, 1, 177c.

28. Ephes., I, 21.

19. IV, 3, 180c.

29. Nom. div., I, 7, 596c.

20. XIII, 2, 373b.

30. Nom. div., II, 4, 641a.

21. *Coel. hier.* 2. T. I, 373b.

31. X, 673b, *Pachym. paraphr.*,

22. *Coel.*, I, 2, 373c.

Nom. div., II, 10.

23. Nom., div., I, 1, 588b.

32. *Ibid.*, 673c.

24. Nom., div., I, 3, 589c.

33. XI, 675d.

25. I, 54, 89d.

34. Nom. div., III, 1, 679b.

35. В гл. IX подобных слов невозможно найти. Скорее это — VI), 866с. Подобное расхождение будет в последующих цитатах.
- 36. VII, 1, 866с.
 - 37. VII, 1, 868а.
 - 38. VII, 2, 870с.
 - 39. VII, 3, 872а.
 - 40. VIII, 3, 872а.
 - 41. VIII, 2, 889д.
 - 42. VIII, 3, 892б.
 - 43. VIII, 5, 893а.
 - 44. VIII, 6, 893е.
 - 45. IX, 2, 909с.
 - 46. Ibidem.
 - 47. IX, 3, 912а.
 - 48. IX, 3, 912б.
 - 49. IX, 4, 912с.
 - 50. IX, 5, 912д.
 - 51. IX, 6, 913с.
 - 52. IX, 7, 916а.
 - 53. X, 1, 936д.
 - 54. X, 1, 937а.
 - 55. X, 1, 693б.
 - 56. X, 4, 697б.
 - 57. X, 4, 697с.
 - 58. X, 4, 697с.
 - 59. X, 697д—699с.
 - 60. X, 5, 699д.
 - 61. IV, 6, 701а.
 - 62. IV, 7, 701с.
 - 63. IX, 7, 701д.
 - 64. IX, 7, 703б.
 - 65. IX, 7, 703б.
 - 66. IX, 35, 735б.
 - 67. V, 4, 817д.
 - 68. V, 5, 820а.
 - 69. Ibidem.
 - 70. Ibidem.
 - 71. 820б.
 - 72. 820с.
 - 73. V, 6, 820е.
 - 74. IX, 8, 916б.
 - 75. XI, 6, 954с.
 - 76. XIII, 1, 977б.
 - 77. XIII, 2, 977д.
 - 78. 980а.
 - 79. XIII, 3, 980б.
 - 80. 979б.
 - 81. Ibidem.
 - 82. XIII, 3, 980с.
 - 83. Ibidem.
 - 84. 980ed.
 - 85. Ibidem.
 - 86. «Myst. theol.», V, 1048а.
 - 87. Ibidem.
 - 88. «Epist.», I, 1065а.

89. Давид Дицентский (XII—XIII вв.) занимает вместе с Амальриком Шартрским весьма оригинальную позицию в средневековой католической философии, приближая последнюю к пантезму, как это видно из текста Николая Кузанского.

90. В своем «Богословии Платона» Прокл посвящает единому всю вторую книгу.

91. В массе мест «Комментария к Пармениду» и «Богословия Платона».

92. Plat., Epist., II, 312е.

93. Эти тезисы, написанные тяжелым и неуклюжим языком (ср. постоянные повторения: «кто видит», «тот видит»), являются, однако, очень ценным материалом для понимания философии неиного. Последовательность мысли в этих тезисах, кажется, такая.

А. Всякий ум ищет того, что есть определение себя и всего иного (I). Это — иенное (II), которое, однако, не противополагается ничему иному (III), так что оно — и иное и неиное в отношении всего иного (VI), т. е. оно — все во всем и ничто ни в чем (VII), являясь принципом самого принципа (V) и мышлением самого мышления (VIII).

В. Это, однако, значит, что неиное в самом себе не охватываемо никаким умом и никаким именем или мерой, поскольку всякий такой охват сделал бы неиное чем-то отдельным, т. е. иным (X); и познается оно, следовательно, лишь на ином, которое мы и можем мыслить исклю-

чительно как пение (IX) и которое, стало быть, не иным только и может называться (XI); в ином только и есть определяющее себя не иное (XII—XIII).

С. Это положение дела можно зафиксировать и чисто диалектический. А именно, пение, 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 «такими-то вот» (XV), так что наши реальные наименования и «утверждения» вещей захватывают вещи со всеми их случайными признаками, наш же чистый ум обнимает 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 пение совершенно лишено всякой иллюзии (XVII); другими словами, не иное есть чистый акт, иное же — всегда только потенция (XVIII). Актуальность эта заключается в том, что все стремится определить самого себя, почему в интеллекте, например, не иное выражено яснее, чем в чувственном опыте, поскольку здесь определяемое и определяющее вплоть до тождества (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 не иное, которое в данном случае есть пение природы (XX).

Тезисы эти требуют внимательнейшей проработки.

ПРИМЕЧАНИЯ К ТРАКТАТУ «О БЫТИИ-ВОЗМОЖНОСТИ»

1. Настоящий трактат приходится переводить по экземпляру, изданному в XVI в. Текст издания изобилует массой ошибок и непонятных мест, очень часто мешающих следить за ходом и без того нелегко выраженной мысли. Постоянно сбивает с толку нелепая пунктуация, допускающая, например, запятую между подлежащим и сказуемым, точку между главным и придаточным предложением, отсутствие всякого знака препинания между двумя совершенно различными предложениями и прочие многочисленные странности, к которым никак нельзя привыкнуть, так как они не содержат в себе никакой системы. Вследствие того, что текст напечатан очень слитно, мы часто имеем просто целые строки с непосредственно сдвинутыми в одну кучку буквами, причем не разберешь, где начало слов и где конец. Кое-где явная нелепость текста подлинника заставляла прибегать к предположениям, догадкам, которые у нас в главнейших местах оговариваются. Весьма осложнялось дело также и отсутствием перевода трактата на какой бы то ни было современный язык, а также отсутствием 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.

Относительно хронологии трактата необходимо заметить следующее. Он неоднократно упоминается в трактате «De venatione sapientiae», где, например, в гл. XIII, дано даже изложение содержащихся в «De posse» учений. «De venatione sapientiae» написано в первой половине 1463 г.

С другой стороны, наш трактат содержит ссылку на трактат «*De visione Dei*», появившийся в 1453 г., и некоторые выражения, напоминающие трактат «*De mathematica perfectione*», 1458 г. Таким образом, «*De possest*» написано между 1458 и 1463 гг. Joh. Uebinger уточняет эту хронологию, обращая внимание на начало трактата, где содержится указание на холод. Так как последний мог быть вероятнее всего в Тироле, где Николай Кузанский как раз жил от 14 февраля до 27 апреля 1460 г., а не на теплом итальянском юге, то возможно, что трактат «*De possest*» появился именно ранней весной 1460 г. («*Zeitschr.f. Philos.u.philos. Kritik.*», Bd. 107, S 49 ff.). Но если даже и не делать этой гипотезы, то во всяком случае ясно, что этот трактат — одно из самых поздних и зрелых произведений Николая Кузанского, написанных лет за пять до 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 утолченной средневековой философии передавать обывательским и в общем мало говорящим словом. Действительность гораздо более относится к тому, что Николай Кузанский называет *nexus*, связью возможности и бытия. Под «актом» же необходимо понимать выявленное и расчлененное, завершенное положение, 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 ignorantia*», см. примеч. 12 к «Ученому незнанию».

5. Рассуждения о *maximis et minimis* см. в «*De docta ignorantia*».

6. Очень непонятен этот термин *aequalis, aequalitas*. Здесь имеется в виду не просто одинаковый, одновременный, равномерный, равенство, но то, в чем те или иные предметы (например, величины) совпадают. Я думаю, точнее надо переводить не «равенство», но «идеальная общность». Ср. «*De mente*», гл. 4.

7. Может быть, «полнота жизни», «живучесть» (*vivacitas*).

8. В тексте стоит *omnis formabilis forma*, что я читаю как *omnis form. f.*

9. 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». Но, собственно говоря, это не просто загадка, по вполне правомерному смыслу (хотя и недостаточный — в связи с общим апофатизмом Николая Кузанского). Поэтому мы иногда говорим, «символический, таинственный образ». Целиком, однако, одобрить этот перевод нельзя, так как он далек от этимологии латинского термина.

10. В тексте стоит не попадающее мною *mobili mobiliorum*, что я читаю как *mobili mobiliorum*.

11. *Astrologi* — здесь не «астрология», а «астрономы».

12. Рассуждение о бесконечной линии — см. в «*De docta ignorantia*».

13. Сомнительный текст (с сохранением пунктуации): *Quod si absolutum posse, indigeret alio, scilicet materia, sine qua nihil posset, non esse ipsum Posse. Quo modo enim hominis posse facere, requirat materiam, quae possit fieri, est quia non est ipsum Posse...*

14. Сомнительный текст (с сохранением пунктуации): *Nam in mathematicis, quae ex nostra ratione procedunt, et nobis experimur in esse, sicut in suo principio, per nos, ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisissime tali rationali, a qua prodeunt...*

15. В тексте *Conjectura* — трудно переводимое слово, а тем более conjecturare. Об этом имеется у Николая Кузанского специальный трактат «*De conjecturis*». Конъектура, — предположение, догадка, соображение, толкование (в самом широком смысле слова). См. примечание 45 к «Ученому познанию».

16. Имеется в виду называть звук N не как en (что делаем мы теперь), но как in.

17. Может быть, надо читать не *invisibilium*, но *indivisibilium*. Тогда в переводе будет «одно простейшее и неделимое».

18. In libello iconae. Имеется в виду трактат «*De visione Dei*» (вероятно, гл. 8).

19. См. предыдущее примечание.

20. См. примечание 6.

21. Вместо *formam quomodo cumque formabilem* я читаю *formam quomodo cumque formabilem*.

22. Теперь говорится в таких случаях не о «поверхностях», но о «фигурах».

23. Имеется в виду, вероятно, трактат 1458 г. «*De mathematica perfectione*».

24. Имеется в виду, конечно, «*De mente*».

25. Текст содержит явную несуразность: «...exigis. De negativa recipiamus negativam scilicet non esse...». Вслед за Uebinger («*Zeitschr. f. Philos. u. phīlos. Kritik*», B. 107, S. 62, прим. 4) я меню пунктуацию и текст так: «*exigis de negatione, recipiamus negationem scilicet non esse*».

26. Здесь опять вместо *negatio* стоит *negativa*, что совершенно уродует текст.

27. Весь этот отрывок вызывает большие сомнения: «(Card). Esse igitur, quod negatio praeponit, 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 praepositum, quod non est aliud dicere, nisi quod esse post non esse, nequaquam est esse aeternum et ineffabile».

28. Текст неряшливый (после расшифрования лигатур): «*Per negativam enim, praepositum ipsum, quod non esse antecedit: entitatem omnis esse, in aeternitate simplici intuitu vides, a quo omne non esse sequitur, negas*». Прежде всего, опять непереводимое «*per negativam*» я заменяю через «*per negationem*», как это делал Uebinger в другом месте (см. прим. 26). Во-вторых, странно торчащее в конце «*tegas*» я соединяю с «*per negationem*», так как иначе его совершенно некуда деть. Тогда получается весьма попытное учение об отрицании отрицания. Мы нечто отрицаем, по-этому значит, что наше отрицание (поскольку оно именно реально есть отрицание) есть некое бытие, так как всему мыслимому и произносимому иным образом соответствует некий смысловой предмет («*предположенное*», «*допущенное*», — можно вроде «*Аппаштеп*» современных феноменологов, например Мейнинга). Однако это такое бытие, которое есть сущность всякого небытия.

29. Здесь необходимо иметь в виду учение Николая Кузанского о контракции в «*De docta ignorantia*».

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
От издательства	
1. Об ученом незнании	6
2. Об уме	158
3. О пленном	222
4. О бытии-возможности	290
5. Примечания	336

Редактор *Л. Кузьмин.*

Техредактор *Е. Раецкая.*

Художник *Литвишко.*

Корректоры *З. Чуная и Е. Юрьевич.*

Сдано в набор 15/II 1937 г. Подписано к печати 23/VII 1937 г.
Формат 84×108/32. Печ. л. 22^{1/4}. Тираж 10000. Огиз № 803.
Уполн. Главлитта № II-12000. Заказ № 1264.
Цена книги 4 р. 75 к. Нереплет 1 р. 25.

2-я типография ОГИЗа РСФСР треста «Полиграфиздата». «Печатный Двор» им. А. М. Горького. Ленинград. Гатчинская, 26.