

### Глава: III. БОЖЕСТВЕННОЕ НИЧТО

Даже беглое знакомство с учениями отрицательного богословия оставляет убеждение, что о божественном Ничто говорится в них далеко не в одинаковом смысле, и в сумеречных полутонах отрицательных определений таятся двусмысленности, многомысленности и противоположности. Поэтому нужна величайшая сосредоточенность внимания именно при анализе учения о божественном Ничто, ибо в этой изначальной интуиции предопределяется уже основной строй религиозного мировоззрения. Можно сказать, что религиозная философия не знает более центральной проблемы, нежели о смысле божественного Ничто.

Отрицание всякого определения и содержания, составляющее основу отрицательного понятия, – *отрицательность, как таковая*, может иметь различную энергию и разное происхождение и смысл. Она может указывать на невыразимость и неопределимость того, что погашается отрицанием, и совпадать в этом смысле с греческим  $\alpha$  privativum:  $\delta\pi\epsilon\iota\rho\nu$ ,  $\alpha\beta\rho\iota\tau\omicron\nu$ ,  $\alpha\mu\omicron\rho\phi\omicron\nu$  и под. (чему соответствует так наз. *бесконечное* суждение в логике<sup>94</sup>), но оно также может означать и отсутствие определения, неопределенность как состояние потенциальности, невыявленности, а не как принципиальную неопределимость, соответствуя греческому  $\mu\eta$ , которое в данном случае должно быть передано как *еще не*, или *пока не*, или же *уже не*<sup>\*\*</sup>.

<sup>\*\*</sup>Как известно, греческий язык знает и третий оттенок отрицания, именно  $\omicron\upsilon$  оно указывает на отсутствие данного, определенного свойства, имеет конкретное содержание: *не то, не это*. Потому логически  $\omicron\upsilon$  занимает срединную позицию между  $\alpha$  privativum и  $\mu\eta$ . С первым, *а*, оно сближается решительностью своей отрицательности, однако отличаясь от него при этом ограниченным объемом своего отрицания. От второго,  $\mu\eta$ , оно отличается именно этой решительностью отрицания, по сравнению с которым  $\mu\eta$  означает лишь неопределенность, но сближается с ним своей, хотя и отрицательной, положительностью:  $\omicron\upsilon$  всегда соотносительно утверждению, как тень свету. В теперешнем рассуждении центральное значение принадлежит именно противопоставлению  $\alpha$  и  $\mu\eta$ . Напротив, в предстоящем нам (в следующем отделе) исследовании проблемы материи центральным окажется противопоставление  $\omicron\upsilon$  и  $\mu\eta$ , и в тени останется  $\alpha$  privativum.

Этим двойным *не* религиозной интуиции намечаются две возможности, два пути религиозной философии: антиномический и эволюционно-диалектический. Безусловное НЕ отрицательного богословия не дает никакого *логического* перехода к какому бы то ни было ДА положительного учения о Боге и мире: архангел с огненным мечом антиномии преграждает путь человеческому ведению, повелевая преклониться пред

непостижимостью в подвиге веры. Поэтому противоположность между НЕ и ДА есть не диалектическая, но антиномическая: над бездной нет здесь никакого моста. Напротив, меональное НИЧТО – НЕЧТО не таит никакой антиномии; наоборот, она фактически отрицается в рационально-мистическом гнозисе. Антиномия здесь подменяется диалектическим противоречием: в силу внутренней необходимости, диалектики самого абсолютного, некоей метафизической причинности выявляются последовательные звенья бытия, и торжествует, таким образом, начало непрерывной закономерности и соответствующей ему непрерывности в мышлении. Архангел с мечом антиномии становится незримым, все оказывается понятным, объяснимым при этом монизме, который сохраняет свою природу под разными личинами, в существе являясь, однако, прикровенным или же неприкровенным рационализмом. Ничто здесь есть некая божественная ὕλη, первома́терия, в которой и из которой закономерно диалектически возникает *все*, и божество, и мир, и человек.

Поэтому, в зависимости от того или другого значения отрицания, и соединение *не* и *да*, *ничто* и *нечто*, в обоих случаях получает совершенно различный онтологический смысл – именно или антиномический, как некая *coincidentia oppositorum*, или диалектический, как внутренняя связанность сопологающихся и взаимно обуславливающих диалектических моментов.

Если придать НЕ отрицательного богословия всю безусловность, ему присущую, то придется, прежде всего, признать, что никакого естественного, доступного разумению перехода из этого НЕ-что к НЕ-что, пути к материнскому лону меонального ничто, в котором родится *все*, нет и быть не может, – или же надо отвергнуть исходную интуицию трансцендентности Бога. Из Абсолютного нет пути в относительное, между Абсолютным и относительным зияет бездна тайны и "священного неведения". И в то же время в религии человек узнает Бога, относительное зрит Абсолютное, а тем самым и себя находит в Абсолютном, ибо нет ничего вне Абсолютного, иначе последнее ограничивалось бы относительным и не было бы Абсолютным. Это совершенно своеобразное отношение между Абсолютным и относительным может быть определено как самосознание *тварности*, выражающее собой онтологическое отношение твари к Творцу. Интуиция тварности, имеющая столь первостепенное значение в религии, вообще с трудом переводится на язык религиозной философии, ибо последней здесь приходится не "дедуцировать" понятия, но давать лишь философский пересказ религиозного переживания. Бог сотворил мир, точнее, творит его в предвечном, вневременном акте, мир есть творение Божие. Значит ли это, что мир есть Бог, или бытие мировое есть модус бытия божественного? Нет, это означает именно противоположное: Творец пребывает трансцендентным творению, потому что иначе это будет не Его творение, но собственное Его естество или природа. Иначе говоря, мировоебытие внебожественно, пребывает в области относительного, и именно эта внебожественность или относительность и делает мир миром, противопоставляя его

Божеству. Мир ни в каком смысле не есть Бог, ибо есть тварно-относительное бытие: между ним и Богом лежит творческое fiat. Но значит ли это в то же время, что мир существует помимо Бога, вне Его, рядом с Ним? Нет, мир существует в Боге и только Богом, нет и не может быть ничего, лежащего вне Бога и своим бытием Его ограничивающего. Бог не был бы Богом, и Абсолютное было бы не абсолютным, а относительным, если бы наряду с Ним, но вне Его был бы вне-бог или против-бог. Мир совершенно прозрачен для Бога, он насквозь пронизан божественными энергиями, которые и образуют основу его бытия.

Акт творения, изводящий мир в бытие, полагающий его внебожественным, в то же время отнюдь не выводит его из божественного лона. Абсолютное полагает в себе относительное бытие или тварь, ничего не теряя в своей абсолютности, но, однако, оставляя относительное в его относительности. Философское описание интуиции тварности приводит к новой, дальнейшей антиномии: внебожественное в Божестве, относительное в Абсолютном.

Если мы говорим, что мир есть творение Божие, мы устанавливаем тем самым, что он *не* есть causa sui (как определяет субстанцию Спиноза), он имеет причину и источник бытия не в себе самом, но вне себя, в Боге. И, однако, в то же время нельзя сказать, что Бог есть *причина* мира, ибо это значило бы превратить абсолютное в относительное, поставив трансцендентное в имманентно-непрерывный ряд причин и следствий, истолковать отношения между Богом и миром в смысле причинной, механической зависимости, в силу которой каждое последующее с необходимостью вытекает из предыдущего. Такая характеристика совершенно не соответствовала бы идее творения, согласно которой бытие мира или относительного *логически* совсем не вытекает и не может быть выведено из Абсолютного, как причинно необходимое его последствие; Абсолютному в его полноте не может быть приписано ни принудительных причин творения, ни потребности в восполнении себя последним. Другими словами, Бог как Абсолютное совершенно свободен от мира, или "премирен", им ни в какой степени не обуславливается и в нем не нуждается. Творение мира, или возникновение относительного, ни в каком смысле не является причинно-принудительным или необходимым для Абсолютного, как момент его жизни.

Бог не есть причина мира, хотя Он есть его основа, в этом смысле мир беспричинен; однако это и не значит, что он абсолютен и безосновен как causa sui. Космологическая антиномия Канта, согласно которой одинаково справедливо, а вместе и несправедливо как то, что мир имеет конечную причину, так и то, что он ее иметь не может, довольно точно описывает интуицию *тварности*. Поэтому она имеет более глубокий смысл и более онтологическое значение, нежели придавал ему сам Кант, который видел в ней лишь неизбежное недоразумение, transzendentalen Schein.

Из общего учения Канта об антиномиях сюда имеет отношение "*третье* противоречие трансцендентальных идей" во *второй*, космологической, антиномии. Речь идет тут о

конечной причине мира, относительно которой одновременно имеют силу следующие тезис и антитезис (Kritik der reinen Vernunft, Reclam's Ausg., 368–369 ел.):

*Тезис*

Причинность по законам природы не есть единственная, из которой могут забыть выведены в совокупности явления природы., Необходимо для объяснения этого принять еще причинность через свободу.

*Антитезис*

Не существует свободы, но все в мире совершается единственно по законам природы.

В доказательство тезиса Кант указывает, что всякая причина требует для себя предшествующей причины, и это восхождение от причины к причине не будет иметь конца. "Поэтому должна быть принята такая причинность, чрез которую нечто совершается, без того, чтобы эта причина не определялась далее еще через какую-либо предшествующую причину по необходимым законам, т. е. чрез *абсолютную спонтанность* причин, которые бы *от себя* начинали ряд явлений, протекающих по законам природы, следовательно, трансцендентальную свободу, без которой даже в развитии природы порядок явлений со стороны причин никогда не является полным" (370).

В доказательстве антитезиса Кант указывает на то, что свобода, допущенная в качестве первой причинности, все-таки не помогает делу, потому что не способна вступить в причинную связь, будучи от нее принципиально отлична, а потому или не может начать причинного ряда, или же его разрывает. "Природа и трансцендентальная свобода отличаются как закономерность и незакономерность" (371).

Противоречивость тезиса и антитезиса разрешается Кантом, как известно, в том смысле, что свободу он относит к интеллигибельной вещи в себе, а причинность к миру явлений, соответственно своей философии. Нас не интересуют здесь ни детали аргументации Канта, ни общее его объяснение. Антиномия в понимании причинной обусловленности творения открывается Кантом отнюдь не благодаря его гносеологии, в пределах ее она только формулируется, сама же она имеет и совершенно независимое и более общее значение. Заслуга Канта не в том, что он заметил эту антиномичность, ибо с ней философская мысль, в сущности, имеет дело с тех пор, как себя помнит, но в том, что он ее так остро осознал. Для Канта она разрешается в области гносеологии, для нас гносеологическое ее осознание есть производное, она выражает собой интуицию *тварности* бытия.

Для рационалистической философии, для которой высшим критерием является непрерывность мышления и рациональное преодоление антиномий, тварность есть вообще ложная, ибо противоречивая, идея, которой не место в критической метафизике.

Однако закон непрерывности и непротиворечивости дискурсивного мышления имеет силу лишь в его собственном русле, а не там, где разум обращается на свои собственные основы, корни мысли и бытия, причем вскрываются для него непреодолимые, а вместе и неустранимые антиномии, которые все же должны быть им до конца осознаны.

Антиномия тварности есть лишь дальнейшее раскрытие изначальной антиномии Абсолютного и относительного, выражающейся в безусловном НЕ отрицательного богословия, противоположном всякому ДА, однако вместе с тем и сопряженным с ним. Лишь на фоне антиномии тварности противоположение Бога и мира, Творца и твари, получает исключительную напряженность и углубленность. Мир как творение получает в своей относительности реальность и самобытность, противостоит Богу не как призрак, иллюзия или майя, как бы лишь закрывающая Абсолютное от самого себя; он получает свою *realitas* как дар от *Ens realissimum*". Потому и отношения Бога к миру получают реальный и двусторонний характер: нисхождения для Божества и восхождения для твари. При этом, однако, волны мирового океана, сколь бы высоко ни вздымались они, не могут всплеснуться до неба, коснуться Абсолютного, если само Оно не воздвигнет лестницы Иаковлей, соединяющей небо и землю. Напротив, одно имманентное самосознание через самоочищение и самоуглубление (эккегартовскую *Abgeschiedenheit*) совершенно не способно, так сказать, абсолютизироваться, преодолеть свою относительность, найти себя в Боге путем как бы самоутопления в Божественном океане и освобождения от всякой майи. Мир и человек обожаются не по силе тварной божественности своей, но по силе "благодати", изливающейся в мировое лоно: человек может быть богом, но не по тварной своей природе, а лишь "богом по благодати" (по известному определению отцов Церкви).

Если мир содержится в Боге, но не есть Бог, ибо отделен от Божества непреходимой бездной трансцендентности, то и подлинная религия может основываться на нисхождении Божества в мир, на вольном в него вхождении, приближении к человеку, т. е. на откровении, или, иначе говоря, она необходимо является делом благодати, сверхприродного или сверхмирного действия Божества в человеке. Нельзя проникнуть в Бога или даже за Бога лишь путем углубления в свое собственное мировое естество (хотя оно и представляет собой "образ и подобие", некую природную икону Божества), без реальной *встречи* с премирным Божеством, без Его откровения о Себе. Этим ставятся границы тому, что можно назвать природным богопознанием, а также и тому, что доступно спекулятивному постижению. Религия имеет в своих основах опытный, можно сказать, эмпирический характер (конечно, понятие опыта берется здесь в расширенном смысле), а потому не может быть установлена одной философской "дедукцией" или мистическим "гнозисом". Поэтому Бог-Творец не может быть "божеством вообще", которое доступно философии и "естественной религии", но имеет конкретные черты — имя и лик.

Можно различить три пути религиозного сознания: богопознание *more geometrico* или *analytico, more naturali* или *mysticon more historico* или *empirico*, – отвлеченное мышление, мистическое самоуглубление и религиозное откровение, причем первые два пути получают надлежащее значение только в связи с третьим, но становятся ложны, как только утверждаются в своей обособленности. Действительно, попытка исчерпать содержание религии логическим анализом общих понятий приводит ее к иссушению и обескровлению – таковы "естественные" или философские религии, пафос которых и состоит во вражде ко всему конкретно-историческому (вспомним Толстого с его упорным стремлением к абстрактно универсальной религии: "Круг чтения" и под.); между тем живая религия стремится не к минимуму, но к максимуму содержания. Мистическое самоуглубление, как и расширение научного или оккультного познания, само в себе также не содержит ключа к религиозному постижению мира, – и оно нуждается в религиозных аксиомах откровения, лишь чрез них живым светом загораются его богатства.

Есть характерная грань, за которую не может перейти естественное богопознание, все равно философское, мистическое или натуралистическое: это – откровение *личности* в Божестве, сколь бы напряженно она ни постулировалась. *Имперсонализм* есть роковая черта таких учений, и это понятно, ибо личность познается только *встречей*, живым откровением о себе. И первое откровение о Боге, данное Моисею, было о Нем как Лице: *Сый*. Этот личный характер Божества свойствен не только иудео-христианству, но и языческому политеизму, – печать своеобразной подлинности его религиозного опыта. Христианский догмат триипостасности Божества был, однако, открыт человеку, не человеком, лишь при свете уже открытой истины человек получает возможность зреть печать троичности на себе и на всей твари. Попытки философского дедуцирования триипостасности *a priori* (однако *post factum* откровения) явной своей неудовлетворительностью и сбивчивостью только подтверждают невыводимость этой истины (натуралистически у Я. Беме, спекулятивно у Гегеля, Шеллинга, отчасти у Вл. Соловьева). Потому-то "чистая" философия, притязающая на решающий голос и в вопросах религиозного сознания, столь естественно приходит к отрицанию ипо-стасности Божества, видя в ней лишь недозволительный антропоморфизм или психологизм (наиболее воинствующими здесь являются представители "философии бессознательного" – Гартман и Дреус\*).

\*Вот какими аргументами возражает Дреус против личного характера Божества: "Индивидом дух называется в конечной своей ограниченности и определмости материальным организмом... Напротив, личность обозначает такой образ духа, когда он показывает себя сообразно своему существу и сознательно стремится к осуществлению его как определению своего бытия. Личностью в этом смысле называется индивидуум, насколько он не только *есть* дух, но сознает и осуществляет себя как дух в

противоположность естественной своей обусловленности... О личности в применении к Богу не может быть и речи. Личность есть дух лишь как конечный, ибо только таковой в качестве предпосылки имеет телесность, от которой он должен отличать себя как дух, отстаивая свою духовность; абсолютный же дух, в котором нет места такому различению, не может разумным образом определяться как личность. То, что устанавливает личность в человеке, есть именно его конечность, т. е. недуховное в нем, его материальный организм, в противоположность которому дух должен осуществлять и утверждать свою самостоятельность, чтобы через это быть причастным высшему определению личности... Таким образом, для человека быть личностью есть действительно преимущество, ибо лишь чрез это становится он сообразен своему собственному глубочайшему существу... Для абсолютного же духа, напротив, духовность есть его собственное естество, у него не имеется напряженности между природой и духом, в снятии и примирении которой состоит существо личности, потому он ничего не может получить от предиката личности" (*A. Drews. Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes, 326–328*). Определив личность как симптом ущемленности духа телом, Дреус без труда справляется с этим призраком рационализма и совершенно отвергает идею личности в применении к существу абсолютно духовному. Подобным же образом расправляется он и с христианским учением о Боге-Любви, усматривая в нем антропоморфизм, ибо абсолюту здесь приписывается человеческое "чувство" (ib. 290, сл.). Антропоморфизмом объявляет учение о личном Боге и Гартман, к аргументации которого мало что прибавляют суждения Дреуса (*Hartmann. Die Religion des Geistes, 3-te Aufl., 152–153*).

Поэтому понятно, что основоположный трактат по отрицательному богословию, творение Ареопагита, не только носит выразительное надписание: "О божественных именах", но и в действительности посвящен изъяснению значения божественных имен, под которыми премирный Бог открывается миру. НЕ отрицательного богословия нерасторжимо соединено здесь с ДА откровения. Эти самооткровения Божества, *божественные имена*, невыводимы логически, мистически или метафизически из НЕ отрицательного богословия, но они обосновываются невыразимой *тайной* Абсолютного НЕ-что. Поэтому откровение не только открывает, но вместе и указывает неоткрытую и неоткрываемую тайну, и эта абсолютная ТАЙНА содержит в себе источник "воды, текущей в жизнь вечную", никогда не иссякающей и не оскудевающей.

Как мыслить это откровение Тайны, это совлечение абсолютности Абсолютного, каковым является откровение Абсолютного относительному? На это не может быть дано ответа на человеческом языке. *Не все понятно*, но Бог во всем, и в этом великая радость веры и покорности. Мы приближаемся к бездне, где снова нам преграждает дальнейший путь познания огненный меч архангела. *Так есть*, — об этом совершенно твердо говорит нам религиозный опыт, это надо принять и религиозной философии за исходное определение — в смирении разума, ибо и от разума требуется жертва смирения, как высшая разумность неразумия. Неизреченный, неименуемый, непостижимый,

неведомый, недомыслимый Бог открывается твари в имени, слове, культе, богоявлениях, боговоплощении. Слава снисхождению Твоему, Господи!

Трансцендентность Божества, или Его премирность, есть основа иудейского монотеизма, как и неразрывно с ним связанного и его далее развивающего христианского вероучения.

Учение о премирности или трансцендентности Божества, о Божественной Тайне, приоткрываемой Откровением, и составляет подлинный смысл отрицательного богословия у большинства христианских его представителей, хотя это далеко не всегда выражается у них с достаточной четкостью, последовательностью и ясностью. Такова основная мысль Климента и Оригена, таково учение святых Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы, а также и Николая Кузанского. Это становится ясно, если брать эти учения в их полном составе, имея в виду у них не только отрицательное, но и положительное богословие в их взаимном соотношении. Наибольшие недоразумения по этому поводу исторически связаны с Ареопагитом, на которого охотно ссылаются, считая его своим единомышленником, мыслители, в действительности отстоящие от него далеко (например, Эккегарт). Однако эти недоразумения, основанные на одностороннем усвоении учения Ареопагита, рассеиваются, если принять во внимание и его положительное богословие.

Напротив, нельзя сказать то же самое о философии Плотина, в этом решительном пункте действительно отличающейся двойственностью и нерешительностью; благодаря этому она одинаково могла оказать бесспорное и глубокое влияние на христианское богословие (в частности, и на Ареопагита), а вместе с тем явиться сильным оружием в философском арсенале религиозного монизма. Однако по своим основным тенденциям Плотин в большей степени принадлежит к последнему. Не менее двойственно звучит и каббалистическое учение об Эн-Соф, в котором зараз слышатся отзвуки и исконного иудейского вероучения, и неоплатонизма, почему и значение его колеблется поэтому между священной тайной непроизносимого Имени 'אֵל' и платиновским 'Ev. История мысли подчеркнула, однако, скорее второе понимание – в духе эманативного монизма (так преломилось это учение, напр., у Я. Беме; быть может, в нем же следует искать прототип учения Спинозы об единой субстанции, существующей во многих модусах и атрибутах). Духу иудейского трансцендентного монотеизма было бы ближе, конечно, первое истолкование, оно же более приближает Каббалу и к христианству, к которому идет она самыми существенными своими учениями и устремлениями (как это не раз было отмечено исследователями Каббалы, напр. Франком, de Pauly).

Каковы же последствия, к которым приводит нас *вторая* возможность, заложенная в учении отрицательного богословия о Божественном Ничто?

Божественное Ничто как Нечто, или מִן דֵּב, обозначает собой изначальное, источное бытие в его неподвижной глубине, в его ноуменальном единстве, божественной



первооснове. В отношении к этому Ничто всякое бытие: божеское ли, или мировое и человеческое, есть уже некое *что*: в Ничто возникает *что*, vom Nichts zu Ichts или zu Etwas, по излюбленному выражению Я. Беме. В этом понимании небытие, как еще-небытие или пока-небытие, является той меональной тьмой, в которой таится, однако же, все, подобно тому как дневным светом изводится к бытию и обнаруживается все, скрывавшееся под покровом ночной тьмы. Божественное Ничто и есть именно такая меональная ночь небытия и неразличенности, бесформенности и аморфности, но вместе и первооснова бытия (Grund или Urgrund немецких мистиков).

Ничто образует собой начальный момент диалектики бытия, к которому она прикрепляется и к которому возвращается; он соответствует наибольшей общности, недифференцированности, невыявленности бытия, но в то же время находится еще вполне в его плоскости, – другими словами, *ничто есть*. Поэтому-то на пути от ничто к нечто, от небытия к бытию, нет скачка или транценза, метафизического μεταβασις εἰς ἄλλο γένος, не зияет hiatus, ибо и ничто, и что, – и бытие, и небытие, одинаково *есть бытие* в разных диалектических моментах его самоопределения. Божественное Ничто представляет собой аналогию меональному Nichts, которым начинается диалектика бытия в *Логике* Гегеля. В Ничто рождается все, и в этом смысле оно *есть все* в его единстве, εν και παν<sup>106</sup>. Родится не только мир, но и бог, ибо и бог здесь рождается в Ничто и из Ничто, его бытие тоже есть лишь особый вид бытия, соотносительный бытию мира, событие миру. При таком понимании бог не есть еще то последнее, далее чего нельзя уже проникнуть, напротив, можно, а потому и должно прорваться за бога, совлечься не только мира, но и бога, "Gottes ledig werden" (Эккегарт). И бог, и мир одинаково находятся *по сю* сторону Ничто, суть как бы его ипостаси, вернее, модусы или диалектические моменты.

Они находятся в определенном иерархическом соотношении, как ступени самооткровения Ничто. Онтологически единосущны и мир, и бог, насколько оба они суть модусы Ничто, в котором возникает все. И если на пути возвращения к этому Ничто человек должен восходить к богу (или богам), а далее проходить чрез бога и за бога, то лишь потому, что нельзя подняться на последнюю ступень, минуя предпоследнюю, а богобытие и есть эта предпоследняя ступень.

Переход из первоначального Ничто в нечто, различение и оформление неразличимого и бесформенного есть, конечно, тоже своего рода transcensus, который по-разному описывается в различных мистических и метафизических системах. Такую относительную трансцендентность разных ступеней бытия при самотворении бога и мира в Ничто неизбежно приходится допустить и крайнему имманентисту или эволюционному монисту. Однако здесь существенно, что эти относительно трансцендентные ступени суть диалектические самоположения одного и того же начала, совершающиеся внутри его, transcensus его модальностей, ноздесь нет безусловного, не диалектического, а антиномического трансценза от абсолютного к относительному, от Творца к твари.

Поэтому всякое *ничто*: бог ли или человек, небо или ад, ангелы или демоны, – имеет *одну* природу или сущность, как в системе Спинозы единая абсолютная субстанция существует в бесконечном множестве атрибутов и модусов. "Юпитер есть все, что ты видишь", – будто бы говорил Эпикур; если понять это изречение достаточно глубоко, то в нем выразится существо всякого *моноузианства* или монизма, – материалистического, спиритуалистического, идеалистического, мистического.

В абсолютном Ничто появляется мир и бог. Если мир не сотворен, но диалектически возникает в абсолютном и ему единосущен, то он, следовательно, вечен и субстанциален в своей основе; с другой же стороны, и бог здесь не абсолютен и самоосновен в своем бытии, но рождается или происходит в абсолютном Ничто-все. Это значит, прежде всего, что существует *основа* и бога, и притом не в самом боге, но (онтологически) вне его, т. е. выше его. Бог есть также лишь положение или модус абсолютного Ничто, так сказать, абсолютное, обращенное к миру, космическая его ипостась, причем другим таковым же модусом является мир, и эта одинаковая модальность бога и мира, и их в этом смысле единосущность придает им в равной степени, хотя и в разном смысле, характер преходящести, относительности: "и бог проходит", по классической формуле Эккегарта. В конце концов получается система всеобщего, универсального тождества.

Система религиозного монизма может принимать различные очертания в зависимости от того, в каком смысле разрешается вопрос о происхождении множественности, – бога и мира, – в едином Ничто. Множественность может разрешаться в чистую иллюзию, фата-моргану, обман чувств, майю: истина в том, что мира нет и нужно освободиться от его иллюзии. Такова философия и религия индуизма, в европейской философии имеющая представителем Шопенгауэра, – это не только акосмизм, но и антикосмизм. Мировому бытию может быть, далее, приписана некоторая, хотя и ущербленная, реальность, производная от Абсолютного; так стоит дело в системе статического пантеизма Спинозы, а также и динамического пантеизма Гартмана и Дрекса: мир возникает, согласно учению последних, вследствие некоторого "скандала" в абсолютном, – появления слепой и бессмысленной воли к бытию, вызвавшей против себя логическую реакцию в недрах абсолютного, причем для ликвидации этого недоразумения потребовался целый мировой процесс. Поэтому одновременно с мировым бытием возникает и "страдающий бог", и является потребность искупления от мирового бытия; в отдаленной перспективе рисуется возвращение к первоначальному безразличию, абсолютной ночи Ничто. Наибольшее философское и религиозное значение имеет, однако, не эта гипотеза метафизической катастрофы, но другая форма динамического пантеизма, согласно которой мир есть эманация абсолютного, он происходит как изливание от преизбыточной его полноты, подобно тому как вода изливается из переполненного сосуда или солнечный свет и тепло исходят из солнца. Именно таково учение Плотина. Единое абсолютное, 'Εν, одновременно оказывается в нем и трансцендентным, и имманентным миру, мир же есть сумерки абсолютного,

которые сгущаются тем больше, чем глубже он погружается в свое бытие. Поэтому-то система неоплатонизма и могла оказать философскую поддержку падавшему языческому политеизму: из сверхмирного и сверхбожественного 'Εν последовательно эмануруют боги и мир, причем нижние его этажи уходят в тьму небытия, тогда как верхние залиты ослепительным светом, – в небе же загорается система божественных лун, светящих, правда, не своим, а отраженным светом, однако утвержденных на своде небесном. Зачем и почему происходит эта эманация мира из единого Ничто, на это не может быть ответа, и не находим его мы и в учении Плотина: мир происходит потому, что вода не может не изливаться из переполненного сосуда, а созревший плод не отваливаться от ветки, но в то же время мир является у Плотина местом для исправления и вразумления душ, отяжелевающих и испадающих из лона абсолютного. Однако этим дается ответ лишь о судьбах отдельных душ, но не об основаниях мирового процесса, не о причине эманации, которая остается все-таки беспричинна и непонятна, хотя здесь именно и ставится задача *объяснить* основания происхождения мира. Если мир возникает только в процессе удаления из абсолютного, его убыли, и лишь в этой убыли и состоит его собственная природа, то, очевидно, миротворящее начало есть прогрессивно возрастающий *минус* абсолютного, или погружение его во зло: отсюда получается неизбежный антикосмизм, и самого Плотина лишь эллинский дух да непоследовательность спасали от сатанинского вывода, формулированного Мефистофелем:

...alles, was entsteht,  
Ist werth, dass es zu Grunde geht;  
Drum besser war's, dass nichts entstunde.

(Плотин даже оспаривает эту мысль против якобы христианских гностиков.)

Плотиновская эманация отличается, однако, от индийского акосмизма своим реализмом: мир, как изливание абсолютного, постольку реален, поскольку ему все же принадлежит полнота божественных сил, в него излившихся; он *есть*, имеет хотя и ущербленное, но все-таки не призрачное бытие. Однако, будучи реален в основе, он остается лишен какого-либо самостоятельного задания. Абсолютное в отношении к нему остается совершенно пассивным, оно его не знает, он есть жертва его попустительствующей полноты, – в известном смысле ее изнанка. Мир *возникает* в абсолютном с необходимостью, как тень его, но в этом мире не творится никакого свершения, онтологически в нем нет истории и нет эсхатологии. С одной стороны, мир есть само абсолютное, как его модус, а с другой, в мире ничего не совершается и не происходит, ибо он лежит не *вне* абсолютного, но есть оно же само, в состоянии некоторой ущербности.

Неоплатонизм исторически является враждебно соперничающим с христианством, и действительно, несмотря на кажущееся, внешнее сходство, он глубоко ему противоположен, и именно в самом основном и центральном учении о божественном Ничто и вытекающем отсюда учении о происхождении мира из непроизвольной эманации абсолютного. Влияния неоплатонизма, сознательные или бессознательные, обладают большой живучестью и в христианском богословии – неоплатонический уклон мысли и чувства есть опасность, постоянно подстерегающая и христианскую философию. Надо ее знать, чтобы ее сознательно остерегаться. Поэтому поучительно проследить этот уклон в христианской философии там, где он проявился сильно и ярко. В качестве примеров такого уклона рассмотрим ближе соответствующие учения у И. Ск. Эриугены и у немецких мистиков Эккегарта и Я. Беме.

а) И. Ск. Эриугена

Знаменитый ирландец в своем общем учении, несмотря на искреннее желание удержаться в пределах христианского мировоззрения, тем не менее сбивается на платоновский "эманативный пантеизм" и наперед уже предначертывает в метафизических терминах будущую мистическую систему Эккегарта и Беме. Имманентизм или "монизм" у Эриугены проявляется, прежде всего, в общей концепции автора *De divisione naturae*. Он различает четыре вида *природы*, которые объемлют в себе и Божество и тварь: природа "не творящая и несотворенная" или Божество вне творения, "природа творящая и несотворенная" или Божество в творении, затем природа "сотворенная творящая", как совокупность творческих идей или природа идеальная, и, наконец, природа "не творящая и сотворенная" или мир. Все эти четыре вида природы суть лишь разные аспекты, моменты или положения *единой* природы: все есть одно, и все есть Бог; поэтому метафизика Эриугены принципиально сближается с учением Плотина об отношении Единого и мира. Онтологическая пропасть между Богом и тварью здесь засыпается, и тварь рассматривается как модус единой субстанции, чем пролагается путь к будущему спинозизму. "Во-первых, Божественная природа столь же является сотворенной, сколько и творящей. Именно она сотворена сама собой в первообразных причинах, и соответственно она творит сама себя, т. е. она начинает проявляться в своих теофаниях, желая выступить из потаеннейших углов своей природы, в которых она сама себе еще неизвестна (*creatus... a seipso in primordialibus causis, ac per seipsam creat, h. e. in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae sinibus volens emergere, in quibus sibi incognita est*), ибо она безгранична, сверхсущностна и сверхприродна и выше всего, что может и не может мыслиться. Когда она, следовательно, восходит к первоосновам вещей и как бы сама творит себя, она начинает быть в некоем нечто (*descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse*). Но, во-вторых, рассматриваемая в последних действиях первоосновных причин, она по праву может рассматриваться как сотворенная, а не творящая саму себя.

Именно сотворена она, насколько нисходит к самым внешним проявлениям, дальше которых она уже ничего не творит, почему в ней имеет силу лишь сотворенность, а не творение". Выступая из сверхсущностной своей природы, в которой Бог означает небытие, Он в своих первоначальных причинах творим самим собой и становится началом всякой сущности и всякой жизни. На основании этих определений ясно, что *ничто* отрицательного богословия у Эриугены означает не трансцендентное и премирное Божество, но первое положение Божества в его самораскрытии, – ничто, переходящее в нечто. Для характеристики учения Эриугены в рассматриваемом отношении в высшей степени показательным является его понимание творения мира из ничего. Ввиду того что идея творения мира у него, строго говоря, отсутствует, ибо сливается с самотворением Бога, то и *ничто*, из которого творится или, вернее, "вырождается" мир, есть само божественное Ничто. Эриугена посвящает чрезвычайно много места и внимания вопросу о творении из ничего (стараясь привлечь на свою сторону и восточных отцов церкви, как-то: св. Василия Великого, Григория Нисского, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита, в таких суждениях, в которых они подают повод к подобному перетолкованию, не будучи действительно повинны в имманентизме). Для Эриугены ясно, что Бог "делает все из ничего, изводя из своей сверхсущественности сущности, из сверхжизненности живые существа, из соединения всего, что есть и что не есть, из утверждения всего, что есть и не есть. Этому ясно учит и возвращение всех вещей в причину, из которой они возникли, когда все возвратится в Бога как воздух в свет". Под тем ничто, из которого Бог создал мир, надо разуметь "несказанную и непостижимую, неприступную для всех умов светлость божественной благодати" (*ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibleem claritatem*). В III книге "De divisione naturae" Эриугена дает подробное и всестороннее исследование вопроса о *ничто* (особенно гл. IV XXIII), из которого создан мир, подвергая критике и отвержению церковное понимание ничто, как ниже – бытие или не бытие, и утверждая, как единство мыслимое и последовательное, свое вышеизложенное понимание. Основной вывод, который сам собой отсюда напрашивается, будет тот, что в природе "Бог соделал самого себя", или что "мы не должны мыслить тварь и Бога как два различных между собой (начала), но как одно и то же. Ибо и тварь находится в Боге, и Бог создается в твари чудесным и невыразимым путем... триипостасная высшая благодать... всегда вечна и всегда становится вечна от себя самой и в себе самой, а вместе и возникла, насколько она в приснобытии не престаёт быть в становлении, – насколько она делает себя самое из себя самой. Она не нуждается для этого в какой-либо другой материи, которая не была бы ею самой, чтобы производить в ней себя самое, она оказалась бы бессильна и в себе незавершена, если бы получила откуда-либо помощь для своего явления и свершения".

Из приведенного следует, что, собственно говоря, для Эриугены нет творения или мира, как внебожественного (относительно) бытия, ибо природа сотворенная есть только

ступень в самораскрытии Божества или его модус. Мир вечен в Боге, он и есть Бог. Как же понять существующий во времени и обьятый грехом мир? Для Эриугены бытие чувственного мира начинается с грехопадения человека, которое совершается не во времени, но в некотором вневременном акте. Мир этот не должен был бы существовать, его создал грех. Вследствие этого у человека появилось чувственное тело, разделение на полы и связанные с этим особенности организации, и начался мировой процесс. Задачей искупления является поэтому не что иное, как всеобщее *восстановление* первоначального состояния, "возвращение всех вещей в причину, из которой они произошли". Строго говоря, этот "апокатастасис" Эриугены вовсе не есть христианское воскресение с телом, раз телесность вообще рассматривается как следствие грехопадения, "духовное тело" воскресения есть то самое умопостигаемое первоначальное тело, которое закрыто и уничтожено чувственным телом. В этом отношении Эриугена есть самый решительный спиритуалист, и, с его точки зрения, правильнее было бы говорить не о воскресении тела, а о воскресении *от* тела. Поэтому весь мировой процесс для Эриугены есть бесплодная ошибка, нечто совершенно иррациональное (мнение, предвосхищающее философию пессимизма: Шопенгауера, Гартмана, А. Дрекса). Так как происхождение мира есть процесс, имманентный Божеству, то, очевидно, грехопадение вносит драму и в само Божество, и следует заключить, что мировой процесс есть мистерия иррационально страдающего и искупающего себя же бога (хотя сам Эриугена такого заключения еще не делает). Штёкль произносит про Эриугену следующий суровый приговор: "Erigena's Lehrsystem mag genial genannt werden, christlich ist es nicht" (1. с. 381).

#### b) Мейстер Эккегарт

Мы далеки от намерения характеризовать *всю* мистику Эккегарта как нехристианскую, совсем напротив, в писаниях этой удивительно богатой, глубокой и гениальной личности содержатся и неоценимые богатства христианского благочестия, которые, однако, перемешаны, притом не всегда различимо, с нехристианскими мистическими мотивами и настроениями. Поэтому можно говорить лишь о некоторых неоплатонических *мотивах* в творениях этого великого писателя. К слову сказать, было бы интересной задачей для монографического исследования выяснить подлинный *тип* его творчества. Что это? Мистические озарения или метафизическая спекуляция, к ним прикрепляющаяся, философия или проповедь, или же ни то, ни другое, но третье, содержащее в себе смешение всех этих элементов? Во всяком случае, – и этому необходимо давать надлежащий вес при оценке Мейстера Эккегарта, – художник слова и спекулятивный метафизик слишком сильно и явно дают себя знать в его сочинениях, чтобы можно было принимать все его идеи за религиозно-мистические интуиции и откровения, и никогда нельзя уверенно сказать, опирается ли проповедь Эккегарта на опытные переживания, или же она рождается из загоревшихся в душе его художественных образов и спекулятивных идей, которые он превращает в *задачу* для

осуществления опытным мистическим путем. Много света могло бы здесь пролить исследование хронологии различных произведений Эккегарта в связи с его духовной биографией и разными влияниями, им испытанными. Основной идеей теологии Эккегарта, придающей ей нехристиански-неоплатонический характер, является его противопоставление Gott и Gottheit, которые "различны, как небо и земля"\*. Бог есть нечто производное из Gottheit и совершенно соотносительное твари, есть порождение дифференциации Gottheit. Потому ему столь же присущ характер относительности и преходящести, как и твари. *Gott wird und vergeht*" (1, 148), эта необычайная по смелости формула выражает именно мысль о неабсолютности, относительности и даже, если можно так выразиться, о модальности Бога; очевидно, если он *не* есть последнее, надо стремиться *за* Него, дальше Него, постараться "Gottes ledig werden, Gottes quitt machen" (175), освободиться от Бога: "*bitten wir, dass wir Gottes ledig werden*" (1, 172). Бог возникает лишь вместе с миром: "о Боге говорят и возвещают все твари. А почему ничего не говорят они о Божестве (Gottheit)? Все, что есть в Божестве, есть Единое, о котором ничего нельзя говорить. Только Бог делает (thut) нечто, Божество ничего не делает, ему нечего делать. Бог и Божество отличаются как делание и неделание" (1, 148, ср. 199). Между Богом и тварью существует лишь иерархическая разница, поскольку Бог есть дверь для возвращения в абсолютную Gottheit, но не онтологическая: как модусы Gottheit, они тождественны. В "прорыве" своем к Божеству "я становлюсь столь же богат, так что Бог не может быть мне достаточен всем, чем Он есть Бог, всеми своими божескими делами: ибо я получаю в этом прорыве то, в чем Бог и я *общии*" (I, 176). "В этом переживании дух не остается более тварью, ибо он сам есть уже "божество", он есть *одно* существо, одна субстанция с божеством, и есть вместе с тем и свое собственное и всех тварей блаженство" (I, 202). Лишь на этой поверхности божества, где есть Бог, существует и троица, представляющая как бы лик его в твари. И за нее можно прорваться: "душа достигает прежде всего святой тройственности (Dreifaltigkeit), ставшей *единством*. Но она может стать и еще блаженнее: если она взыщет простого (blossen) единства, о котором тройственность есть лишь откровение. Вполне блаженной будет она, лишь когда бросается в *пустыню* (die Wüste) Божества" (II, 186). Надо совлечься всякого "что", потому Abgeschiedenheit, добродетель этого совлечения, в глазах Эккегарта включает все добродетели и является даже выше любви: "Всем жертвует при этом душа, Богом и всеми творениями. Это звучит странно, что душа должна потерять и Бога! Я утверждаю: чтобы стать совершенной, нужнее ей в известном смысле лишиться Бога, чем творений: Во всяком случае, все должно быть потеряно, существование души должно утверждаться на свободном ничто! Единственно таково и намерение Бога, чтобы душа потеряла своего Бога. Ибо пока она имеет Бога, познает, знает, до тех пор она отделена от Бога. Такова цель Бога: изничтожиться в душе, чтобы душа потеряла и себя. Ибо то, что бог называется "Богом", это имеет Он от тварей. Лишь когда душа стала тварью, тогда только она получила Бога. Когда же она снова стряхнет с себя свою

тварность (Geschopf-seyn), тогда остается Бог пред самим собою тем, что Он есть" (II, 202–203). Но тем самым "душа сама должна стать божественной". Дух "должен быть мертв и погребен в Божество, а Божество живет уже не для кого другого, как для самого себя" (II, 207), и проповедник призывает испытать "Diesen gottlichen Tod"(ib.).

Gottheit есть первооснова (Wesen) или природа (Natur) Божества. Божественные ипостаси же суть "Personen", о которых говорится, что "sie verfließen in das Wesen" (1,85) и, "влившись в Божество, три персоны становятся неразличимым единством" (ib.). Божество в себе имперсонально, ипостаси возникают лишь вследствие его дифференциации, уже в "Богe" или на границе между "Божеством" и "Богом". В этом смысле следует понимать, когда говорится, что в душе есть еще несовершенство, пока "она созерцает Бога, насколько Он есть триица" (1,163); совершенство наступает лишь при созерцании "schlechthin Eine", "ungestaltete Wesen der gottlichen Personlichkeit"(ib.). "Ты должен любить Бога, насколько Он не-Бог, не-дух, не-лицо, неоформленное, а только чистое, ясное, простое единство, далекое всякой двойственности. И в этом едином должны мы вечно погружаться из бытия в ничто" (I, 168). В этом смысле говорится, что "троичность есть вместе и мир, ибо в ней заложены все твари. Внутри же, в Божестве, как действующий, так и действие остаются без перемены" (I, 184).

Практическое устремление религии Abgeschiedenheit есть буддийская нирвана, не только акосмизм, но и антикосмизм: вырваться из мира, который возникает чрез раздвоение твари и Бога, в изначальное божественное ничто. Очевидно, это воззрение не дает места идее истории, мирового процесса, мирового свершения: идеал восстановления первоначального состояния, апокатастасис, есть здесь голое отрицание мира.

Исходя из своего религиозного монизма, для которого Божество есть лишь глубина бытия, а не трансцендентное начало, открывающееся миру, Эккегарт фактически устраняет *откровение* Божества в собственном смысле, заменяя его самооткровением твари ("прорывом" чрез тварность); соответственно этому спиритуалистически истолковывается и евангельская история. Столь же последовательно у Эккегарта устраняется воздействие благодати на природный мир. Эккегарт в одном месте дает такое истолкование слов ап. Павла: "Все, что я емь, я емь чрез благодать Божию". "Слова св. Павла, – комментирует Эккегарт, – суть лишь слова Павла, здесь нет того, чтобы он сказал их в состоянии благодати. Ибо благодать сделала в нем лишь одно: его существо усовершилось к единству себя. Этим исчерпывается ее дело!" (I, 175, ср. 195–196). "Сама же благодать не "делает (bewirkt) ничего" (I, 196). "Высшее дело благодати в том, что она приводит душу в то, что есть она сама" (197).

Сколь знаменательно появление Эккегарта еще в католическую эпоху германской истории, но уже на пороге нового времени, накануне реформации, как прообраз, предугавающий какую-то фатальную обреченность германского гения к извращению христианства в сторону религиозного монизма, пантеизма, буддизма, неоплатонизма,



имманентизма! Без преувеличения можно сказать, что в Эккегарте, как в зерне, заложено все духовное развитие новой Германии, с ее реформацией, мистикой, философией, искусством: в Эккегарте заключена возможность и Лютера, и Я. Беме, и Шеллинга, и Гегеля, и Шопенгауэра, и Гартмана – Дрекса, и Вагнера, и даже... Руд. Штейнера.

### с) Яков Беме

Как нужно понимать божественное *ничто* в учении Беме: как трансцендентное НЕ-что, или как эккегартовское *Gottheit*, или как гегелевское диалектическое ничто, из которого вытекает с необходимостью все и в котором завито это все, или как спинозовскую субстанцию, лежащую в основе модусов, или как плотиновское Единое, из которого эмануирует мир? Знакомому с творениями Беме и своеобразием его изложения будет понятно, если мы скажем, что на этот, в сущности, основной и принципиальный вопрос не может быть дано бесспорного ответа, и создается возможность различного понимания даже самых основ этого учения, впрочем, еще ожидающего внимательного и всестороннего исследования и систематизации. "Philosophus teutonicus", являющийся, по справедливой оценке Шеллинга, "Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit, und besonders in der Geschichte des deutschen Geistes", представляет собой одновременно мистика, ясновидца природы, и метафизика, облакающего свои мистические постижения в своеобразную спекулятивно-мистическую систему, именно *систему*, ибо "дух системы" необычайно силен в Беме, несмотря на внешнюю беспомощность его изложения. Он есть поэтому не только ученик Парацельса и предшественник Штейнера, – стоит в линии развития оккультизма, но, быть может, не в меньшей степени дух его живет в метафизических системах Шеллинга и Гегеля, Шопенгауэра и Гартмана. В своих сочинениях Беме многократно пытается – все сызнова, но приблизительно из того же материала, – строить и перестраивать свою систему, отсюда такая бесконечная масса повторений в его сочинениях, однако материал недостаточно слушается своего мастера, изнемогающего под тяжестью его изобилия, и остается в значительной степени сырым и переработанным. По-видимому, сам Беме, а за ним и иные его последователи, напр. Клаассен, не замечал в себе "philosophus teutonicus", спекулятивного метафизика, находящегося до известной степени в плену у *esprit de systeme*. Он сознавал в себе прежде всего духовидца, носителя "откровений", и, если бы из его сочинений сохранилась лишь одна "Аврора", его первый трактат, имеющий печать свежести и непосредственности "вдохновения", и наиболее чуждый притязаний на систему, то можно было бы, пожалуй, не заметить одной из основных черт творчества Беме, с большой тонкостью подмеченной Шеллингом, это... его *рационализма*. О, конечно, это – рационализм совершенно особого типа, *мистический* рационализм (или "теософизм"), при котором основные положения опираются на показания мистического опыта и не могут быть *логически* выводимы и постулируемы. В качестве мистика, ясновидца Беме,

конечно, является прежде всего эмпирическим исследователем. Те силы и явления, которые изучает Беме, эмпирически даны ему в мистическом созерцании, подобно тому как они даются и в опытных науках: как из электричества нельзя логически дедуцировать свет или теплоту, так и Беме не выводятся, а "опытно" познаются элементы Бога: "Herbe", "bitterer Stachel", "Angst", "Feuer" и т. д. Но раз установленные, они объясняются один из другого уже причинно-механически, на основе логического принципа непрерывности, в единой связной метафизической системе: в бемовском Боге от первого его движения к откровению до отдаленного уголка мироздания, от ангела до последнего клопа, *все понятно*, все объясняется, все рационализуется. Здесь нет места ни антиномии, с ее логическим перерывом, ни Тайне: беспримесный рационализм – вот обратная сторона того всеведения или "гнозиса", которым мнил себя обладающим, по одним основаниям, Гегель, а по другим – Беме, почему он и оказывается столь родственным по тенденциям современному "теософизму", оккультному или мистическому рационализму\*.

\* Шеллинг дает такую характеристику "теософизма" Беме: "В третьем виде эмпиризма сверхчувственное сделано предметом действительного опыта благодаря тому, что допускается возможное восхищение человеческого существа в Бога, а вследствие этого необходимое, безошибочное созерцание, проникающее не только в божественное существо, но и в сущность творения и во все события в нем... Теософизм мы определили сначала как противоположность рациональной философии, следовательно, рационализма в философии. Но в основе теософизм стремится за рационализм, в действительности не будучи в состоянии освободиться от чисто субстанциального знания. Именно знание, в котором рационализм имеет свою сущность, следует называть субстанциальным, поскольку оно исключает всякий *акт*. Для рационализма ничто не может возникнуть чрез действие, напр., свободное творение, он знает только *сущностные* (*wesentliche*) отношения. Все следует для него только *modo aeterno*, т. е. чисто логическим способом, имманентным движением: ибо это есть лишь фальсифицированный рационализм, если, напр., объясняют происхождение мира свободным обнаружением абсолютного духа, который вообще хочет утверждать творение чрез действие (*thatliche*). Полный рационализм приближается потому именно к теософизму, который не меньше, чем тот, ограничен субстанциальным знанием; теософизм *хочет* его преодолеть, но ему не удастся, как яснее всего можно видеть на Я. Беме. Едва ли какой-либо другой дух настолько закален в огне чисто субстанциального знания, как Я. Беме; Бог для него, очевидно, есть *непосредственная* субстанция мира; свободного отношения Бога к миру, свободного творения он хотя и *хочет*, но не может получить. Хотя он зовет себя теософом, следовательно, притязает на науку божественного, содержание, к которому приводит теософизм, есть лишь субстанциальное движение, и он изображает Бога лишь в субстанциальном движении. Теософизм по природе своей не менее неисторичен, чем рационализм. Но Бог истинно

исторической и положительной философии не *движется*, он *действует*. Субстанциальное движение, которым ограничен рационализм, исходит из отрицательного *prius*, т. е. из не-сущего, которое имеет двигаться к бытию; но историческая философия исходит из положительного *prius*, которое не имеет нужды только двигаться к бытию, стало быть, с совершенной свободой, не будучи вынуждаемо к тому самим собой, лишь полагает бытие"... и т. д. (Schelling, 1. с, 119, 124–125). Вообще Шеллинг дает краткую, но глубокую философскую характеристику бемизма.

И вот почему в Беме ослепительны, изумительны и драгоценны отдельные его прозрения, – частности, но не целое; необходимо разбить скорлупу, чтобы получить орех. По сравнению Пфлейдерера, система его подобна руднику, в котором драгоценные металлы скрываются под грубыми породами.

Как метафизик, Беме в качестве основной задачи ставит себе опирающуюся на мистический опыт "дедукцию" Бога и мира: каким образом из Ничто или в Ничто возникает Бог, а в Боге или из Бога возникает мир? Эта проблема вполне аналогична проблеме Эккегарта (знакомство с которым определенно чувствуется в соответствующих учениях Беме), именно о возникновении в первоначальном, чистом Ничто одновременно и Бога и мира, или о теологическом "reiner Ursprung" (по выражению "Логики" Когена); однако коренная разница с Эккегартом в этом пункте, определяющая и ряд последующих различий, у Беме будет в том, что у него мир возникает не параллельно с Богом, как Его необходимый коррелат, но в силу диалектики самого Бога или развития Его природы. Поэтому мы имеем у Беме трехступенную иерархию или последовательность: *Ничто–Бог–мир*, у Эккегарта же двухступенную: *Ничто – Бог / мир*.

Однако это отношение между Богом и природой образует лишь вторую часть проблемы, в первой же ее части и Беме, и Эккегарт одинаково исходят из того же недифференцированного и бескачественного Ничто, в котором образуется все. Как же ближе мыслится у Беме этот переход от Ничто к Богу, а чрез Него к творению? К сожалению, вполне ясного и недвусмысленного ответа метафизика Беме здесь не дает, хотя преобладающее от нее впечатление сводится к тому, что Ничто имеет здесь смысл не трансцендентного НЕ-что, но того божественного мэона или же диалектического *ничто*, в котором с имманентной закономерностью мистической диалектики выявляется божественное *все*, вследствие чего это *ничто* соответствует лишь определенному положению или диалектическому моменту в Божестве. Бог и природа, как "ничто", есть откровение "Ничто", "Offenbarung aus dem Nichts zu Etwas". Чем же мотивируется и вообще мотивируется ли этот переход? Здесь мы имеем только метафорические выражения, смысл которых, однако, тот, что для Ничто этот переход не свободен, но вынуждается некоей божественной необходимостью, потребностью самооткровения, *голодом* (Hunger), *стремлением* (sich sehnen), *вожделением* (Begierde), т. е. аффективными состояниями (настолько можно говорить об аффектах в Божестве).

"Ничто испытывает голод по Нечто (Nichts hungert nach dem Etwas), а голод есть вожделение (Begierde), как первое verbum Fiat или делание, ибо вожделение не имеет ничего, что оно могло бы сделать или охватить (fassen). Оно охватывает только себя и сжимается (impresset sich), т. е. оно коагулируется (coaguliert sich), оно зачинает себя в себе, и охватывает себя, и приводит себя из безосновности в основу (vom Ungrunde in Grund), и оплодотворяет саму себя магнетическим влечением, так что Ничто наполняет (das Nichts voll wird), и остается все-таки как Ничто, это есть только свойство как мрак; это есть вечное первичное состояние (Urstand) мрака: ибо где есть свойство, там уже есть нечто, не есть как Ничто". Откровение Бога, согласно целому ряду утверждений Беме, есть, прежде всего, самооткровение, открытие себя для себя самого: "без своего откровения Бог не был бы известен самому себе", а "так как вечное благо не может (nicht mag) быть бесчувственным существом (em inempfindlich Wesen), ибо иначе оно не было бы открыто самому себе, то оно вводит себя в наслаждение (Lust) в себе самом". В этом смысле можно сказать, что природа необходима для Бога или, точнее, она и есть Бог explicite. "Таким образом, следует думать о Боге, что он вводит свою волю в знание (Scienz) к природе, дабы его сила открывалась в свете и могуществе и становилась царством радости: ибо, если бы в вечном Едином не возникала природа, все было бы тихо: но природа вводит себя в мучительность, чувствительность и ощутительность, дабы подвиглась вечная тишина, и силы прозвучали в слове... Природа есть орудие тихой вечности, которым она формирует, делает, разделяет и собирает себя самое при этом в царство радости, ибо вечная воля открывает свое слово чрез природу. Слово в знании (Scienz) воспринимает в себя природу, но *живет чрез природу*, как солнце в элементах, или как Ничто в свете огня, ибо блеск огня делает Ничто обнаруживающимся, и при этом нельзя говорить о ничто, ибо Ничто есть Бог и все".

Таким образом, по справедливому замечанию Шеллинга, Беме "запутывает само Божество в своеобразный природный процесс", и природа для Беме есть Бог не только в том смысле, что она по своему положительному бытийст-венному содержанию коренится в Боге, но и в том смысле, что она есть необходимое орудие Его самораскрытия или внутренней диалектики, "чрез нее Он живет", без этого "сам Бог не знает, что Он есть". Поэтому у Беме, строго говоря, отсутствует идея творения и тварности, и хотя у него и постоянно встречается выражение "тварь и тварность" (Creatur und Creatiirlichkeit), но это понятие вовсе не имеет принципиального метафизического и онтологического смысла, а означает только определенную ступень в раскрытии природы Бога (как есть это понятие и в системе Плотина, отрицающей тем не менее идею творения). *Система Беме эманативна* и в этом отношении сближается с учением Плотина. Мысль о творении мира непостижимым и свободным актом Бога встречается в Беме сознательного философского и религиозного противника. Он называет "бредом о творении" (creattirlicher Wahn) мысль, "будто Бог есть нечто чуждое, и пред временем создания тварей и этого мира держал в себе в троице своей мудростью совет, что Он хочет сделать и к чему принадлежит всякое

существо, и таким образом сам почерпнул из себя повеление (*Firsatz*), куда надо определить какую вещь. "Если бы держал Он когда-либо в себе совет, каким образом открыться, то Его откровение не было бы от вечности, вне чувства и места, стало быть, и тот совет должен был бы иметь начало и стать причиной в Божестве, ради которой Бог совещался в Троице Своей, должны бы быть, следовательно, в Боге мысли, которые явились Ему как бы в виде образов, когда Он хотел идти навстречу вещам. Но сам Он – единственный и основа всех вещей, и око всех существ и причина всякой эссенции: из Его свойства возникает природа и тварь, о чем же стал бы Он с самим собой советоваться, нет врага перед Ним, а Он один сам есть все, хотение, мощь и способность. Потому должны мы, насколько мы хотим говорить единственно и исключительно о неизменяемом существе Бога, чего Он хочет, и чего не хочет или всегда хочет, не говорить об Его решении, ибо в Нем нет решений; Он хочет и делает в себе самом только одну вещь, именно Он *рождает себя* в Отце, Сыне и Духе Св., в мудрости своего откровения; кроме этого единый, бесосновный Бог не хочет в себе ничего и не имеет в себе самом совета о многом. Ибо если бы Он хотел в себе самом многого, то Он был бы должен быть недостаточно всемогущим, чтобы осуществить это; потому и в себе самом Он не может хотеть ничего, как только самого себя, ибо чего Он хотел от вечности, так это есть Он сам, потому Он есть единственно единое, и более ничто".

Соответственно мировоззрению Беме правильнее говорить о *рождении*, а не о сотворении природы Богом: "Из воли, которую Божество заключает себя в троичность, от вечности рождается и основа природы, ибо здесь нет повеления (*Fursatz*), но рождение; вечное рождение и есть повеление, именно Бог хочет рождать Бога и открываться через природу". Разумеется, и творческое "да будет" *Fiat*, которое так часто встречается у Беме, получает соответствующее истолкование не в смысле повеления (*Fursatz*), но в смысле – силы Божества, его природной мощи, потенции бытия и в таком смысле в разных выражениях определяется оно во многих местах: "вожделение (*Begierde*) из вечной воли бесосновности есть первый образ (*Gestalt*) и есть *Fiat* или *Schuf*. А сила свободного наслаждения (*Lust*) есть Бог, который изводит *Schuf*, и то и другое вместе называются словом *Fiat*, т. е. вечное слово, которое творит там, где ничего нет, и есть первичное состояние природы и всех существ. "*Fiat* есть терпкая матка (*herbe Matrix*) в первой воле отца, и оно схватывает (*fasst*) и держит природу, которую дух формирует рожденную от Меркурия, и это есть дух Божий". "*Das gottliche Schuf, als die Begierde der ewigen Natur, welche das Fiat der Krafte heisst*", и соответствует в системе Беме "да будет" Моиссеевой космогонии. Таким образом, по мысли Беме, природа в сущности не создана, но, так сказать, автоматически, с правильностью часового механизма, с которым так часто сравнивается у Беме мироздание, возникает в Боге и раскрывается на разных ступенях. И с этой стороны система Беме по своему философскому типу (хотя и не по построению) близка к пантеистическому монизму Спинозы с его единой в своей нераскрытости субстанцией, проявляющейся в бесчисленных атрибутах и модусах.

Только у Спинозы этот монизм имеет статический и неподвижный, у Беме же динамический, энергетический характер. *Бемизм есть динамический спинозизм*, концепция же отношения Бога к миру у обоих одна и та же\*\*\*\*.

\*\*\*\*Ср., напр., у Спинозы: Я раскрыл природу Бога и его свойства, а именно, что он необходимо существует; что он един; что он существует и действует по одной только необходимости своей природы; что он составляет свободную причину всех вещей; что все существует в Боге и, таким образом, зависит от него, что без него не может ни существовать, ни быть представляемо; и наконец, что все предопределено Богом и именно не из свободы вовсе или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы Бога, иными словами, бесконечного его могущества. ...Если вещи, непосредственно произведенные Богом, были бы сотворены Богом ради достижения своей цели, то вещи самые последние, ради которых сотворены были первые, необходимо превосходили бы все другие. Далее, это учение уничтожает совершенства Бога, ибо, если Бог творит ради какой-либо цели, то он необходимо стремится к тому, чего у него нет... следовательно, Бог был лишен того, для чего он хотел приготовить средства и желал этого" (*Спиноза. Этика*, в пер. Иванцова. Изд. 2-е, часть I, теорема 36, прибавление, стр. 51–56). Последний аргумент против идеи свободного творения мира, как мы видим, непосредственно приводит и Беме. Столь же в бемовском духе развито и следующее объяснение мирового зла и несовершенства из божественной полноты: "На вопрос, почему Бог не создал всех людей таким образом, чтобы они руководствовались одним только разумом, у меня нет другого ответа, кроме следующего: конечно, потому что у него было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямее говоря, потому, что законы природы его настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего, что только может представить себе бесконечный ум" (ib., 62)<sup>134</sup>.

В древней философии аналогию бемизму представляет, кроме системы Платона, гилозоистический монизм стоиков, а в более раннюю эпоху учения Фалеса, Анаксимандра, вообще ионийской школы. В новейшей же философии дух Беме наиболее роднится с философией логического автоматизма, именно с Гегелем (конечно, и здесь мы имеем в виду дух и стиль учения, а не его догму). И это сродство было осознано и самим Гегелем, который неоднократно и с глубоким уважением говорит о Беме\*\*\*\*\*.

\*\*\*\*\* В своей "Истории философии" Гегель отводит Я. Беме место в "новейшей философии", в ряду ее зачинателей (*Ankündigung der neuern Philosophic*), наряду с Бэконом Веруламским. "In der That ist durch ihn erst in Deutschland Philosophic mit einem eigenthiimlichen Charakter hervorgetreten" (*Hegel's Vorlesungen iiber die Geschichte der Philosophic*, 3-er Theil, 2-te Aufl., Berlin, 1844. WW. XV Bd., S. 270). От внимания Гегеля не

укрылось также, что герлицкий сапожник "viel gelesen hat, offenbar besonders mystische, theosophische und alchymistische Schriften", особенно Парацельса (273). "Der Inhalt des Philosophirens von Jacob Bohme, – говорит далее Гегель, – ist acht deutsch; denn was ihn auszeichnet und merkwürdig macht, ist das protestantische Prinzip, die Intellectualwelt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in seinem Selbstbewusstsein alles anzuschauen und zu fühlen, was sonst jenseits war" (273). И только форму философствования Беме, который не возвышается до чистых понятий, но в качестве их употребляет образы, качества или элементы, Гегель находит "варварской": "Von dieser Seite ist Bohme vollkommen Barbar" (271). Отдельные упоминания о Беме имеются также в "Философии религии" и в предисловии ко 2-му изданию "Энциклопедии". Здесь говорится о Беме: "Diesem gewaltigen Geiste ist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden: er hat den Gehalt der Religion Theils für sich zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft koncipirt, und Geist und Natur in ihren bestimmtern Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, dass nach dem Ebenbilde Gottes freilich keines andern als des dreieinigen, der Geist der Menschen und alle Dinge geschaffen, und nur diese Leben sind, aus dem Verluste ihrer Urbildes dazu reintegrirt zu werden; Theils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge gewaltsam zu geistigen und Gedankenformen verwendet" (*Hegel's Werke*, VI Bd., 2-te Aufl., XXV–XXVI). Шеллинг ехидно подчеркивает это сближение на почве религиозного натурализма между Беме и Гегелем (1. с, 121–122).

Система Беме, как и Гегеля, есть особая форма мистического рационализма, в котором преодолеваются все антиномии и царит закон "непрерывности мышления". Напротив, последователь Я. Беме *Фр. ф. Баадер* старательно отмежевывается от религиозного монизма и истолковывает доктрину своего учителя в смысле свободы Бога от мира и от природы.

Баадер говорит: "Я. Беме отличает Бого-Единицу (Gott-Eins), центральное Бого-единство его трех откровений, божественной, духовной и природной области. Но он под этим центральным единством никоим образом не понимает его неразвитого или не распространившегося в себе бытия, но утверждает, что оно исключает и выключает из себя помощью этого внутреннего самоопределения все, что не есть оно само" (2, 351. См.: *I. Claassen*. Franz v. Baaders Theosophische Weltanschauung als System oder Physiosophie des Christenthums, П. В., 117). Едва ли эта характеристика соответствует действительности. Сам же Баадер полагает, что тварь (Creatur) "не есть составная часть Творца, образующая периферию и произрастающая из него по необходимости рождения, а не с абсолютной свободой, подобно производству искусства" (7, 89, Claassen, II, 118). Выходение из себя абсолютного духа есть, во-первых, свободное, его не нужно смешивать с тем внутренним рождением, а также и с тем внешним, вытекающим из

необходимости (Not) или инстинкта рождением и зачатием. 2. Абсолютный дух не разделяется при этом своем произведении в своем основном существе и не теряет своей целостности, так же как слово исходит, но не отходит от меня. 3. Вместе с тем и абсолютному духу ничто при этом произведении не прибавляется, и он не нуждается в этом обнаружении даже для своего собственного восполнения. 4. Абсолютный дух, как творящий, не исчерпывается в творении, он не переходит в это последнее: как центр не переходит в периферию, но, отличаясь от нее, поднимается над нею. 5. Абсолютный дух осуществляет это свободное свое произведение лишь тем, что он хотя и отличное, но не отделенное и не зависимое от него бытие поставляет и подчиняет себе, частью заставляя содействовать себе, частью же делая своим орудием" (I, 214, 5, ib., 119). Баадер противопоставляет творение и эманацию (2, 89, ib.) и видит пантеизм в объединении Бога с творением, считая ложным, противоречащим всякой религии утверждением, что "Бог дает себе содержание лишь чрез творение, и что всеопределяющее определяет, наполняет, осуществляет себя лишь чрез акт творения, становясь действительным Богом из того, что не есть Бог" (I, 396, ib. 119). Напротив, Из *Ничто*, подобно разворачивающейся спирали, описывающей при своем разворачивании ряд окружностей все увеличивающегося диаметра (ср. чертеж, приложенный к IV т. собр. соч. Беме в изд. Шиблера), рождается Божественная Троица, Бог *до* природы, а уж из нее "выраждается" (Ausgeburt, по часто повторяющемуся выражению Беме) и наш мир. Печать имперсонализма лежит на богословии Беме. По первоначальному его определению, Божество имперсонально: сокровенное Ничто или Ungrund определяется у него как "воля" (der Wille des Ungrundes), и эта первоволя (столь напоминающая основной мотив метафизики немецкого пессимизма: Шопенгауэра и Гартмана), однако, есть первоисточник саморождения Бога, в ней рождается Троица. "В этом вечном рождении нужно понимать три вещи: 1) вечную волю; 2) вечное настроение (Gemiith) воли, 3) исход из воли и настроения, каковой есть дух воли и настроения. Воля есть отец; настроение есть связанность (das Gefassete) воли, как седалище и жительство воли, или центр к нечему, и есть сердце воли; исход из воли и настроения есть сила и дух. Этот троякий дух есть единая сущность, и здесь он не есть еще сущность, но вечный разум: первичная чтойность (ein Urstand des Ichts), а вместе и вечная замкнутость. Исшедшее зовется наслаждением (Lust) Божества или вечной мудростью, каковая есть первосостояние всех сил, красот и добродетелей, чрез нее троякий дух становится вождедеющим, а его вождеделение есть импрессия, схватывание самого себя: воля схватывает (fasst) мудрость в настроении, а схваченное в разуме есть вечное слово всех красок, сил и добродетелей".

Очевидно, что три порождения или момента в богорождающем Ничто не имеют характера трех личностей или ипостасей в едином Божестве, как этому учит церковное христианство. И Беме сам не оставляет в этом сомнения. "Мы, христиане, говорим: Бог тройственен (dreifaltig), но един в существе, обычно даже говорится, что бог тройственен



в лицах, это плохо понимается неразумными, а отчасти и учеными, ибо *Бог не есть лицо кроме как во Христе* (Gott ist keine Person als nur in Christo), но Он есть вечнорождающая сила и царство со всеми сущностями; все берет свое начало от него. То, как говорится о Боге, что Он есть Отец, Сын и Св. Дух, правильно говорится, но нуждается в объяснении, иначе непросвещенная душа не понимает. Отец есть, во-первых, воля безосновности, Он есть находящаяся вне всякой природы или начал воля к чтойности (Ichts), которая стягивается в наслаждении самооткровения. А наслаждение (Lust) есть стянутая сила воли или Отца и есть Его Сын, сердце и седалище (Sitz), первое вечное начало в воле, и потому называется Сыном, что Он берет вечное начало в воле, самостягиванием воли. Таким образом воля высказывается чрез схватывание из себя самой, как выдыхание или откровение: и это же исхождение из воли в речи или дыхании есть дух Божества (Gottheit) или третье лицо, как предали древние... Во всяком случае нет основания говорить, что Бог есть три лица, но что Он тройственен в своем вечном рождении. Он рождает себя в троякости, и при этом вечном рождении следует понимать только одно существо и рождение, ни отца, ни сына, ни духа, но единую вечную жизнь или благо". Ясно, что между церковным учением о триипостасности Божества и богословием Беме лежит пропасть. Троичность у него есть лишь тройственность моментов самопорождения Божества, и единственное лицо, которое он признает в Божестве, есть Христос, но не как воплотившееся в человеческое естество второе лицо св. Троицы, ипостасный Сын ипостасного Отца, из которого исходит ипостасный Дух Святой, а как единая и единственная ипостась, моноипостасный момент в безыпостасном Божестве (притом личность свойственна Христу скорее в человечестве Его, нежели божестве). При некотором внешнем сходстве Христология Беме отличается от христианской, для которой ипостасность не есть "выводимый" момент в Божестве, но его живая сущность. Конечно, и эта "дедукция", переход от безличности к личности, сама по себе у Беме есть очень темное учение.

Имперсоналистический характер теологии Беме раскрывается еще яснее в его учении о "природе в Боге" или о "вечной природе", представляющем, несомненно, самую оригинальную и характерную часть его учения. Бог в триединстве имеет *все* лишь "in Temperatur", т. е. в состоянии согласованности и нераздельности, и ewige Weisheit есть только "зеркало" с идеальными отражениями всего. Это *все* для своего раскрытия должно прийти в состояние различимости, "Schiedlichkeit", и осязатимости, "Empfindlichkeit", а "зеркало мудрости" должно превратиться в "вечную деву" (Софию), осязатимость всего (так сказать, трансцендентальную чувственность). Этим намечается путь к дальнейшему самораскрытию Божества, и начинается *физика Бога*.

Для того чтобы открылась какая-либо сила, нужно противодействие как основа для ее раскрытия, "in Ja und Nein bestehen alle Dinge, es sei Gottlich, Teuflich, Irdisch, oder was gespannt werden mag". В "тишине" не происходит откровения, "должна быть противоволя, ибо ясная и тихая воля есть как ничто и ничего не рождает. Если же должна родиться

воля, она должна иметь нечто, в чем она формируется и рождает". В божественной природе должны раскрыться полярности, ад и небо, в которых Божество присутствует или как гнев, Grimmigott, "огнь поядающий", или как Бог. "Физика Бога" знает семь сил или духов, и их совокупной семерницей образуется "тело Божие". В нашу задачу не входит здесь рассмотрение этой оригинальнейшей и интереснейшей, но и темнейшей части учения Беме, где он особенно ощутительно связан с астрологической и алхимической традицией, работает в рамках тогдашней учености. Вот схематическая таблица "откровения семи духов Бога или сил природы", составленная самим Беме\*\*\*\*:

Гнев.	I. Терпкое, вожделение.	Адское	жестокое, холодное, жадность	Мир	холод, жесткость			
						II. Стягивание или жало чувствительности.	жало, зависть	кость, соль
						III. Страх или настроение.	вражда	яд, жизнь, рост, чувства
						IV. Огонь или дух.	лицемерие, гнев	сера, чувствительность, мука
Любовь	V. Свет или любовное вожделение.	Небесное	любовный огонь	Земное царство	дух, разум, вожделение			
	VI. Звук или разум.		кротость		игра Венеры, свет жизни			
	VII. Тело или сущность.		божественная радость		звучание, крик, различение			
			небо		тело, дерево, камни, земля, металл, трава.			

В вечной природе существуют две области и заключена возможность двух жизней: "огонь или дух", обнаруживающийся как "молния огня" на четвертой ступени, силою свободы (опять и свобода у Беме мыслится вне отношения к личности, имперсоналистически, как одна из сил природы) определяет себя к божественному единству или кротости, и благодаря этому первые 4 стихии становятся или основой для царства радости, или же, устремляясь к множественности и самости, делаются жертвой адского начала, причем каждое начало по-своему индивидуализирует бытие. "Бог одинаково живет во всех вещах, а вещь ничего не знает о Боге; и Он не открывается вещи, а она получает от Него силу, но по своему свойству,—или от его любви, или от его гнева; и от чего она берет ее, то и обнаруживается вовне, и если есть благо в ней, то для злобы оно как бы закрыто, как вы можете видеть на примере куста шиповника; еще более на других колючих вещах: из него ведь вырастает прекрасный душистый цветок, и в нем лежат два свойства любовное и враждебное, какое побеждает, то и дает плод". Мысль, что Бог во всем, хотя и не все это знает, есть одна из излюбленных мыслей у Беме.

В вечной природе порождена или сотворена тварная природа – ангелов, демонов и людей (3 principia). "Как человек сотворен в образ и подобие Бога, так равно и ангелы, ибо они братья людей", "святая душа человека и дух ангела имеют единую сущность и существо, и нет никакого различия в них, кроме самого только качества их телесного

проявления". Своим восстанием ангельский верховный князь Люцифер возбудил в себе адский огонь и сделался, вместе с своими полчищами, дьяволом, а испорченная им божественная материя ("салнитер") послужила основой создания нашего мира (так что косвенно и Люцифер соучаствовал в нем), во главе с новым ангелом, долженствовавшим заместить Люцифера, – Адамом, а после падения Адам был замещен Христом. Это собственно и есть "внешний мир", "третье начало", в котором мы живем. Тварная природа, по общему смыслу системы Беме, есть последняя, наиболее периферическая форма откровения или божественного самопорождения. Возникновение творения в учении Беме описывается противоречивыми понятиями: "сын и тварь" (в применении к ангелам и человеку), – "Ausgeburtt" и творение и под. Особенно темным является вопрос об отношении вечности к времени, к чему постоянно возвращается Беме.\*

\* "Бог стоит во времени, а время в Боге, одно не есть другое, но выходит из единого вечного первоисточника" (IV, 295, 14). "Вечность и время есть одна вещь, но в различных началах. Духовный мир внутри имеет вечное начало, а внешний временное; каждое имеет свое рождение в себе; но вечноговорящее слово господствует над всем" (V, 11, § 10). "Ибо все вещи произошли от вечного духа, как образ вечного; невидимая сущность, которая есть Бог и вечность, в своем собственном вожделении ввела себя в видимую сущность и открылась чрез (mil) время таким образом, что она есть во времени как жизнь, а время в ней как бы немо". (IV, 332, § 2). Ср. еще IV, 260, § 3, V, 19, § 12, 27–8, § 8, 10.

Вообще вопрос собственно о *творении* духов – ангелов и человека – остается наименее разъясненным в системе Беме, и это делает ее двусмысленной и даже многосмысленной, ибо, с одной стороны, разъясняя Fiat в смысле божественного детерминизма, он отвергает индетерминистический акт нового творения, но в то же время порой он говорит об этом совершенно иначе или даже допускает, что благодаря злоупотреблению твари свободой, именно Люцифера,\*

\* "Воля к этому изображению (ангелов) изошла из Отца, из свойства Отца возникла в слове или сердце Божиим от века, как вожделяющая воля к твари и к откровению Божества. Ибо Отец есть все, и вся сила состоит в Отце. Он есть начало и конец всех вещей, и вне Его нет ничего, а все, что было, возникло из Отца. *Но так как Он от века не подвигся до сотворения ангелов, то и не произошло никакого творения до творения ангелов. Основание же и причину к тому мы не должны знать;* Бог удержал в своей власти, как это произошло, что Он некогда подвигнулся, ибо Он все-таки есть неизменный Бог. И мы не должны здесь далее исследовать, потому что это нас запутывает (verwirrt). Только о творении имеем мы власть говорить, ибо оно есть дело в сущности Бога" (Claassen, II, 64). "Духи ангелов не от века были телесны, но от века

всегда были в дереве вечной жизни эссенции, и от века их образ усматривался в Деве мудрости... И потому есть величайшее чудо, совершенное вечностью, именно то, что *вечное создало их воплощенными духами*, чего не объемлет разум и не принимает смысл, и это нам недоступно для исследования (*nicht ergründlich*). *Ибо (созданный) дух не может исследовать сам себя: он видит свою глубину до бездны, но не понимает своего горшечника. Он созерцанием проникает в него до бездны, но он не знает его делания, которое скрыто в нем самом. Проникать здесь далее нам повелено остановиться, и молчать.* Ибо мы создание и должны говорить лишь настолько, насколько это касается творения. Если мы даже знаем *Fiat*, то мы не знаем первого движения Бога к творению. *Деление души знаем мы хорошо, но как подвиглось то, что стояло от века в своей сущности, мы не знаем...* Это есть тайна одного Бога, и тварь должна оставаться в смирении и покорности и не возвышаться далее, ибо она еще не равна Богу. Бог хочет иметь детей, а не господ: Он есть Господь и нет иного. Бог есть дух от вечности, без основания и начала. Но дух душ и ангелов имеет начало и стоит в руке Божией. Но начало к движению твари, происшедшее в Боге, не должно быть названо" (Claassen, II, 64–65, 40, Frag. I, 267–279). Последовательно развитые, эти мысли должны были бы внести в гностическую систему Беме значительные ограничения и тем приблизить ее к церковному учению. Беме, очевидно, так и не достиг полной ясности в своих идеях и "откровениях" (с этим сходится и суждение Шварца: 1. с. 578 и сл., основанное на внимательном изучении Беме). Можно встретить еще и такое суждение, заставляющее снова вспомнить об эманации мира из Бога: "Творение есть не что иное, как откровение всесущественного, безосновного Бога. Все, что Он есть в своем вечном, безначальном рождении и области, того причастно и творение. Но не во всемогуществе и силе, а *как яблоко растет на дереве; оно не есть само дерево, но растет из силы дерева.* Таким образом, все вещи возникли из божественного вожделения и созданы в сущность, так как в начале не было сущности, но лишь *mysterium* вечного рождения. Ибо Бог породил (*erboren*) творение не затем, чтобы сделаться чрез него совершеннее, но ради своего самооткровения, к великой радости и господству, не то, чтобы таковая радость началась только с творением, нет, она от века была в великом *Mysterium*, но лишь как духовная игра в себе самом. Творение есть тоже игра из себя самого, как в модели или орудии вечного духа, которым Он играет"... (Claassen. II, 67. Theos. Er. 4, 1, 3).

"Ты скажешь теперь: разве всецелый Бог не знал этого прежде времени сотворения ангелов, что это так произойдет? Нет: ибо если бы Бог знал это прежде времени сотворения ангелов, то это была бы вечная предустановленная воля, а не вражда против Бога; но тогда Бог сотворил бы его диаволом первоначально. Однако Бог сотворил его царем света, но так как он не повиновался, и захотел быть выше всецелого бога, то бог низверг его с его престола и сотворил посреди нашего времени иного царя из того же самого Божества, из которого был сотворен и господин Люцифер (разумей это правильно: из того салнитера, который был вне тела царя Люцифера) и посадил его на

царский престол Люцифера, и дал ему силу и власть, какая была у Люцифера до его падения, и этот царь зовется И. Христом" (Аврора, 199, § 35–6).

Бог мог оказаться вынужден приступить к новому творению, т. е. к созданию теперешнего мира на развалинах испорченного царства Люцифера, с тем чтобы впоследствии уничтожить и этот мир.

Вообще бытие этого мира "четырех элементов", im ausseren Principium, имеет преходящее и, так сказать, прекарное значение, он существует лишь до окончательного удаления Люцифера, а затем должно восстановиться первоначальное состояние ангельской, небесной телесности. Духовный источник мироутверждения заключается в обращенности духа ко многому и отвращенности от Божественного единого ничто, и плоть мира должна некогда сгореть, совлечься, уступить место небесной, ангельской плоти. Здешний мир есть наполовину плод греха, ошибки, недоразумения, он не имеет своей особой идеи в творческом плане Божиим. Это лишь испорченный ангельский мир второго начала, царства Люцифера, области "сердца Божия". "Внешнее, в четырех вырождениях (Ausgeburten) из элементов, как сущность четырех элементов, начально, конечно и разруσιμο; потому все, что там живет, должно разрушиться, ибо начало внешнего мира преходяще, ибо оно имеет цель, чтобы обратиться в эфир, а четыре элемента снова в. один; тогда открывается Бог, и сила Божия снова зазеленеет, как парадиз в вечном элементе. Тогда сущности множества снова войдут в одну, но фигура всякой сущности останется в едином элементе". "Мы дети вечности, а этот мир есть вырождение из вечного, и его воспринимаемость возникает в гневе; его корень есть вечная природа, но вырожденная ибо так было не от вечности, есть разрушение, и все должно возвратиться в вечное существо". "После этой жизни нет возрождения: ибо четыре элемента с внешним началом удалены, а в них стояла с своим деланием и творением родительница; после этого времени она не имеет ожидать ничего иного, кроме как того, что, когда по окончании этого мира начало это пойдет в эфир, сущность, как было от века, станет снова свободной, она снова получит тело из собственной матери ее качества, ибо тогда пред ней явятся в ее матери все ее дела. Ибо день суда есть не что иное, как пробуждение уснувшего и уничтожение смерти, которая есть в четырех элементах: ибо покрывало должно сняться, а все снова ожить и зазеленеть, как было от века. А что рождено из смерти, как из четырех элементов, как-то скот и вся жизнь из четырех элементов, то не получит более тела; так же и дух их рожден из четырех элементов, он разрушается вместе с элементами, и остается лишь фигура элементарных сущностей, как четырех вырождений. Но что из вечного, из единого центра жизни, то существует и остается вечно: и все слова и дела, как рожденные из вечного, остаются в фигуре". Итак, здешний мир возник из болезни, плоть есть маска или короста и чешуя на небесной плоти. Потому для Беме совершенно не существует воскресения плоти ("так как четыре элемента должны разрушиться, потому существует и тление в теле человека", если же нет воскресения, то нет и преображения, есть лишь снятие коросты и ее удаление. Один из основных и глубочайших мотивов системы Беме есть это, столь характерное для всего неоплатонического уклона, свойственного германской религиозной мысли, *гнушение* плотью, нечувствие своего тела, столь неожиданное и как будто непонятное у мистика природы и исследователя физики Бога. Особенно явственно это сказывается в отношении к полу и в принципиальной брезгливости к браку. С этим связана и аскетическая тенденция всего практического учения Беме, опять-таки окрашенная мироотрицанием, неприятием мира. В этом состоит одна из парадоксальнейших черт учения "тевтонского философа", и здесь подают ему руку и Шопенгауэр, и Вагнер, и Гартман!