



НИКОЛАЙ  
КУЗАНСКИЙ

СОЧИНЕНИЯ



**ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ**

том восемьдесят второй

НИКОЛАЙ  
КУЗАНСКИЙ

**СОЧИНЕНИЯ  
В ДВУХ ТОМАХ**

**ТОМ 2**

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО**

**<< МЫСЛЬ >>**

**МОСКВА - 1980**

РЕДАКЦИИ  
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редколлегия серии:

акад. *М. Б. МИТИН* (председатель), д-р филос. наук *А. В. ГУ-  
ЛЫГА* (зам. председателя), д-р филос. наук *В. В. БОГАТОВ*,  
д-р филос. наук *В. Е. ЕВГРАФОВ*, д-р филос. наук *Ф. Х. КЕС-  
СИДИ*, д-р филос. наук *Ш. Ф. МАМЕДОВ*, д-р филос. наук  
*И. С. НАРСКИЙ*, д-р филос. наук *М. Ф. ОВСЯННИКОВ*, чл.-кор.  
АН СССР *Т. И. ОЙЗЕРМАН*, д-р филос. наук *В. В. СОКОЛОВ*,  
д-р филос. наук *И. Я. ЩИПАНОВ*, *Н. А. КОРМИН* (уч. секретарь)

Общая редакция тома  
*В. В. СОКОЛОВА* и *З. А. ТАЖУРИЗИНОЙ*

Составление  
*В. В. БИБИХИНА*

Перевод с латинского  
*А. Ф. ЛОСЕВА*, *В. В. БИБИХИНА*, *Ю. А. ШИЧАЛПНА*

© Издательство «Мысль». 1980  
© Скан и обработка: glarus63

**АПОЛОГИЯ  
УЧЕНОГО НЕЗНАНИЯ**

---

Наш общий наставник, учитель Николай из Кузы,<sup>1</sup> избранный ныне в коллегию кардиналов, как-то говорил мне, насколько ты силен в совпадениях, которые он объяснил в посвященных апостольскому легату книжках «Ученого незнания» и во многих других своих сочинениях, и каким стремлением горюшь ты собрать все, что он в разных местах паписал по этому поводу; не позволяя никому из знатоков уклониться от разговора с тобой об этом, ты побудил многих, пренебрегавших этим занятием, несколько изменить укоренившейся привычке корпеть над аристотелевским учением и обратиться к этим рассуждениям (*considerationes*) в надежде обнаружить в них нечто великое, после чего некий внутренний вкус вызывал в них желание углубиться и они наконец убеждались, что этот путь так же отличается от других, как зрение от слуха<sup>1</sup>. И многих прежних хулителей ты заставил вместе с тобой созерцать сокровенное оком ума так, как постепенно удается человеку. Поэтому я, ученик того же учителя, сразу решил рассказать тебе некоторые вещи, могущие смутить малосведущих, чтобы ты мог легче противостоять подобного рода нападкам.

Мне сегодня попалась книжонка одного не только<sup>2</sup> невежественного, но и наглого человека, называющего себя магистром теологии, по имени Иоганн Венк; книжонку он озаглавил «Невежественная ученость». Найдя в ней тяжелые обвинения и оскорбления против нашего наставника и его книжек «Ученого незнания», я пришел к нему в огорчении и расстройстве и рассказал о причине прихода и содержании обвинений.

Наставник слегка улыбнулся и, с любовью взглянув на меня, сказал: «Не расстраивайся, друг, а благодари

творца, уделившего тебе столько света, что ты превосходишь этого человека мудростью, как Сократ превосходил полужнаек своего времени».

Я спросил, чем отличался афинянин Сократ.

«Он знал о своем незнании,— ответил учитель,— а другие, глубокие невежды, похвалявшиеся своими великими знаниями, незнающими себя не считали. За это Сократ получил от Дельфийского оракула свидетельство своей мудрости»<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> «Наставник,— попросил я,— объясни на примере, как отличалось знание Сократа в сравнении с прочими».

«Как знание о яркости солнца у зрячего отличается от знания слепца,— ответил он. — Иной слепец может много слышать о солнечном блеске и об его нестерпимости и полагать, что благодаря услышанному он что-то знает о яркости солнца, хотя в действительности пребывает в неведении. А зрячий на вопрос о яркости солнца отвечает, что это ему неизвестно, и он потому знает о своем неведении, что всякий раз, глядя на солнце невооруженным взглядом, убеждается, что яркость солнца превосходит зрительную способность». Большинство хваставшихся знанием теологии он тоже уподобил слепцам. «Ведь почти все посвятившие себя изучению теологии имеют дело с некими установленными мнениями и их формами, и они тогда начинают считать себя теологами, когда научаются говорить как другие,— кого они взяли себе за образец<sup>3</sup>; однако они не обладают знанием незнания того неприступного Света, в котором нет никакой тьмы<sup>4</sup>. Но кто в умудренном незнании перенесся от слушания к духовному видению, радуется, что на опыте непосредственно достиг знания своего незнания».

<sup>4</sup> Нечто подобное, сказал он, можно найти у мудрейшего Филона, которому некоторые почтенные ученые мужи приписывали книги Премудрости<sup>5</sup>, в его толкованиях на книгу Бытия, в вопросе 51-м, где он говорит о колодце Иакова: «Как роющие колодец ищут воду, так стремящиеся к учению имеют целью то, что не может быть открыто людям. И некоторые гордецы лживо называют себя великими музыкантами, великими грамматиками, превзошедшими и вершины философии, и мудрость всей науки, и высшую добродетель. Но человек понимающий, не превозносящий и не вос-



хваляющий себя, открыто признает, как он далек от цели; будучи твердо в этом уверен, он дорожит пониманием невозможности для человека познать что-либо в совершенстве. Пустое говорит тот, кто считает себя таким знатоком в стольких вопросах; цель знания сокрыта только в божестве, которого душа призывает в свидетели, когда ясно понимает и признает свое незнание. Только та душа знающая, которая знает, что она ничего определенно не знает». Таковы слова Филона <sup>6</sup>.

Мне понравилось это сравнение наставника; я возразил только, что тогда истинную теологию нельзя записать. Он согласился, что все написанное и произнесенное, конечно, много ниже ее; и все-таки она, по его словам, сокрыта в Священном писании. Ведь теология — от царства божия, которое учитель наш Иисус Христос провозгласил сокрытым, уподобив потаенному сокровищу <sup>7</sup>. И поскольку к одному устремляется всякое искание и в одном состоит исследование Писания — в обнаружении того, что найденное остается втайне и пребывает сокрытым и неприступным, — совершенно ясно, по его словам, что это есть не что иное, как з н а ю щ е е н е з н а н и е.

«Большинство учителей нашего времени, занимающих поле Священного писания, — сказал он, — где, как они слышали, скрывается сокровище царства божия, хвалятся благодаря этому своим богатством, как и этот человек, написавший «Невежественную ученость». Но кто понял, что сокровище остается сокрытым от глаз всех мудрецов <sup>8</sup>, тот гордится, зная себя нищим, и в этом видит себя богаче их: он знает о своей бедности, а они нет. Один смиряется от сознания своей бедности <sup>9</sup>, а другой гордится воображаемым богатством, подобно тому как этот несведущий человек, надутый тщетой словесного знания, не стыдится в своем вступлении обещать разъяснение вечной премудрости».

После этого, спеша показать несостоятельность «Невежественной учености», я начал расспрашивать, кто этот бывший аббат Мульбрунский <sup>10</sup>, через которого «Ученое незнание» попало к ее противнику.

Обладая острым умом и придерживаясь благочестивого образа жизни, ответил он, книжки «Ученого незнания» этот человек ценит более всего потому, что папский легат и многие другие известные мужи

отмечали значительность их содержания, а с легатом аббата связывала исключительная дружба. Но все же, добавил учитель, едва ли аббат сам показал книжки этому человеку; более вероятно, что он показал их другому монаху, от которого они попали к тому; кроме того, в долгих спорах между апостольским престолом и базельской партией<sup>11</sup> аббат стоял на стороне истины апостольского престола, а Венк был его противником. Указал мой наставник и на слова своего противника в конце сочинения, где наставник назвал «псевдоапостолом», откуда я понял, что побудительной причиной писаний Венка была раздражительная страсть. Ты знаешь, дорогой друг, что никто не сопротивлялся базельцам с таким жаром, как наш наставник. И вот этот Венк, который отошел от преподавателей Гейдельбергского университета и принял сторону осужденных базельцев, в чем он, по-видимому, продолжает упорствовать, не постыдился поборника истины назвать псевдоапостолом. Ему очень хотелось сделать его ненавистным и ничтожным в глазах аббата и вообще всех; но коварство не возобладало, а победила истина.

7 Но все же, когда я читал наставнику, что противнику были переданы книжки «Ученого незнания», я заметил, что он тихонько вздохнул. На мой осторожный вопрос о причине этого он ответил: «Кто внимательно изучал великих мудрецов древности, знает, как они остерегались, чтобы тайна их учений не попала в руки невежд. И Гермес Трисмегист Асклепия, и Дионисий Ареопагит Тимофея учили тому же, что заповедал нам Христос: он запретил бросать перед неразумными свиньями жемчуг, под которым нужно понимать царство божие. Так же Павел не считал возможным открыть то, что он увидел, будучи восхищен из здешнего в третий, умопостигаемый (*intellectibile*) мир. Причина этому всюду одна: где не могут вместить [тайну], там она не только не приносит плодов жизни, но, став предметом поношения, делается причиной смерти. А больше всего они учили остерегаться, чтобы сокровенное не сообщалось умам, скованным авторитетом застарелой привычки. Правила старинного благочестия имеют такую силу, что у многих легче вырвать жизнь, чем эту привычку, как мы видим у преследуемых иудеев, сарацин и других упорных ере-

тнков: предрассудок, закрепленный давностью времени, они превратили в закон, который предпочитают жизни. Теперь преобладает аристотелевская школа, которая считает совпадение противоположностей ересью, в то время как его допущение — начало восхождения к мистической теологии; вот представители этой школы и отбрасывают этот метод как совершенно нелепый и якобы противоположный своей собственной цели; и было бы похоже на чудо, как и изменение школы, если бы, отбросив Аристотеля, они смогли подняться на более высокую ступень».

Так говорил паставник, но я не все уловил и записал. Я все время побуждал его, чтобы — пока я буду читать ему «Невежественную ученость» — он воодушевился к ее опровержению. Но он не спешил и казался мне более медлительным, чем мне хотелось бы. Дело в том, что ему это сочинение не показалось столь значительным, чтобы его стоило читать или опровергать. В подтверждение того, что разумному человеку не к лицу прилагать старания для опровержения невежд, он привел слова Дионисия из 11-й главы книги «О Божних именах», где тот говорит, что Павел, утверждавший для бога невозможность не знать себя, был обвинен магом Элимой в отрицании всемогущества бога<sup>12</sup>. Собираясь опровергать его, Дионисий говорил, что он очень боится быть осмеянным как безумец, трудящийся над уничтожением построенных на песке и непрочных сооружений играющих детей. Мага он назвал подражателем неопытных борцов, которые часто убеждают себя, что противники их слабы, и храбро сражаются против отсутствующих, изображая битву: неослабно поражая бесполезными ударами воздух, они считают, что преодолели самих противников, и трубят о своей победе, даже не изведав их сил. Это, сказал наставник, очень напоминает и наш случай. Но тут я заметил, что Дионисий тем не менее опроверг неверные заключения этого мага; наставнику пришлось согласиться.

Так я победил его кротость, и единственно для нашей собственной пользы он разрешил мне прочесть выдержки. Я прочел введение со словами Давида: «Остановитесь и познайте, что Я Бог» — и следующее, где говорится, что бог хочет, чтобы мы отдали ему свои помышления (otium), и приказывает нам напра-

вить наше созерцание на него, не останавливаясь на одном лишь надмевающем нас научном рассмотрении, от которого, по его словам, произошло греческое название демонов<sup>13</sup>, но ничем другим не занятое созерцание устремляя к тому, что поистине есть бог; что он есть полное успокоение всех наших порывов; что «Я — Бог» — где обособительное «Я» явно отделяет всякое творение от божества, отличая бога от всякого творения, — говорится потому, что бог есть именно творец, а не творение. Все это Венк заключает следующими словами: «Задача «Невежественной учености», занимающей наш ум, обусловлена необходимостью опровергнуть «Ученое незнание»». Взмахом руки дав знак замолчать, наставник заговорил тихим голосом:

- 10 «Не подумав предварительно как следует, он выставил это в качестве щита, тогда как при здравом понимании все это согласуется с «Ученым незнанием». Этот человек, видно, прочел немного, а понял прочитанное еще меньше. Ибо мистическая теология ведет к освобождению и безмолвию, в котором достигается даруемое нам видение невидимого бога; а та наука, что упражняется в споре, ожидает победы в словесной битве и далеко отстоит от другой, приближающей нас к богу, который есть мир наш<sup>14</sup>. Поскольку его наука предполагает споры, ему нельзя скрыть, какова она; ведь то, что надмекает и возбуждает к спору, само себя выдает: это не знание, через освобождение устремляющееся к умозерцанию, каково знающее незнание. Он думал открыть нечто новое, утверждая, что по-гречески «демоническое» получило название от «надмевающего знания». Но он, видимо, проглядел Платона, и «О божестве Сократа» Апулея, и Филона, который говорит, что Моисей называл ангелами тех, кого греки — демонами<sup>15</sup>, хотя и у них различаются
- 41 благие демоны и демоны зла. Когда же он говорит, что пророк в местопимении «Я» обособил, изъял и отличил бога от всякого творения и что на этом основано его рассуждение, такое обоснование представляется и вовсе ребяческим. Ведь не было никогда человека в такой степени бестолкового, который бы стал утверждать, будто бог не есть тот, больше кого ничего нельзя представить и кто образует все. Бог не есть то или это, небо или земля, но тот, кто дает бытие всему, кто сам есть собственно форма всякой формы, так что

всякая форма, кроме бога, не является собственно формой, но только получает форму от этой нестяженной и абсолютной формы. Поэтому никакое бытие не может отсутствовать у абсолютнейшей и совершеннейшей формы, раз она дает бытие всему. И так как все бытие от этой формы и оно не может быть помимо нее, все бытие — в ней; но все бытие в этой форме не может быть отличным от нее, поскольку она есть бесконечная форма бытия, простейшая и совершеннейшая. Отсюда ясно, что никак нельзя представлять бытие бога наподобие какого-нибудь единичного переменчивого и раздельного бытия, а также наподобие бытия универсалий, рода или вида, но только как превосходящую совпадение единичного и общего абсолютнейшую форму всего родового, видового и единичного и вообще любых форм, какие только можно представить и назвать. Такая превосходящая всякое понятие невыразимая форма есть начало, середина и конец всего этого.

И если кто, поднявшись над математикой, разграничивающей и измеряющей вещи, над всякой множественностью, числом и гармоническим соотношением, увидит все вне меры, числа и веса, тот действительно будет видеть все в иском простейшем единстве; так видеть бога значит все видеть богом и бога — всем, и в знающем познании мы знаем, что видеть его так мы не можем. Но видящий все в числе, весе и мере на себе испытывает невозможность для всего этого быть без различения и согласования<sup>16</sup>, тогда как в царстве божьем, где простота и мир превосходят всякое восприятие, не может быть различия, поскольку здесь не та единичность, какую представляет противник, а напротив, единичность бога, о которой говорит Авиценна в своей «Метафизике» в главе «Поставление пророка»<sup>17</sup>, где он предписывает не говорить простому народу об этой единичности, так как его это скорее развратит, чем научит. Та единичность, какую он велит скрывать, есть единичность единичностей, и в этом случае бог именуется неединично единичным, подобно тому как он есть беспредельный предел, безграничная граница и нераздельная раздельность<sup>18</sup>. Ведь кто устремил око ума в абсолютную единичность всех единичностей, тот ясно видит, что абсолютная всеобщность совпадает с абсолютной единичностью, а абсо-

12

13

лютный максимум совпадает с абсолютным минимумом и все здесь одно. И вот когда Авиценна пытается вознестись к единичности бога путем отрицательной теологии, он отрешает бога от всего единичного и всеобщего; раньше него божественный Платон в «Пармениде»<sup>19</sup> предпринял более совершенную попытку проложить этот путь к богу, а божественный Дионисий столько у него перенял, что у него можно отыскать часто дословно воспроизведенные Платоновы выражения. Я согласен с Авиценной и потому считаю, что противнику, человеку пошлому, сведшему к пошлым и не соответствующим богу понятиям глубочайшие прозрения пророка, не следовало утверждать это вопреки учению всех мудрецов и великому Дионисию, у которого в десятой главе «Божиих имен» — по последнему переводу Амвросия Камальдульского, полученному мной от его святейшества папы Николая, — говорится: «Итак, божье мы должны познавать не по человеческому обычаю, но целиком и полностью от самих себя отступившись и всецело перейдя в Бога»<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Там об этом говорится не раз. Итак, друг мой, ты видишь, на каком ребяческом и слабом основании пойдется «Невежественная ученость».

Когда наш наставник сказал все это по поводу уже прочитанного, я продолжал чтение. В следующем отрывке говорилось, будто наш наставник хвалится, что он благодаря дару божью в восхождении над тленностью человеческих знаний непостижимо был возведен к непостижимому. После многочисленной клеветы, не задевшей души наставника, он говорит, что 1 Коринф. 13 не допускает такого откровения, утверждая ограниченность постижения сферой зеркальных отражений и образов<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Наставник велел мне покамест остановиться и сказал: «Так от изменения точки зрения возникают разные понимания. Имея в виду зеркало и образ, этот человек считает, что бог — как оно и есть — непознаваем: ведь истину как таковую никогда нельзя увидеть в подобии, поскольку всякое подобие именно как подобие лишено подлинности своего образца. Вот нашему опровергателю и кажется, что непостижимого нельзя непостижимо постичь путем восхождения. Но кто видит, что подобие есть подобие образца, тот, преодолевая подобие, непостижимо обращается к непостижимой истине образца. Кто понимает, что всякое тво-

рение есть подобие единого творца, в себе самом видит, что бытие подобия, не имея само по себе совершенно никакого совершенства, все свое совершенство получает от того, чье оно подобие, ибо образец есть мера и основа подобия. Бог так же отражается в творениях, как истина в подобии. И кто видит, что все разнообразие мира есть подобие единого бога, тот, оставляя все разнообразие всех подобий, переходит к непостижимому. Он приходит в изумление, поражаясь бесконечности того бытия, что во всем постижимом присутствует как в зеркале и образе. Он прекрасно видит, что не постижима ни в каком творении та форма, чьим подобием всякое творение является: никакое подобие не может быть равной мерой истины, ибо оно, будучи подобием, ущербно. Так что абсолютная истина непостижима. А если каким образом и следует ее постигать, это должно происходить в некоем непостижимом прозрении (intuitu), как бы путем мгновенного восхищения; так плотским оком мы без постижения и лишь на мгновение видим свет солнца. Не то чтобы солнце, чей свет невольно бросается в глаза, не обладал максимальной видимостью; по его пельзя постичь зрением из-за его исключительной видимости. Так бог, который есть истина, как объект интеллекта максимально умопостижаем и в то же время не постигаем умом в силу своей наивысочайшей умопостигаемости. И только знающее незнание, или постигаемая непостижимость, есть самый истинный путь для восхождения к нему.

16

«Дражайший наставник,— сказал я,— хотя не учебные занятия привели тебя к тому взгляду, который ты изложил в «Ученом незнании», но дар божий, все же ты, без сомнения, изучил многих мудрецов древности с целью убедиться: один ли и тот же свет всех их наполняет? Если что из прочитанного приходит тебе на ум, пожалуйста, скажи и о том».

«Признаюсь, друг мой,— ответил он,— что ни у Дионисия, ни у какого другого из старых теологов я на это не обращал внимания, пока не получил понимания свыше; а тут я испытал мгновенную потребность обратиться к ученым сочинениям, но нашел в них не больше того, что было мне открыто, только в разном изложении. Дионисий в письме к Ганю утверждает, что наисовершеннейшая наука — незнание, и о знании не-

17

знания рассуждает во многих местах; и Августин говорит, что бога достигают скорее незнанием, чем наукой<sup>22</sup>. Незнание отвергает, наука (*intelligentia*) сочетает; а знающее незнание объединяет все способы, позволяющие достичь истины. Вот как тонко рассуждает о боге Альгазель в своей «Метафизике»: «Кто достоверно знает необходимость невозможности постичь Его, тот судит и постигает — раз он постигает, что знание Его ни для кого не достижимо. А кто не может постичь и не знает с указанной достоверностью о необходимости невозможности постичь Его, пребывает в неведении о Боге; и таковы все люди, исключая избранных, пророков и тех мудрецов, чья мудрость глубока». Таковы его слова.

18

А как возникает знающее незнание, среди прочего говорит Аврелий Августин, объясняя слова Павла из восьмой главы Послания к Римлянам: «Мы не знаем, о чем молиться»<sup>23</sup>. «Что искомое нами есть — мы знаем; но каково оно — не знаем. Это, так сказать, знающее незнание дает нам дух, поддерживающий нашу помощь»<sup>24</sup>. И чуть ниже: «И когда Павел говорит, что «Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными», он дает понять, что не знаемое нами и неизвестно, и не совсем неизвестно: не стали бы воздыхая просить о том, чего не знали бы совсем». Таковы его слова.

Стало быть, мы обладаем знающим незнанием, без которого нельзя искать бога. В свое время я написал книжку «Искание бога», прочти ее<sup>25</sup>. Там ты найдешь, что, хотя он везде и «недалеко от каждого из нас», — как говорил Павел афинянам, когда им был обращен Дионисий, — все же мы тем ближе к нему, чем больше понимаем, что он недостижим; и чем лучше мы понимаем его недостижимо великую удаленность, тем ближе подходим к его недостижимости».

19

Таково было сказанное наставником; хотя я был готов слушать дальше и считал, что не следует на этом останавливаться, я не позволил ему приводить заурядных богословов; я сказал, что для данного случая довольно приведенных знаменитостей и тех, на кого он ссылается в «Ученом незнании». Он согласился, и я, продолжив чтение, прочел то место, где противник заявляет, что наставник во избежание каких бы то ни было нападков принял меры предосторожности, утверждая, будто его намерение заключается в возвышении



ума до той простоты, где противоположности совпадают. Наставник засмеялся и сказал: «Он выдает, что его недоброжелательство направлено именно против личности, признавая, что принятые меры предосторожности исключают нападки на сочинение. Однако его замечание, что мы устраним основание (*semen*) науки, сводящееся к принципу «любая вещь существует или не существует», а тем самым и всякую разумную деятельность, неверно. Он не замечает, что наука незнания имеет дело с умозрением и умопостигаемым, что отказывается от всякого рассуждения (*ratiocinatio*) тот, кто, достигая созерцания, обладает наглядным свидетельством. «Что видел, о том и свидетельствует», как говорит Иоанн Креститель о Христе и Павел о своем восхищении<sup>26</sup>. Но вынужден прибегать к размышлению (*discursu*) тот, кто охотится за истиной, доверяя свидетельству слуха,— так как обычно нас ведет приобретенная понаслышке вера. Так что сказать: «Утверждая, что наглядное свидетельство, показывающее без доказательств и рассуждений, достовернее [прочих], ты отрицаешь, что кроме того есть свидетельства слуха и всякое рассуждение (*ratiocinatio*)» — значит сказать во всяком случае неверно.

Так, логическое и вообще всякое философское исследование еще не достигает созерцания. Как охотничья собака, идя по следу, может пользоваться своим собственным ей разумом (*discursu*) и таким образом достигает, наконец искомого,— так им пользуется на свой лад каждое живое существо (почему мудрейший Филон, как сообщает блаженный Иероним в «Знаменитых мужах», и говорит, что всем животным присущ разум)<sup>27</sup>, и так человек пользуется логикой. Ведь, по словам Альгазеля, «логика нам дана от природы, это свойство разума». Действительно, разумное живое существо пользуется умозаключением. Умозаключение исследует и выстраивает цепочку мыслей. Мысль (*discursus*) необходимо ограничена от одной границы до другой, а то, что противоположно друг другу, мы называем противоречивым. Дискурсивный разум (*ratiōni discurrenti*) мыслит в границах противоположного и раздельного. В сфере этого разума пределы разобщены; например, в понятии круга — которое состоит в том, что линии от центра до окружности равны,— центр не может совпасть с окружностью. Только в области

интеллекта, видящего число свернутым в единстве, линию — в точке, круг — в центре, умозрепие без рассуждений постигает совпадение единства и множества, точки и линии, центра и окружности; это ты мог видеть по книжкам «Предположений», где кроме того я показал, что бог превосходит совпадение противоположностей (*contradictorium*), ибо он, по Дионисию, противоположность противоположному (*oppositorum oppositio*)<sup>28</sup>.

22 Генрих из Мехлинии в «Зерцале Божиим» пишет, что он однажды пришел к созерцанию совпадения единства и множества в умопостигаемом, очень его удивившего. Но, как ты часто слышал, кто видит, что понимание есть равно движение и покой интеллекта, как говорит о божестве Августин в «Исповеди», тот другие противоположности разрешает с легкостью»<sup>29</sup>.

Разъяснив это, наставник указал, что наука познания расширяет кругозор, наподобие высокой башни: «Утвердившийся на ее вершине видит то, что он искал, в разных направлениях вышагивая поле, и понимает, насколько он в своих поисках близок или далек от искомого. А наука незнания с высоты интеллекта так же судит об умозаклюющей мысли».

23 Так разобрал это наставник, что ты, думаю, слышал от него в общем не раз; тогда я сказал: «Противник, видимо, не понял, что ты имел в виду под совпадением противоположностей, раз он, как ты слышал, приписывает тебе, конечно ложно, утверждение о совпадении творения и творца, против чего и возражает».

«Как я сказал,— ответил на это наставник,— плотский человек не постигает того, что от царства божия<sup>30</sup>; если бы его не одолело страстное возбуждение, он не стал бы извращать написанное. Похоже, он решил полностью опровергнуть это сочинение; в силу этого желания он извращает как смысл, так и слова. «В обычае упорнейших еретиков искажать писание»,— говорят отцы Шестого собора<sup>31</sup>. Кто любит истину, скажет, что такого нельзя найти в книжках «Ученого познания», и не допустит таких извлечений, какие делает противник. Говорить о совпадении подобия с образцом и возникшего — с его причиной будет скорее всего человек безрассудный, чем заблуждающийся. Из того, что в божестве все содержится, как возникшее — в причине возникновения, не следует, что возникшее есть при-

чина возникновенья, хотя в причине [могущее возникнуть] есть именно причина, о чем ты часто слышал на примере единства и числа. Число не есть единица, хотя всякое число свернуто в единице, как возникшее — в причине возникновения; однако то, что мы понимаем под числом, есть развертывание силы единицы. Поэтому число в единице есть именно единица.

Я думаю, как внимательный читатель книжки о даре света, ты хорошо знаешь мое мнение в этом вопросе<sup>32</sup>. Выясняя мнение пишущего о том или ином предмете, следует внимательно читать сочинение в целом, приходя в результате к единому гармоничному представлению. В отрывках сочинений легко обнаружить нечто в себе, по видимости противоречивое, что, однако, согласуется с книгой в целом. Точно так же, рассматривая ядовитых животных отдельно от целого, мы не замечаем в них никакой красоты или пользы; но в составе целого они как его части обнаруживают и красоту, и пользу, так как мир, будучи в целом прекрасным, складывается из прекрасной гармонии частей. Подобным образом Фома Аквипский в «Сумме против язычников» говорит, что некоторые в словах великого Дионисия находят повод для утверждения «все есть бог», так как в «Небесной иерархии» он говорит, что бог есть все; прочти они все сочинения того же Ареопагита, они, конечно, обнаружили бы в «Божьих именах», что бог, будучи бытием всего, не есть ничто из всего, так как возникшее никогда не может сравниться со своей причиной<sup>33</sup>. Я думаю, это можно понять только в знающем незнании. Бог так есть везде и нигде (в любом месте присутствует тот, кто ни в каком не отсутствует), что во всяком месте он есть невмещаемо, и он велик — не количественно; в этом смысле бог есть всякое место — невмещаемо, всякое время — вневременно, всякое сущее — внесущностно. Поэтому он не есть что-либо из сущего, не есть некое место и некое время, хотя он все во всем; так монада есть все во всех числах, ибо без нее не быть числу, могущему существовать только в ней; и так как монада есть всякое число не численно, а свернуто, она не есть какое-либо число: она ни двойка, ни тройка.

Здесь я заметил, что он быстрее лишит силы мышления противника, оставив без внимания его многословие, а это, добавил я, сделать легко, так как все

оно основано на ложной предпосылке. Он велел мне опровергнуть то, что легче, а ему, пока есть время, позволить заняться трудным.

Взяв в руки текст противника, я прочел то место, где он утверждает, что неверно называть знание незнанием<sup>34</sup>, так как наличие и отсутствие различаются. Тут же прервав чтение, наставник сказал: «Интересно, на каком основании утверждает этот человек с большим самомнением, что так написано в книжках «Ученого незнания». Хотя заголовок первой главы определяет ее как исследование о том, что знание есть незнание, утверждение, что знание есть незнание, относится только к изложенному там же случаю, то есть к знанию о своем незнании. Это знание незнания в данной главе получает понятнейшее разъяснение уже после того, что выше об этом говорилось достаточно; его великий Диопсий в начале книги «О Божьих именах» называет высшим и божественным, прибавляя, что знание, которым не знается сверхсущее, превосходит всякое слово и представление и должно быть приписано богу»<sup>35</sup>.

27

Затем я прочел, что ту часть, где предписывается отбросить в знаящем незнании чувственные вещи, чтобы достичь непостижимого, противник считает противоречащей словам тринадцатой главы Соломоновой книги Премудрости, то есть что от величия красоты творений можно познать творца<sup>36</sup>.

Я сказал, что это ничуть не противоречит сказанному. Поскольку творения несоизмеримы с творцом, ни одно из творений не имеет облика, в котором можно постичь творца. Однако от величия красоты и славы творений мы восходим к бесконечно и непостижимо прекрасному, как от произведений искусства — к мастеру, хотя произведения искусства и мастер несоизмеримы. Кроме того, противник, утверждавший, будто в науке незнания ее наставник отвергает творения, раз они не ведут к познанию бога, с полным основанием должен был покрыться краской стыда, найдя в последней главе первой книги «Ученого незнания» обстоятельнейшее разъяснение того, что всякое богочитание необходимо основывается на утвердительных положениях, хотя знание незнания и остается судьей их истинности. Я заключил, что всякий легко поймет извращенность души и грубость представлений этого человека из следующих его слов: «Вот так со-

28

читель «Ученого незнания», войдя во тьму мрака, оставив всю красоту и славу творений, выдохся в рассуждениях; он не может узреть бога как он есть, ибо он все еще в пути<sup>37</sup>, отнюдь не славит его, но, блуждая в своих потемках, забывает вершину божественной славы, к которой устремляется всякое псалмопение. Что это величайшее нечестие и безверие, всякому верующему понятно». И дальше: «К этой ошибке его привела скудость логических познаний, из-за которой он решил, что в своем невежестве он нашел адекватное и точное соотношение с богом, как бы средство уловления бога».

«Вот слова человека лживого и дерзкого,— сказал я,— совершенно чуждого теологии».

Согласившись со мной, наставник прибавил, что человека вздорного лучше оставить в покое, чем глумиться над ним. «То, в чем он упрекает, «Ученое незнание» ставит целью отыскать, опираясь на Дионисия — чей праздник мы сегодня отмечаем,— который в «Мистической теологии» учит восходить вместе с Моисеем во мрак<sup>38</sup>. Мы тогда открываем бога, когда все оставляем; и этот мрак есть свет в госпoде. В этом до такой степени просветленном познании мы более всего приближаемся к нему; и к этому стремились все мудрецы и до, и после Дионисия. Первый греческий комментатор Дионисия говорит: «Скорее в ничто, чем в нечто, кажется восходящим тот, кто жаждет достичь Бога, ибо только тот находит Бога, кто все оставляет»<sup>39</sup>. Тот и кажется противнику «пссякшим», кто, когда оставит все, только тогда, согласно первым теологам, и может быть восхищен вместе с Моисеем туда, где пребывает невидимый бог. Дионисий называет мрак божественным лучом и говорит, что те — из их числа противник,— кто, будучи прикован к видимому, считает, что нет никакого сверхсущностного бытия, превосходящего доступное зрению и чувствам, думает своей наукой познать того, кто «мрак сделал покровом своим»<sup>40</sup>; при этом он остерегает Тимофея, как бы кто из таких дикарей не услышал этой тайны».

И тут наш наставник по своему добросердечию объяснил меня при случае в мягкой форме посоветовать противнику наложить на уста молчание, раз он не вменяет такие высокие понятия, и больше дивиться тому, чего он не может вместить, а не набрасываться на него,

и расстаться с надеждой, будто можно при каком бы то ни было усердии (*studio*) достичь этой тайны тому, кому не дал бог. «А если он надеется обрести благодать и от слепоты прозреть, пусть читает со смыслом названную уже «Мистическую теологию», Максима Исповедника, Гуго Сент-Викторского, Роберта Липкольного, Иоанна Скота, аббата Верчелльского и других новейших толкователей этой книги; не сомневаюсь, он поймет, что до сих пор был слеп».

31 А я, поражаясь снисходительности наставника, возразил: «Не могу спести того, что он смотрит на тебя как на невежду в логике, словно Аверроэс на Авиценну».

«Пусть это тебя не беспокоит,— сказал он. — Будь я невежественнейшим из всех, довольно мне и того, что я обладаю знанием этого невежества, а противник, хотя и безрассудствует, не обладает. Говорят, блаженный Амвросий добавлял к молитвам: «Освободи нас от диалектиков, Господи»<sup>41</sup>. Болтливая логика более мешает, чем помогает, священнейшей теологии».

«Наставник,— сказал я,— ты ведь стремишься показать, что нельзя познать бога как он есть,— в этом и состоит корень науки незнания; почему же он приносит тебе ложь адекватной точности?»

«Он говорит то так, то этак,— ответил наставник,— потому что он читал книжки «Ученого незнания» с единственной целью: по возможности опровергнуть то, что хорошо сказано. Поэтому ничего из прочитанного он не понял. Так вышло, что, порицая непечатанное как написанное, он больше себя сбил с толку, чем повредил святой науке незнания, которую никто из постигших ее не может отвергнуть. Яснее всего в моих книжках выражено как раз противоположное тому, на что он нападает. Будь у него желание, он обнаружил бы, что я только и говорю о недостижимости ни для кого точности как она есть, хотя и признаю исключительное и недостижимое превосходство знающего незнания как способа созерцания бога, что признают и все святые».

32 После этого я прочел следующие слова противника: «Теперь я перейду к более частному рассмотрению его слов в заключениях и выводах. Первое заключение: все совпадает с богом. Это ясно из того, что он есть абсолютный максимум, не допускающий выходящего или вышедшего за его пределы, так что ему ничто не

противопологается; следовательно, из-за отсутствия различия он сам и есть универсум вещей, и ни одно имя не соответствует ему в собственном смысле, так как наложение имени происходит от определенного качества того, чему дается имя; с этим совпадает Мейстер Экхарт»<sup>42</sup>.

Он прибавляет, что епископ Аргентский осудил утверждавших, что бог формально есть все и что сами они суть бог без различия по природе<sup>43</sup>. Наконец, возражая, он говорит, что, если бы в боге отсутствовало различие и противопоставление отношения, отсюда следовала бы полная нелепость, что тогда уничтожалась бы Троица, и проч.

«Разве не заслуживает презренный клеветник,— сказал на это паставник,— скорее осмеяния, чем опровержения? Почему он не говорит, в каком месте книжек «Ученого познания» можно найти это заключение?»

«Он не может этого сказать,— ответил я,— потому что там нет такого места. Я читал очень внимательно и не помню, чтобы где-нибудь я нашел утверждение «Все совпадает с богом». Зато я нашел во второй книге «Ученого познания», что творение не есть ни бог, ни ничто<sup>44</sup>; не понимаю, что хочет сказать противник, да он, пожалуй, и сам себя не понимает. А что все божественные атрибуты совпадают в боге и вся теология образует круг<sup>45</sup>, так что справедливость в боге есть благо, и наоборот,— и так об остальном — это найдешь и прочтешь обязательно; и в этом соглашаются все святые, видевшие бесконечную простоту бога».

«И вместе с тем преблагословенная Троица остается<sup>46</sup>. Бесконечная простота допускает, чтобы бог был един, будучи троичен, и был троичен, будучи един, что яснее излагается в книжках «Ученого познания». То же самое можно прочесть у папы Целестина в «Обете веры»: «Объявляем о своей вере в неделимую святую Троицу, в Отца, Сына и Духа святого, которая едина, будучи троичной, и троична, будучи единой». Поэтому совершенно не смыслит в теологии тот, кто не понимает совпадения единства и троичности; вместе с тем отсюда не следует, что Отец есть Сын или Дух святой. Никак не дойдет до твердолобого человека, что в совпадении высшей простоты и неделимости с единством и троичностью одно есть лицо Отца, другое Сына,

третье Духа святого; ему мешают слова, имеющие в теологии иное значение.

35

В словах «Отец есть одно лицо, Сын — другое, Дух святой — третье» *другое* (*alteritas*) не может сохранять свое значение, поскольку это слово используют для обозначения различия, отделенного и отличенного от единства; и в этом смысле нет различия без числа. Однако это совершенно другое различие, чем в неделимой Троице. Толкователь «Троицы» Боэция — из всех, чтанных мною, муж, несомненно, ума яснейшего — говорит: «Поскольку в Боге, где Троица есть единица, нет числа — где, как говорит Августин, начиная считать, начинаешь блуждать, — постольку в Боге нет различия как такового»<sup>47</sup>. Он говорит «как такового» по поводу употребленного слова; и мы понимаем это лучше, чем можем выразить, хотя никогда наше понимание не будет полностью совпадать с понимаемым. Всякому, желающему достичь божественной меры, необходимо превзойти всякую меру представления и понимания. Той меры, которая есть мера всякой меры, можно достичь, только превзойдя всякую меру, так как ничего, ей подобного, не может прийти нам на ум, по тонкому замечанию Павла в «Деяниях», глава 17<sup>48</sup>. Кто же может постичь раздельную меру нераздельно, «не сливая, по словам Афанасия, лица и не разделяя сущность?»<sup>49</sup> Ведь все сравнения, используемые святыми, совершенно несоразмерны и для всех, не владеющих наукой незнания, то есть знанием того, что они несоразмерны, скорее бесполезны, чем полезны. Впрочем, об этом — в мере, данной богом, — достаточно написано в первой книге «Ученого незнания»<sup>50</sup>, хотя и неизмеримо меньше, чем можно сказать».

36

Чтобы не оставить без обсуждения сказанное противником о Мейстере Экхарте, я стал спрашивать наставника, слышал ли он о нем что-нибудь.

Он сказал, что повсюду в книжных лавках он видел его многочисленные толкования к большинству книг Библии, а также многие речи и многие рассуждения, и, кроме того, читал выдержки из его сочинения об [Евангелии] Иоанна, испещренные возражениями других, и видел в Майнце у магистра Гульденшафа его краткий ответ тем, кто пытался его осудить, где он дает разъяснения и показывает, что обвинители его не поняли. При этом наставник сказал, что никогда не



читал у него о тождестве творения и творца, и похвалил его ум и усердие, однако заметил, что лучше изъять его книги из обихода, так как обыватели не подготовлены к тем допущениям, которые он делает часто вопреки обыкновению других ученых, хотя люди понимающие и могут найти в них много тонкого и полезного.

Когда я затем стал читать примечание противника, что «в абсолютной максимальнойности все есть то, что есть, так как она есть абсолютное бытие (*entitas*), без которого ничего нет», с прибавлением слов Экхарта «Бог есть бытие» и заключением, что этим снимается существование вещей в собственном роде, наставник сказал:

«К противнику можно было бы обратиться словами Августина в «Исповеди»; говоря, что бог есть как бы источник (*venam*) всякого бытия, он добавляет: «Что мне, если ты не понимаешь?»<sup>51</sup> Называя творца богом и говоря, что он есть, мы затем возвышаемся до совпадения и говорим, что бог совпадает с бытием. Моисей называет его создателем (*formatorem*): «И создал Господь человека...»<sup>52</sup> И если он есть форма форм, он дает бытие, хотя форма земли дает земле быть [землей], а форма огня — огню<sup>53</sup>. Форма же, дающая бытие [как таковое], есть бог, формирующий всякую форму. Поэтому, как всякий образ имеет форму, дающую ему бытие образа, причем форма образа есть сформированная форма (*forma formata*) и истинное в образе только от формы, которая есть истина и образец, так всякое творение есть в боге то, что оно есть: ведь там всякое творение, будучи образом божьим, находится в своей истине. Это, однако, не снимает существования вещей в их собственных формах; если бы этот человек любил истину, он должен был бы сделать прямо противоположный вывод на основании того, что изложено в «Ученом незнании» во множестве мест, ясно и выразительно<sup>54</sup>.

То же и со ссылкой на Мейстера Экхарта. Экхарт по поводу начала «Бытия», предварительно определяя бытие и доказывая, что бог есть бытие, а также тот, кто дает бытие и особые формы того или иного бытия, прибавляет, что этим не снимается существование вещей в собственном бытии, а, наоборот, утверждается; он доказывает это на трех примерах: материи, частей

37

38

целого и человечности Христа<sup>55</sup>. Материя не упраздняется и вовсе не обращается в ничто оттого, что всякое бытие целого — от формы, и часть — оттого, что бытие части — от бытия целого; и, утверждая, что Христос есть единственное личное ипостасное бытие самого Слова, мы не отрицаем, что Христос был обычный человек, как другие люди; так же он обосновывает это».

39 Далее я прочел другой вывод: «Абсолютная максимальность содержит в себе все и пребывает во всем» — с прибавлением, в котором противник утверждает, что универсалисты (*universalizantes*) в такого рода совершенной абстракции все делают богом по сущности.

Наставник на это сказал: «Не знаю, для чего он говорит об «универсалистах». Что бог во всем и все в нем — известно из апостола Павла<sup>56</sup> и всех мудрецов. Но этим никто не утверждает сложности в боге, так как все в боге — бог; земля в боге не земля, но бог, и так далее. Этот человек совершенно ничего не понимает, раз делает вывод о несовместимости этого с простотой бога. Как с простотой единства согласуется то, что в нем свернуто пребывает всякое число, так с простотой основания — все обоснованное.

40 А когда он говорит, что абсолютное совершенство не может стать совершеннее, — сказал паставник, — я с ним соглашаюсь; в силу этого все совершенство всего совершенного есть в боге он сам, то есть абсолютное совершенство всего, свернуто содержащее все совершенства всех вещей. Ведь если бы имелось некое совершенство, не содержащееся в божественном совершенстве, оно могло бы быть большим и не было бы бесконечным».

Вот так, дорогой друг, наш общий наставник из предпосылки противника сделал вывод против него самого!

41 Затем я прочел наставнику второе заключение, сделанное противником, — о непостижимой точности — и его удивление, что она усматривается в знающем незнании, будучи непостижимой.

Тут наставник заметил: «Неудивительно, что он удивляется, так как для человека нет ничего более удивительного, чем знающее незнание, то есть умение видеть, что точность видеть нельзя, о чем выше сказано достаточно. Когда он говорит, что на этом основании невозможно знание о боге, он говорит правильно:

речь здесь идет не о науке, внушающей веру в знание того, что знать нельзя, но о знании невозможности знать.

Он делает правильный вывод, что всякое сравнение хромает. Но раз он удивляется, что в области конечных величин всегда можно найти до бесконечности более подобное, чем данное подобие, пусть он рассмотрит деление конечной линии, при котором мы не достигаем неделимой точки, хотя кажется, что мы приближаемся к ней в частях частей. Так же верен и другой вывод — о недостижимости истины в подобии».

Следом я прочел третье заключение, сделанное, по его утверждению, на основании «Ученого незнания», — о непостижимости чуждости. «Пусть она будет постижима, как он утверждает, — сказал паставник, — все же она не постигается актуально, как и бог, в высшей степени умопостигаемый, и солнце, в высшей степени видимое. Так же из совпадения противоположностей в максимуме не вытекает этот «яд заблуждения и неверия», разрушение корня наук, первопринципа, как заключает противник. Этот принцип первый с точки зрения рассуждения (*rationem discurrentem*), но не с точки зрения умозрения (*intellectum videntem*), о чем выше.

Из того, что бог есть все, нельзя выводить, что он не породил все из ничего. Бог есть свернутость всякого бытия любой существующей вещи, и, творя, он развернул небо и землю; поистине бог есть все — свернуто, то есть в виде божественного интеллекта; поэтому он и есть тот, кто все развертывает, творит, создает и все прочее, что об этом можно сказать<sup>57</sup>. Так у Дионисия.

И если были бегарды, которые говорили так, как он пишет, то есть что они суть бог по природе, они заслуженно подверглись осуждению, как и Альмерик был осужден на Вселенском соборе Иннокентием III, о чем в главе «Мы осуждаем» из книг «Высочайшей Троицы»; он не имел отчетливого понимания того, что бог есть все в свернутом виде; об его заблуждениях Иоанн Андрей приводит кое-что в «Дополнении»<sup>58</sup>. Люди невеликого ума впадают в ошибки, когда исследуют высочайшее без научения в познании; от бесконечного сверхпостижимого света око их ума слепнет, а они, не зная о своей слепоте, думают, что видят, словно зрячие, упорствуют в утверждениях; так идут

на смерть пудей, за буквой потерявшие дух<sup>59</sup>. Другие же считают этих мудрецов незнающими и заблуждающимися, когда читают у них о том, чего те не знают, особенно же когда они обнаруживают, что те тогда мнят себя знатоками, когда сами они сознают себя несведущими. Поэтому правильно увещевают все святые удалять умопостигаемый свет от этих слабых очей ума. Не для них книги святого Дионисия, Мария Викторина «К ариану Кандиду», «Ключ к природе» Феодора<sup>60</sup>, «О природе» Иоанна Скота, «Деления» Давида Динантского, «Комментарии» брата Иоанна Мосбахского<sup>61</sup> на «Начала» Прокла и тому подобные книги».

44

И когда затем я прочел четвертое заключение и наставник услышал, что противник — якобы на основании «Ученого незнания» — говорит об единой природе образа и первообраза, наставник воскликнул: «Чушь, ерунда! Вот отвратительные выдумки бесстыдного лжеца!» И, взяв рукопись «Ученого незнания», в одиннадцатой главе первой книги прочел: «Возможность символически исследовать сами по себе непостижимые для нас духовные вещи коренится в сказанном выше: все взаимно связано какой-то — правда, для нас темной и [в точности] непостижимой — соразмерностью, так что совокупность вещей образует единую Вселенную и в едином максимуме все есть само Единое. Хотя всякий образ очевидно стремится уподобиться своему прообразу, однако кроме максимального образа, который в силу единства природы есть то же самое, что и прообраз, нет настолько равного прообразу образа, чтобы он не мог без конца становиться более подобным и равным прообразу, как уже ясно из предыдущего». Вот что там написано.

45

«Смотри, — сказал наставник, — то, что в согласии с Павлом говорится исключительно о единомродном Сыне<sup>62</sup>, единосущном образе Отца, этот лжец объявляет сказанным о всяком ущербном образе».

«Так пусть, — с жаром ответил я, — сгинет во тьме лживый извратитель книг. Не достоин света ненавидящий свет, что кажется мне грехом перед Духом святым».

По ходу дальнейшего чтения наставник показал мне, что все последующее изложение противника полно клеветы, искажений, лжи и превратных толкований.

По поводу его попыток кое-что сказать о Сократе, не зная о нем ничего, наставник сказал: «Пусть посмотрит «Апологию Сократа» Платона, где Сократ защищает себя перед судом, — он увидит, что его фантазии лишены всякой действительности».

«Удивительно, — сказал я, — как человек преклонных лет, седой, полагающий, что кое-что знает, может писать такие ребяческие глупости, особенно когда он объявляет науку незнания «отрешенной жизнью»»<sup>63</sup>.

На мой вопрос, возразит ли он против пятого заключения, где противник нападает на утверждение, что максимум актуально есть все возможное, он сказал, что бесполезно спорить с неразумным. «Поскольку бог есть чистейший бесконечный акт, постольку он в абсолютном смысле есть все в абсолютном смысле возможное; в этом совпадении содержится вся непостижимая теология. Он не понимает ни что такое теология, ни против чего он спорит, ни ссылок. По поводу слов в «Ученом незнании»: «бог... не таков, что он есть это вот, а не другое... он как все, так и ничто из всего»<sup>64</sup> — а это слова святого Дионисия — он говорит, что «быть всем и ничем из всего» — противоречие (*contradictionem*), и не понимает, что «все» он — свернутым образом, а «ничто» — развернутым. Поскольку он ничего не понимает, он смеется, читая слова величайших теологов, не знает, что они принадлежат святым, а излагатель науки незнания их только приводит и, согласуясь с учением святого Дионисия, не выходит за пределы учения святых»<sup>65</sup>.

Так же обстоит дело и с положениями третьего вывода пятого заключения, и в следующем, о мере. Противник не может понять, что бесконечность есть адекватнейшая мера конечных вещей, хотя конечное совершенно и несоизмеримо с бесконечным. Он не может понять примера с бесконечной линией, который он отвергает как бессмысленный, хотя это и излишне: на невозможность актуального бытия бесконечной линии есть много указаний в «Ученом незнании»<sup>66</sup>; однако разум в полагании бесконечной линии открывает себе доступ к бесконечности просто, каковой является абсолютная необходимость бытия».

Он добавил об Августине, который постиг, что бог — мера, так: «Бог во всем не по частям, но целиком во всем, будь то великое или малое. А так как он

во всех вещах поровну, он есть самая равная мера всякой меры». В этом, однако, нет отрицания бесконечности его величия, так как это абсолютное величие<sup>67</sup>.

48 А когда в шестом заключении он опровергает Парменида, он тщится опровергнуть не только его, но вообще всех ученых и святых теологов, которых он совершенно не понимает, о чем — выше. И по своему обычаю лживо он говорит затем, будто из «Ученого незнания» следует, что: «Раз все относящееся к богу есть бог, нет ни Отца, ни Сына, и так далее»<sup>68</sup>. Но на самом деле там сказано, что при рассмотрении его бесконечности бог не есть ни Отец, ни Сын, так как рассмотрение бога с точки зрения бесконечности ведется путем отрицания; поэтому все тогда подвергается отрицанию, и святой Дионисий в конце «Мистической теологии» дает то же определение<sup>69</sup>.

49 Выступая против провидения, он показывает себя полным невеждой. Хотя соответствующая глава<sup>70</sup> и изложена предельно ясно, ее не постичь такому приверженцу чувственного рассмотрения, каким показал себя противник.

И так как в дальнейших заключениях этот любитель подлогов добавляет, чего не находит, утверждает, чего не утверждалось, наставник, утомившись, решил обратиться к более полезным занятиям. Поэтому я ограничился тем, что быстро пробежал обвинения противника.

50 После того как я поспешно прочел заключения «Невежественной учености», сделанные, как он пишет, на основании «Ученого незнания», наставник взял список «Ученого незнания» и прочел заголовки второй и третьей глав второй книги, наглядно показав, что седьмое заключение с выводами сделано неправильно. Задача этих глав — показать, что переход от бытия абсолютного к бытию творения недоступен выражению и пониманию; вот и все, что там утверждается, хотя и с привлечением различных способов выражения.

По поводу несогласия противника с тем, что бог есть абсолютная чтойность всего, наставник сказал: «Этот человек совсем ничего не понимает. Бог есть суть всякой сути и абсолютная суть всего, абсолютное бытие сущих и абсолютная жизнь живущих. Так говорит церковь в молитве: «Бог жизнь живущих» и

проч. Это не значит перемешивать и разрушать суть у вещей, но, по понятию мудрых,— созидать».

Другие заключения наставник оставил без обсуждения, посмеявшись над невежественностью противника. Но все же я попросил его сказать немного о том, что противник не краснея обидно бранит его жалким, нищим, слепым и неразумным.

«Все, что он говорит о слепоте разума, я полностью признаю»,— сказал наставник, прибавив, однако, что он отличается от противника знанием своей слепоты.

А в ответ на его упреки в непочитании Иисуса наставник сказал: ««Ученое незнание» стремится не к тому, чтобы не почитать Иисуса, но чтобы больше понять и полюбить его». Он сказал, что противник говорит так, как будто, величая какое-либо высокое лицо царем царствующих и господом господствующих<sup>71</sup>, как величается Христос, мы тем самым обнаружили бы свое непочтение к нему. Всякому ясно, что это слова глупца.

Сопоставив сочинения противника с текстом «Ученого незнания» и показав, что заключения сделаны противником неверно и он совершенно ничего не понял или же не захотел понять, наставник сказал:

«Написанное в «Ученом незнании» о Христе соответствует Священному писанию и написано для того, чтобы Христос возрастал в нас. «Ученое незнание» по своему стремится вести нас к тому, что оставили нам о Христе евангелист Иоанн, апостол Павел, Гиерофей и Дионисий, папа Лев, Амвросий в письмах к Герепнию<sup>72</sup>, Фульгенций и другие возвышеннейшие святые умы; однако они и все когда-либо стремившиеся воспроизвести эту тайну отступают перед ней».

Тут он обратил ко мне лицо, полное любви, и сказал: «Друг мой, ты прекрасно знаешь, что те, кто, преодолев чувственное, в глубокой вере соединились с Христом и истиной, были унижаемы невеждами мира сего; ведь «тот, кто соединился с истиной,— свидетельствует великий Дионисий в «Божиих именах», главе десятой,— знает, сколь он блажен, хотя бы большинство бранило его безумцем и помешавшимся»<sup>73</sup>; и об этом смертью своей свидетельствовали первые учителя истины, что только в ней одной единственное и простое знание Бога».

Он почувствованно увещал меня стремиться с

неугасающим пылом к возвышению до простоты умозрения ради лучшего познания непознаваемого бога — который, по свидетельству Дюпписа в той же главе, «во всех вещах и всеми в знании и незнании не познается — и Иисуса благословенного, единственно высочайшего, совершенства и полноты всего»<sup>74</sup>; в этом стремлении ум должен всячески стремиться к тому, чтобы сколько можно острее видеть, что ничего достойного все еще не понято; он уверил, что никогда и никакой софист не сможет смутить меня, если мне удастся вкусить от божественной сладости невыразимой благодати столь великой тайны.

54 «Поскольку всякое движение ищет только покоя и покой этот, превосходящий всякое представление, есть мир наш, жизнь жизни нашей, от которой и в которой живя мы обретаем успокоение невыразимого наслаждения, постольку всякий его постигший вместе с Павлом скажет: Кто отлучит меня от этой истины жизни? Не смерть, ибо, умерев, живу. Значит, ничто не отлучит тебя, раз не устрасит тебя то, что всего страшнее. Ты посмеешься всякому слепцу на его обещания показать тебе того, кого он не видит, и утвердишься в любви того, кого душа твоя любит всеми своими силами. Слава ему во веки»<sup>75</sup>.

55 Вот что удалось мне, дорогой мой друг и товарищ по занятиям, записать со слов наставника в записку «Ученого незнания». Хотя многое не запомнилось, что есть, посылаю тебе для прочтения и, где сочтешь нужным, для внесения добавлений; пусть благодаря твоему пылу даст ростки дивное семя, возвышающее нас к созерцанию бога: ведь я давно слышу, что в Италии это семя, будучи воспринято ревностными умами, твоей неослабной заботой обещает великие плоды.

Я не сомневаюсь, что это созерцание одолеет все рассудочные методы всех философов<sup>76</sup>, хотя и трудно расстаться с привычным. Не замедли сообщить мне о твоих успехах: только это и поддерживает меня, словно некая божественная пища, в моем неизменном стремлении благодаря науке незнания достичь, насколько позволит бог, наслаждения от той жизни, которую теперь я созерцаю издали и к которой стремлюсь быть с каждым днем ближе. И достичь ее, божьим даром отрешившись от здешнего, да позволит бог, бесконечно возлюбленный, во веки благословенный.



**О ВИДЕНИИ  
БОГА**

---

Возлюбленные братья! Покажу вам наконец, как<sup>1</sup> обещал раньше, легкий путь<sup>1</sup> к таинственному бого-словию. Зная, что вас ведет ревность божия, я считаю вас достойными его драгоценных и изобильных сокровищ и прошу Всемогущего ниспослать мне дар слова свыше, потому что только он сам может показать себя; тогда я смогу понятно для вас рассказать о чудесах, открывающихся превыше всякого чувственного, рассудочного и интеллектуального видения.

Но попытаюсь ввести вас в священную темноту с помощью простейшего и общеизвестнейшего примера. Потом, когда вы проникнете туда и ощутите среди мрака присутствие неприступного света, пусть каждый по-своему способом, какой ему пошлет бог, неустанно пытается приблизиться к нему и здесь на земле сладостно предвкушить тот пир вечного счастья, на который мы званы Словом жизни через Евангелие вечно благословенного Христа.

### Предисловие

Если я, человек, собрался ввести вас к божественному, то это можно сделать только посредством уподоблений. Но среди человеческих произведений я не нашел более удачного для нашей цели образа Всевдящего, чем лик, тонким живописным искусством нарисованный так, что он будто бы смотрит сразу на все вокруг. Таких есть много, и прекрасных,— лучник на площади в Нюрнберге, картина превосходного живописца Рогира в брюссельской ратуше, другая в Кобленце в моей капелле св. Вероники, в бриксенском замке изображение ангела с оружием церкви и многие

другие в разных местах. Но вам нужно для практического руководства такое изображение, которое можно было бы всегда видеть, и поэтому посылаю вам картину, какую смог достать, со всевидящим ликом. Назову ее <sup>3</sup> иконой (iconam) бога. Укрепите ее где-нибудь, скажем на северной стене, встаньте все на равном расстоянии от нее, взгляните — и каждый из вас убедится, что, с какого места на нее ни смотреть, она глядит как бы только на одного тебя, и брату, стоящему на востоке, лик кажется глядящим на восток, стоящему на юге — на юг, на западе — на запад. Прежде всего вас должно будет удивить, как это может быть, что взгляд обращен на всех и на каждого: воображение стоящего на востоке никак не постигает, чтобы взгляд иконы был обращен еще и в другую сторону, восточную или южную. Потом пусть брат, стоявший на востоке, встанет на западе и увидит, что взор устремлен на него на западе так же, как раньше на востоке; зная, что сама икона неподвижна и неизменна, он удивится этому изменению неизменного взора. Даже если он будет переходить с востока на запад, не сводя глаз с иконы, он все равно увидит, что взгляд иконы переходит вместе с ним; перейдет ли он обратно с запада на восток, взор его тоже не покинет. И будет удивительно, что взор движется, не двигаясь, и воображение опять не сможет постичь, что взор движется и вместе с идущим тебе в противоположном направлении навстречу. Только когда, желая убедиться в этом, брат попросит другого брата, глядя на икону, перейти от востока к западу, пока сам переходит с запада на восток, и спросит его, идущего навстречу, переходит ли взор иконы вместе с ним, и услышит, что совершенно так же взор движется и в противоположном направлении, он поверит; а если не поверит, не поймет, что такое возможно. Так, веря сообщениям, он узнает, что взгляд иконы не оставляет никого, даже движущихся в противоположных направлениях, и убедится, что неподвижный взор движется к востоку так, что вместе движется и к западу, и к югу так, что вместе и к северу, и в направлении какого-то одного места так, что вместе и ко всем сразу, и следит за одним движением так, что и за всеми одновременно. А подумав о том, что этот взор никого не оставляет, он поймет, что за каждым икона так же пристально смотрит, как за ним

одним, не способным и представить кого-то другого предметом такой же точно пристальной заботы; и поймет тогда, что тщательнейшая забота [бога] о малейшем творении ничуть не меньше, чем о величайшем и о Вселенной в целом.

Через такую вот чувственную кажимость (*appaientia*), любезные братья, словно через некое упражнение в благочестии, я предполагаю подвести вас к таинственному богословию. Начну с трех полезных для дела замечаний.

### 1. О том, что эта кажимость во всесовершенном боге есть совершенная истина

5

Прежде всего, считаю необходимым заранее предполагать, что любая кажимость, какую мы можем наблюдать на нашей иконе бога, будет истиннее в истинном взоре бога. В самом деле, бог, вершина всякого совершенства и величие, превосходящее всякий помысел, потому и именуется θεός,<sup>2</sup> что все видит. Если нарисованные глаза могут казаться глядящими на все и на каждое, то, поскольку такое приличествует совершенству зрения, истина должна в меньшей мере обладать таким свойством на самом деле, чем наша икона с ее кажимостью — кажущимся образом. Зная, что у одного из нас зрение острее, чем у другого, что один едва различает близкое, другой видит далекое и один высматривает цель медленно, другой быстрее, мы никак не можем сомневаться, что абсолютное зрение, от которого всякое зрение у всех видящих, превосходит всякую остроту, всякую быстроту и силу всех как действительно что бы то ни было видящих, так и могущих увидеть. Задумавшись об абсолютном зрении,<sup>6</sup> которое я отделяю умом от всех и всяческих органов зрения, и сообразив, что это абсолютное зрение в своем конкретном бытии, как оно присуще разным видящим, привязано к времени и сторонам света, к условиям отдельных предметов и так далее, тогда как, наоборот, в своей абсолютности это зрение от всех таких обстоятельств отрешено и освобождено, я начинаю прекрасно понимать, что сущности зрения вовсе не обязательно принадлежит поочередность и неодинаковость видения, пускай в своей конкретной ограниченности каждое зрение и неспособно, обратившись к одному,

видеть другое или абсолютно все. А бог — он поистине безграничное зрение, и мы в своем интеллекте должны представлять его ничуть не меньшим, чем абсолютное зрение, а наоборот, чем-то безмерно большим! Поэтому кажущееся всевидение нашей иконы далеко еще не достигает высоты всепревосходящего божественного зрения. Во всяком случае, нечего сомневаться, что кажимость, какую являет изображение, недостижимо поднимается и становится бытием в абсолютном зрении.

7

## **2. О том, что абсолютное видение охватывает все способы видения**

Вспомни потом, как колеблется зрение у видящих от разнообразия их ограниченной конкретности. Наше зрение зависит от состояний и органа зрения, и души; человек смотрит то любовно и радостно, то скорбно и гневно, то по-детски, то мужественно, то со старческой важностью. Но зрение, свободное от всякой ограниченности, как точнейшая мера и истиннейший прообраз всевозможных зрений вместе и сразу вбирает в себя все способы видения и каждый в отдельности, ведь без абсолютного зрения не может быть конкретно ограниченного. Абсолютное зрение свернуто включает в себе все способы видения, причем все так, что и каждый в отдельности, но от всякого разнообразия остается совершенно свободным: в абсолютном зрении все способы его конкретизации существуют без ограничения и всякое ограничение зрения коренится в абсолютном, потому что абсолютное — это ограничение ограничений, неограниченное ограничение, где простейшее ограничение совпадает с абсолютным. А без такого ограничения нет ничего конкретного, так что абсолютное видение присутствует во всяком зрении, поскольку всякое зрение им конкретизируется и без него совершенно не может существовать.

8

## **3. Все, что ни говорится о боге, реально не различно**

Заметь себе, соответственно, что все говоримое о боге реально из-за высшей простоты бога различаться не может, хотя мы все на новых и новых основаниях даем богу все новые и новые наименования. Как абсо-

любое основание бог свертывает в себе все основания любых мыслимых оснований. Поэтому хотя мы приписываем богу зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, чувство, рассудок, интеллект и подобное на основании разных значений именующих его слов, однако зрение не отличается в нем от слуха, вкушения, обоняния, осязания, чувства и понимания. Из-за этого говорится, что вся теология сводится к кругу<sup>3</sup>, поскольку один атрибут оказывается истинным предикатом всякого другого: и обладание у бога есть бытие, и его движение есть постоянство, и бег — покой, и так далее в отношении всех атрибутов. Мы, правда, на разных основаниях приписываем ему движение и постоянство, однако он — то абсолютное основание, в котором всякое различие есть единство и всякое разнообразие есть тождество, так что различие оснований, которое в нашем понимании различия отлично от тождества, в боге существовать не может.

#### 4. О том, что видение бога именуется промыслом, благодатью и вечной жизнью

9

Теперь подойди, монах и созерцатель, к нашей иконе бога и сперва встань на восток от нее, потом на юг и, наконец, на запад. Взгляд иконы одинаково следит за тобой отовсюду, не оставляя тебя, куда бы ты ни пошел, и в тебе пробуждается раздумье, приходят неожиданные мысли, и ты говоришь: господи, здесь, в этом твоём изображении, я вижу и осязаемо переживаю твой промысел; ведь если ты не оставляешь меня, ничтожнейшего из всех, то ты никогда не оставишь никого! Ты так же присутствуешь во всем и в каждом, как во всем и в каждом присутствует бытие, без которого ничего не может быть, причем ты, абсолютное бытие всего, присутствуешь в каждом так, словно ни о ком другом у тебя и заботы нет. Из-за этого и выходит, что нет вещи, которая не предпочитала бы своего бытия другим и свой образ существования — образам существования всех других, настолько опекая это свое бытие, что скорее даст пойти в погибель всякому другому бытию, чем собственному: это ты, господи, так смотришь за каждым существованием, что ни по чему в своем бытии оно и представить не может, чтобы у тебя была еще какая-то забота, кроме одного лишь его

наибольшего благополучия, будучи уверено, что все существующее только для того и существует, чтобы служить наивысшему благу его, единственного, раз ты за ним смотришь. И никак, никаким воображением ты, господи, не даешь мне представить, что ты любишь что-то другое больше, чем меня, потому что ведь одного

10 лишь меня никогда не оставляет твой взор, а поскольку где глаз, там и любовь, то я и убеждаюсь в твоей любви ко мне, раз глаза твои всегда пристально смотрят на меня, твоего малого раба.

Твое видение есть любовь, господи, и, как твой взгляд внимательнейше следит за мной, никогда от меня не отвращаясь, так и твоя любовь; а раз твоя любовь всегда со мной, причем любовь твоя — не иная, чем ты сам, любящий меня, то, значит, и ты, господи, всегда со мной. Ты не оставляешь меня, господи, ты повсюду хранишь меня, тщательнейше заботясь обо мне. Твое бытие, господи, не покидает моего бытия; я постольку есть, поскольку ты со мной. Но твое бытие есть твой взгляд, и поэтому я существую, поскольку ты на меня смотришь, а если отвернешься от меня, мое существование сразу прекратится. Впрочем, я знаю, что твой взор есть та высшая благодать, которая не может не сообщать себя всякому способному вместить, и поэтому ты никогда не сможешь меня оставить, пока я способен тебя принимать. Мое дело поэтому всегда стараться вместить тебя больше и больше, а я знаю, что способность вместить, дающая единение с тобой, есть подобие тебе; неспособность вместить бывает от неподобия, так что, если в меру всей моей возможности я сделаю себя подобным твоей благодати, соразмерно степени подобия я буду способен вместить твою истину<sup>4</sup>. Ты, господи, дал мне бытие, и такое, что оно само может постоянно делать себя все более способным вместить твою благодать и благодать. Эта сила, которая у меня от тебя и в которой я имею живой образ твоей всемогущей силы, есть свободная воля (*libera voluntas*). Ею я могу или расширять, или ограничивать способность вместить твою благодать — расширять через верность твоему образу, пытаюсь быть добрым, потому что ты добр, пытаюсь быть праведным, потому что ты праведен, пытаюсь быть милостивым, потому что ты милостив, обращая все свои порывы только к тебе, потому что весь твой порыв обращен

11

только ко мне, неотрывно глядя только на тебя и никогда не отвращая от тебя очи ума, потому что ты обнимаешь меня своим неотступным видением, посвящая одному тебе свою любовь, потому что ты, сама любовь, одному мне посвящен.

И что такое жизнь моя, господи, если не те объятия, которыми любовно охватила меня сладость твоего избрания? Я бесконечно люблю свою жизнь, потому что ты сладость моей жизни. И вот, словно в зеркале и символе<sup>5</sup>, я созерцаю в иконе вечную жизнь: она то блаженное видение, которым ты неустанно вглядываешься в глубины моей души, и это твое видение есть не что иное как животворчество, не что иное как постоянный дар твоей сладостной любви, постоянное воспламенение моей любви к тебе, разожженной этим даром, и питание этим пламенем, и разгорание желаний от этой пищи, и упоение росой блаженства среди пламени, и приникание в этом питье к источнику жизни, и возрастание в нем, и обретение вечности, и приобщение к твоему бессмертию, и получение в дар недостижимой славы высшего и величайшего царства, и участие в том наследии, которое принадлежит только сыну, и вступление в обладание вечным счастьем. Здесь источник всех наслаждений, каких только можно желать. Ничего лучшего не только человек или ангел не могут помыслить; ничего лучшего и не может быть никаким способом бытия: ведь это сама абсолютная максимальность всякого разумного желания, больше которой не может быть.

12

## **5. О том, как видение есть вкушение, искание, милосердие и действие**

13

Как велико изобилие твоей сладости, которую ты хранишь для боящихся тебя! В тебе сокровище неисчерпаемой, возвышающей радости; ведь вкушать твою сладость значит на деле, осязаемо познавать блаженство всего желанного в его источнике, значит прикасаться к основанию всего, чего только можно хотеть, постигая твою премудрость. И видеть абсолютное основание, основание всего, есть то же самое, что вкушать тебя всем существом, потому что ты сама сладость бытия, жизни и ума.



14 Что такое твое видение, господи, когда ты смотришь на меня любящим взором, как не видение тебя мною? Глядя на меня, ты, бог сокрытый, даешь мне видеть тебя. Человек может тебя видеть лишь настолько, насколько ты дашь ему тебя видеть, и видение тебя есть не что иное, как видение тобой видящего тебя. На этом твоём образе я вижу, как готов ты, господи, показать свое лицо всем ищущим тебя: никогда не закрываешь глаз, никогда не отворачиваешься, и, хотя я отворачиваюсь от тебя, когда полностью поглощен чем-то другим, ты все равно не меняешься в своем взоре. Если ты не смотришь на меня очами благодати, причина тому я сам, потому что сам проложил между нами разделение, отвернувшись от тебя и обратившись к чему-то другому, что тебе предпочел. Но даже и здесь ты ничуть не отвращаешься от меня; твое милосердие следует за мной, ожидая, не захочу ли я когда-нибудь снова обратиться к тебе и снова вместить твою благодать: если ты на меня не смотришь, это потому, что я не смотрю на тебя, но отвергаю тебя и пренебрегаю тобой.

15 О бесконечная милость, как несчастен всякий грешник, оставляющий тебя, источник жизни, и ищущий тебя не в тебе, а в том, что само по себе ничто и осталось бы ничем, если бы ты не вызвал его из ничто! Как безнадежен тот, кто ищет тебя,— ведь ты и есть всякое благо,— но в своем искании отступает от тебя и отворачивает глаза! В самом деле, всякий ищущий ищет только благо, и всякий, кто ищет благо, но отступает от тебя, отступает от того, что ищет. Всякий грешник блуждает вдали от тебя. Но стоит ему обратиться к тебе, ты без промедления предстаешь ему, и он еще не взглянет на тебя, как ты уже с отцовской любовью устремляешь на него очи твоего милосердия. И твое милосердие есть не что иное, как твое видение. Поэтому милосердие твое следует за каждым человеком всю его жизнь, куда бы он ни пошел, как взор твой никого не оставляет; пока человек жив, ты не перестанешь следовать за ним и мягким внутренним советом побуждать его, чтобы он оставил свои блуждания и обратился к тебе для счастливой жизни.

Ты, господи, спутник в моих странствиях; куда я ни направлюсь, твой взор неотрывно следует за мной.

Но ведь твое видение есть твое движение. Значит, ты движешься вместе со мной и никогда не перестаешь двигаться, пока движусь я. Если я недвижим, и ты со мной, если поднимаюсь, ты поднимаешься, если нисхожу, ты нисходишь. Куда я ни обращусь, ты при мне, и во время скорби ты не оставляешь меня. Когда бы я ни призвал тебя, ты рядом, потому что мой зов есть мое обращение к тебе; ты не можешь покинуть того, кто обращается к тебе, да и никто не может к тебе обратиться без того, чтобы ты еще раньше уже не был рядом: ты со мной еще раньше, чем я к тебе обращаюсь; ведь не будь ты рядом и не напоминай мне о себе, как бы я мог обратиться к тебе, неведомому, раз я совершенно ничего сам о тебе знать не могу?

Ты мой всевидящий бог, по твое видение есть дей-<sup>16</sup>ствие; значит, ты же все и делаешь! Так что не нам, господи, не нам, по твоему великому имени, *θεός*, я пою вечную славу; все, что у меня есть, даешь ты, да и удержать данное тобой я не смог бы, если бы ты сам меня не хранил. Ты подаешь мне все; ты господь могучий и милостивый, потому что все даришь; ты служитель, потому что все предлагаешь; ты попечитель, ты заботливый хранитель и защитник. И все это ты делаешь одним своим простейшим взглядом, вовеки благословенный.

## 6. О видении лица

17

Когда я, боже мой, подолгу вглядываюсь в твой лик, мне кажется, что и ты начинаешь пристальнее устремлять на меня острие твоего взора. И под действием твоего взгляда во мне складывается убеждение, что этот образ твоего лица потому изображен здесь таким вот чувственным образом, что нельзя нарисовать лицо без красок, а красок нет без количественности; но не телесными глазами, глядящими на твою икону, а духовными и умными я вижу невидимую истину твоего лица, присутствующую здесь в ограниченном смутном знаке. Это твое истинное лицо свободно от любых ограничений, оно не такое-то по количеству и по качеству, оно вне времени и пространства: оно — абсолютная форма, лицо всех лиц. Но<sup>18</sup> стоит мне задуматься о том, что твое лицо есть истина и точнейшая мера всех лиц, как изумление охватывает

меня. В самом деле, твое лицо, в котором истина всех лиц, не количественно; значит, оно не больше и не меньше любого лица, но и не подобно никакому лицу, потому что не количественно, а абсолютно и всепревознесено! В нем истина, которая есть равенство, отрешенное от всякого количества. Так я начинаю понимать, что твой лик, господи, предшествует любому и каждому лицу как прообраз и истина всех лиц, и все лица — изображения твоего неопределимого и неприобщимого лица, так что всякое лицо, способное взглянуться в твое лицо, ничего не видит иного или отличного от себя, потому что видит свою истину; а истина прообраза не может быть другой или разной, ведь инаковость и различие привходят в изображение только потому, что оно не есть сам по себе прообраз.

<sup>19</sup> Когда я смотрю на нарисованный лик с востока, кажется, что и его взор обращен на восток; когда смотрю с запада — то же самое, и как я ни изменяю положение своего лица, он все равно обращен ко мне. Точно так же и твое лицо обращено ко всем глядящим на тебя лицам.

Взор твой есть твое лицо, господи, и кто глядит на тебя с любовью в лице, найдет, что и твое лицо неизменно обращено к нему с любовью. Чем любовнее будет он стремиться глядеть на тебя, тем больше найдет любви в твоём лице. Кто смотрит на тебя гневно, найдет и твое лицо таким же. Кто смотрит на тебя с весельем, и твое лицо найдет таким же веселым, как лицо глядящего. Как наш телесный глаз, глядя на все через красное стекло, считает красным все, что видит, а если через зеленое, то зеленым, так всякое око ума, замутненное ограниченностью и страстью, судит о тебе сообразно свойствам своей ограниченности и страстной одержимости. Человек может судить только по-человечески. Когда человек приписывает тебе лицо, он поэтому не ищет его вне пределов человеческого вида, потому что его суждение ограничено рамками человеческой природы и не выходит за пределы его конкретного состояния. Так, если бы лев приписал тебе лицо, то считал бы его лицом льва, бык — лицом быка, орел — лицом орла. Как дивно твое лицо, господи!

<sup>20</sup> Юноша захочет его вообразить — представит юношеским, муж — мужским, старец — старческим. Кто в силах помыслить единый истиннейший и точнейший

образ всех лиц — так всех, что и каждого, и с таким совершенством каждого, что как бы уже и никакого другого? Придется вырваться за пределы всех мыслимых форм лица и всех образов, а как представить лицо, выйдя за пределы всех лиц, всех подобий любых лиц, всех образов и всех представлений, какие можно составить себе о лицах, за пределы всякого благолепия и всякой красоты каких угодно лиц? До тех пор пока желающий видеть твое лицо держится каких-то представлений о нем, он далек от твоего лица: любое представление о лице не достигает твоего лица, господи, и любая красота, какую только можно помыслить, меньше красоты твоего лица. Во всех лицах есть красота, но они не суть сама красота, твое же лицо, господи, прекрасно, и это свойство есть вместе и само его бытие: оно — сама абсолютная красота, форма, дающая бытие всякой прекрасной форме. О великолепное лицо, восхищаться которым не устанут все, кому дано его созерцать! Во всех лицах лицо лиц является прикровенно и загадочно, открыто же его не увидеть, пока мы не войдем, поднявшись выше всех лиц, в некое потаенное и заповедное молчание, где ничего не остается от знания и понятия лица. Этот мрак, это облако, этот сумрак, или это незнание, в которые вступает ищущий твое лицо, вырвавшись за пределы всякого знания и представления, есть предел, ниже которого твое лицо можно видеть лишь прикровенно. Сам же мрак открывает, что в нем твое лицо возвышается над всеми покровами.

21

Так, когда наш глаз ищет увидеть солнечный свет, это лицо солнца, он рассматривает его сперва как бы под покровами в планетах, в красках и во всем, что причастно его свету, но когда хочет видеть его без покровов, то старается выйти за пределы всякого видимого света, потому что всякий такой свет меньше того, который он ищет. Он ищет увидеть свет, смотреть на который не в силах и поэтому знает, что, пока видит что-то, все это не то, что он ищет, и ему надо поэтому подняться над всяким видимым светом. Но если подняться над всяким светом, то придется войти в нечто такое, что лишено всякого видимого света и есть поэтому для глаза как бы мрак! И когда глаз — в этом ослепляющем мраке, он, зная, что он во мраке, знает, что подступил к лицу солнца, ведь этот мрак окуты-

вает зрение из-за чрезмерности солнечного света; и зрению становится тем яснее, что во мраке сияет невидимый свет, чем больше этот мрак. Вижу, господи, что только так, а не иначе можно приступить к неприступному свету, красоте и блеску твоего лица, когда оно открывается мне.

22

## 7. Каков плод видения лица и как его иметь

Так велика сладость, которой ты, господи, питаешь мою душу, что она всеми силами стремится помочь себе опытом здешнего мира и внушаемыми тобой прекрасными уподоблениями. И вот, зная, что ты — сила, или начало, откуда все, и твое лицо — та сила и начало, откуда все лица берут все, что они суть, я гляжу на стоящее передо мной большое и высокое ореховое дерево и пытаюсь увидеть его начало. Я вижу телесными глазами, какое оно огромное, раскидистое, зеленое, отягощенное ветвями, листвой и орехами. Потом умным оком я вижу, что то же дерево пребывало в своем семени не так, как я сейчас его разглядываю, а виртуально; я обращаю внимание на дивную силу того семени, в котором было заключено целиком и это дерево, и все его орехи, и вся сила орехового семени, и в силе семян все ореховые деревья. И я понимаю, что эта сила не может развернуться целиком ни за какое время, отмеренное небесным движением, но что все равно она ограничена, потому что имеет область своего действия только внутри вида ореховых деревьев, то есть хотя в семени я вижу дерево, однако это начало дерева все еще ограничено по своей силе. Потом я начинаю рассматривать семенную силу всех деревьев различных видов, не ограниченную никаким отдельным видом, и в этих семенах тоже вижу виртуальное присутствие всех мыслимых деревьев. Однако если я захочу увидеть абсолютную силу всех сил, силу-начало, дающую силу всем семенам, то я должен буду выйти за пределы всякой известной и мыслимой семенной силы и проникнуть в то незнание, где не остается уже никаких признаков ни силы, ни крепости семени; там, во мраке, я найду невероятную силу, с которой даже близко не сравнится никакая мыслимая [представляемая] сила. В ней начало, дающее бытие всякой силе, и семенной, и несеменной. Эта абсо-

23

лютная и всепревосходящая сила дает всякой семенной силе способность виртуально свергивать в себе дерево вместе со всем, что требуется для бытия чувственного дерева и что вытекает из бытия дерева; то есть в ней начало и причина, несущая в себе свернуто и абсолютно как причина все, что она дает своему следствию. Таким путем я вижу, что абсолютная сила — лицо, или прообраз, всякого лица всех деревьев и любого дерева; в ней ореховое дерево пребывает не как в своей ограниченной семенной силе, а как в причине и создательнице этой семенной силы. Дерево, 24 вижу я, есть некое развертывание семенной силы, а семя — некое развертывание той всемогущей силы. Я вижу еще, что, как дерево в семени не дерево, а сила семени и сила семени есть то, откуда развертывается дерево, так что в дереве не найти ничего, не происходящего из силы семени, так сила семени в своей причине, силе сил, есть не семенная, а абсолютная сила. Стало быть, дерево в тебе, боге моем, есть сам ты, бог мой, и в тебе истина и прообраз его бытия; равным образом и семя дерева в тебе есть истина и прообраз самого себя, то есть прообраз и дерева, и семени. Ты истина и прообраз. Ограниченная сила семени есть сила видовой природы, ограниченная пределами вида и пребывающая в семени как конкретное начало. Но ты, мой боже, абсолютная сила и потому природа всех природ.

Куда ты привел меня, господи? Я вижу теперь, что твое абсолютное лицо есть природное лицо всякой природы, лицо, в котором абсолютная бытийность всякого бытия, искусство и знание всего, что можно познать. Кто удостоится видеть твое лицо, тому поэтому 25 все открыто и ничто для него не остается тайной — он все знает. Все есть у того, у кого есть ты; все есть у того, кто тебя видит: ведь всякий видящий тебя имеет тебя; никто не может приступить к тебе, потому что ты неприступен, и никто не вместит тебя, если ты не даруешь себя. Как же я владею тобой, господи, если я недостойн даже появиться перед твоим лицом? Как до тебя, совершенно неприступного, доходит моя молитва? Как мне молить тебя? Ведь нет ничего нелепее, чем просить у тебя в дар тебя самого, когда тобой полно все во всем. И как ты подаришь мне себя, не подарив мне вместе небо, землю и все, что в них? Да

что я говорю — как ты подаришь мне себя, не подарив мне заодно и меня самого?

И когда я умолкаю так в созерцательном молчании, ты, господи, в глубине моего сердца отвечаешь и говоришь: «Принадлежи себе, и я буду принадлежать тебе». О господи, сладость всего желанного, ты дал мне свободу принадлежать самому себе, если я захочу. Ты будешь моим, лишь когда я стану самим собой. Ты требуешь моей свободы, раз не можешь быть моим, пока я сам не буду принадлежать себе; и, предоставив это моей свободе, ты не понуждаешь меня, а ждешь, когда я решусь быть самим собой. Так что за мной дело стало, не за тобой, господи, не ограничивающий свою беспредельную благодать, а щедро изливающий ее всем, способным вместить; и твоя благодать есть ты сам. Но как мне стать самим собой, если ты, господи, не научишь меня? Впрочем, ты учишь меня подчинять чувства главенству разума: когда чувство служит разуму, я принадлежу сам себе; а разумом правишь только ты, господи, Слово и разум всякого разума. Стало быть, если я буду слушать твое слово, не перестающее говорить во мне и постоянно сияющее в моем разуме, то буду свободно владеть собой и перестану служить греху; ты будешь принадлежать мне и дашь видеть свое лицо мне во спасение. Благословен ты, боже, в дарах твоих! Ты один способен утешить и возвысить мою душу, дав ей надежду достичь тебя и обладать тобой как твоим же собственным даром, бесконечным сокровищем всего, о чем можно мечтать.

27

## 8. О том, что видеть для бога значит любить, основывать, читать и хранить в себе все

Не успокаивается мое сердце, господи, потому что любовь к тебе зажгла его таким желанием, что теперь оно может успокоиться только в тебе. Я начал говорить молитву господню, и ты вдохнул в меня желание понять, почему ты Отец наш. Твое видение есть твоя любовь; твой взор есть твое отцовство, которое потечески обнимает нас всех. Мы говорим: «Отче наш»; ты — Отец всех и каждого, потому что каждый говорит, что ты Отец наш; твоя отцовская любовь включает всех сыновей и каждого сына. Отец любит всех

так, что вместе и каждого, ведь он их общий отец потому, что отец каждого; он так любит каждого из сыновей, что каждый считает себя любимым сыном.

Если ты Отец, и наш Отец, то мы твои сыны. Но отцовская любовь опережает сыновнюю. Пока мы, твои сыны, сыновне смотрим на тебя, ты не сводишь с нас своего отеческого взора. Ты как отец обеспечиваешь нас, окружая нас отеческой заботой. Твое видение есть заботливый промысел. Если же мы, твои сыны, отрекаемся от тебя как от Отца, то перестаем быть сынами. Мы тогда уже не свободные сыны в своей власти, а уходим в отдаленную область, разлучаясь с тобой, и там терпим тяжкое рабство под противным тебе, богу нашему, князем. И все равно ты наш Отец, и хотя в силу дарованной нам свободы — ведь мы твои сыны, а это и есть свобода — ты допускаешь нас блуждать и расточать нашу свободу, наше лучшее достоинство, следуя извращенным чувственным страстям, все равно ты ни на шаг не отходишь от нас, с неустанной заботой нам сопутствуя. Ты говоришь с нами в нашей глубине и зовешь нас вернуться к тебе, неизменно готовый, как прежде, смотреть на нас отеческим взором, если, возвратившись к тебе, мы обратимся. Милостивый боже, посмотри на меня! Уязвленный, из несчастного рабства, где среди мерзостной грязи прислуживал свиньям и истомился голодом, я возвращаюсь теперь, чтобы довольствоваться любой пищей в твоём доме.

Питай меня своим взором, господи, и учи. Дай мне уразуметь, что твой взор видит всякий видящий взор и все видимое, всякое действие видения, всякую силу видения, всякую видимую силу и всякое возникающее из них видение так, что твое видение есть вместе и причинное основание всего этого. Ты все видишь — и этим даешь всему основание.

Учи меня, господи, чтобы я уразумел, как единым взглядом ты различаешь все и каждое в отдельности. Открыв книгу для чтения, я слитно вижу целый лист, а если хочу различить отдельные буквы, слоги и предложения, то должен по отдельности рассматривать всё строку за строкой и могу только последовательно читать одну букву за другой, одно предложение за другим, один период за другим. Но ты, господи, сразу видишь весь



лист и прочитываешь его без мига промедления. И еще. Если двое из нас читают одно и то же, один быстрее, другой медленнее, ты читаешь с каждым, и кажется, что ты читаешь во времени, раз читаешь с читающими; но ты над временем все видишь и читаешь вместе, ведь твое видение есть и чтение. Все книги, сколько их написано и сколько можно написать, ты вместе и сразу, без временного промедления, от века увидел и тем самым прочел, при том что вместе с каждым читающим читаешь эти же книги строку за строкой! И не так, что одно ты читаешь в вечности, а другое во времени вместе с читающими; нет, ты читаешь одно и то же, пребывая все тем же, потому что ты неизменен в своей неподвижной вечности. Сама же вечность, не покидая времени, кажется движущейся вместе с временем, хотя всякое движение в вечности есть покой.

30

Господи, ты видишь и имеешь око. Значит, ты — око, ведь иметь и быть в тебе — одно и то же. Тем самым ты созерцаешь все в себе самом; ведь если бы во мне зрение было глазами, как в тебе, моем боге, то я видел бы в себе все. Поскольку глаз зеркален (*specularis*), а любое самое малое зеркало вбирает своим изображением огромную гору и все, что есть на поверхности горы, виды всех вещей вмещаются зеркальностью глаза. Наш взор через зеркальность глаза видит только те частности, к которым он обращен, потому что его способность видеть всегда частным образом определяется своим объектом, и он видит не все, что вмещает зеркало глаза. Но твой взор, живое око, или зеркало, видит в себе все, тем более что ты — основание всего видимого: в основании и причине всего, то есть в самом себе, твой взор охватывает и видит все. Твое око улавливает все, оставаясь неподвижным. То, что мы водим глазами в поисках объекта зрения, получается из-за неизбежности для нас видеть все под тем или иным углом. Но угол твоего зрения не количественен: он бесконечен, то есть он же есть и круг, и, больше того, бесконечная сфера<sup>6</sup>. Твой взор есть око, чья сферичность и совершенство бесконечны, поэтому он видит сразу все вокруг, и вверху, и внизу.

31

Как дивен всем, кто взглянется в него, этот твой взор, в котором ты сам,  $\theta\epsilon\omicron\varsigma!$  Как прекрасен и желанен он для всех любящих тебя! Как страшен для всех

оставляющих тебя, господи боже мой! Своим взором ты животворишь всякий дух, радуешь каждого блаженного и гонишь любую печаль. Посмотри на меня с милосердием — и моя душа спасена.

### 9. О том, что видение бога всеобщее и вместе частно, и каков путь к видению бога

32

Ты, господи, смотришь сразу на всех и на каждого, как показывает и этот твой нарисованный образ, и дивно мне понимать, что в твоей видящей силе всеобщее совпадает с частным. Но я замечаю, что мое воображение не вмещает возможности этого только потому, что я пытаюсь познать твое видение, судя по своей видящей силе: твоя не привязана к чувственному органу, как моя, и мои суждения оказываются ошибочными. Твой взор, господи, есть твоя сущность. Думая о человечности, которая проста и едина во всех людях, я нахожу ее и во всех, и в каждом человеке. Хотя в самой по себе в ней нет ни восточности, ни западности, ни южности, ни северности, однако в восточных людях она на востоке, в западных — на западе<sup>7</sup>; и точно так же хотя к сущности человека не принадлежит ни движение, ни покой, однако она движется вместе с движущимися людьми, покоится с покоящимися и стоит со стоящими вместе и сразу в один и тот же миг, ведь человечность не оставляет человека, все равно, движется ли он, не движется, спит или покоем. Если природа человечности, конкретно ограниченная и не существующая вне людей, такова, что присутствует в одном человеке не меньше, чем в другом, и в каждом присутствует в такой полноте, как если бы ни в ком другом ее уже не было, то намного выше сама человечность, не ограниченная пределами вида<sup>8</sup>, прообраз и идея этой конкретно ограниченной человеческой природы, форма и истина ее конкретной формы. Как форма, дающая бытие самой природе форм, она всегда присутствует в человечности индивидов; без нее не может быть формы [человеческого] вида, раз она сама по себе бытия не имеет: она — от той, которая существует сама по себе и раньше которой уже нет никакой другой. Но эта форма, дающая бытие видам, есть абсолютная форма; и ты, боже, есть эта форма, потому что ты образовал небо, и землю, и

33

Вселепную. Когда я гляжу на конкретную человечность, а через нее — на абсолютную, то есть в конкретном вижу абсолютное как причину в следствии, истину и прообраз в изображении, ты, боже мой, предстаешь мне прообразом всех людей и самим по себе, то есть абсолютным, человеком. Опять же, когда я сходным образом обращаюсь к форме форм, пребывающей во всех видах, ты снова предстаешь мне как их идея и прообраз; причем, будучи абсолютным и простейшим прообразом, ты не составлен из многих прообразов, а остаешься единым простейшим прообразом, в своей бесконечности образующим все и каждое, что только может быть образовано истиннейшим и простейшим прообразом всего.

35 Ты — сущность сущностей, дающая конкретным сущностям быть тем, что они суть. Вне тебя, господи, не может быть ничего. И если твоя сущность пронизывает все, то, значит, твой взор — тоже, поскольку он тождествен твоей сущности. Как ничто из существующего не может уйти от своего собственного бытия, так ничто не может уйти от твоей сущности, дающей сущностное бытие всему, и от твоего взора; ты, господи, сразу видишь и все вместе, и каждое в отдельности, и со всем движущимся движенсья, и со стоящим стоишь, а поскольку бывает, что движение одного происходит при покое другого, то ты вместе и стоишь и движенсья, и идешь и покоишьсья — ведь даже в ограниченных вещах движение иногда бывает одновременно с покоем. И ничего не может быть вне тебя, ни движения нет вне тебя, ни покоя. Во всем и в каждом ты присутствуешь всецело, вместе и сразу, но все равно ты и не движенсья, и не покоишьсья, потому что в своей абсолютной свободе возвышаешьсья над всем, что можно помыслить и назвать. Поэтому ты и стоишь, и идешь и ни стоишь, ни идешь, все вместе<sup>9</sup>. Это мне показывает нарисованное лицо: я движусь — его взгляд кажется движущимсья, не оставляя меня; я движусь, а кто-то другой, глядя на него, стоит — все равно взгляд не оставляет и его, останавливаясь вместе со стоящим. Разве что, правда, абсолютному лицу, свободному от всех подобных соотношений, нельзя в собственном смысле приписывать стояние и движение, потому что в своей простейшей и абсолютнейшей бесконечности оно поднимается над

всяким стоянием и движением. Лишь по сию сторону бесконечности есть движение и покой, их противоположность и вообще все, что можно выразить или представить.

Снова я убеждаюсь, что надо вступить в область мрака, признать не вмещаемое никаким рассудком совпадение противоположностей и искать истину там, где встает перед глазами невозможность. Над этим, над всякой высотой интеллектуального восхождения, в конце пути, ведущего к тому, что никакому разуму неизвестно и что всякий разум сочтет максимально далеким от истины, — там ты, бог мой. Ты — абсолютная необходимость, и чем более темной и невозможной я вижу ту непроглядную невозможность, тем истиннее сияет необходимость, тем откровеннее и ближе ее присутствие. Тогда я благодарю тебя, бога моего, за ясность, с какой вижу, что к тебе нельзя подняться никаким другим путем, кроме того, который всем людям, даже ученым философам, кажется совершенно непроходимым и невозможным: ты показал мне, что тебя можно увидеть только там, где на пути встает преградой невозможность. И ты, господи, питание зрелых <sup>10</sup>, дал мне мужество усилием преодолеть самого себя, поскольку невозможность совпадает в тебе с необходимостью. Так я увидел, что место, где ты обретаешься без покровов, опоясано совпадением противоположностей. Это стена рая, в котором ты обитаешь; дверь туда стережет высочайший дух разума, который не даст войти, пока не одолеешь его. Тебя можно видеть только по ту сторону совпадения противоположностей, ни в коем случае не здесь.

Но если в твоём взоре, господи, невозможность есть необходимость, то нет ничего, что твой взор не мог бы видеть!

### 10. О том, что бог видим по ту сторону совпадения противоположностей и его видение есть бытие

Стою перед изображением твоего лица, боже мой, смотрю на него чувственным взором и пытаюсь внутренними очами увидеть истину, чьим знаком служит картина. И вот я догадываюсь, что твой взор говорит; ведь говорить в тебе есть то же самое, что видеть,

поскольку в тебе, абсолютной простоте, реального различия между тем и другим нет. Я еще яснее убеждаюсь, что ты делаешь это в отношении всего и вместе каждого в отдельности, когда вспоминаю, что сам во время проповеди сразу и вместе обращаюсь и ко всей собравшейся церкви, и к каждому находящемуся в церкви: произношу одно и то же слово, но с ним, единым, обращаюсь к каждому. Что для меня церковь, то для тебя, господи, весь этот мир и каждое отдельное творение, какое есть и может быть; ты обращаешься к каждому в отдельности и видишь все, с чем говоришь.

39      Господи, высшее утешение надеющихся на тебя, вдохнови меня восхвалить тебя на своем собственном примере. Ты дал мне, как пожелал, одно лицо, которое видят все, к кому я обращаюсь, и каждый из них в отдельности. Мое единственное лицо видит каждый в отдельности, и мою простую речь целиком слышит тоже каждый. Я со своей стороны способен слышать с различием не всех говорящих вместе, а только каждого по очереди, и видеть с различием не всех вместе, а только каждого по очереди. Но если бы во мне была такая сила, чтобы слышание меня совпало со слышанием мною, видение меня — с видением мною, говорение — со слышанием, как в тебе, господи, в котором высшая сила, то я слышал и видел бы вместе всех и каждого в отдельности, и как говорил бы, сразу обращаясь к каждому в отдельности, так в один момент с говорением видел бы и слышал ответы всех и каждого.

40      У дверей совпадения противоположностей, которые стережет ангел, встав у входа в твой рай, я начинаю теперь видеть тебя, бога моего: ты там, где говорить, слышать, вкушать, осязать, рассуждать, знать и понимать — одно и то же, где совпадает видеть и быть видимым, слышать и быть услышанным, вкушать и быть вкушаемым, осязать и быть осязаемым, говорить и слышать, творить и говорить. Если бы я видел так, как меня видят, я не был бы тварью, а если бы ты не видел так, как тебя видят, ты не был бы всемогущим богом. Всеми творениями ты видим и все их видишь: тем самым, что видишь их все, ты видим ими всеми, иначе творения не могли бы существовать, ведь они твоим видением существуют, и если бы не видели тебя

видящим их, то не получили бы от тебя бытия,— творение существует тем, что ты его видишь и оно тебя видит.

Ты обращаешься своим Словом ко всему, что есть, и зовешь к бытию то, чего нет. Зовешь, чтобы тебя слышали; и пока тебя слышат, существуют. Когда ты говоришь, то говоришь сразу всем, и тебя слышит всё, чему ты говоришь. Ты говоришь земле и зовешь ее стать человеческой природой; земля слышит тебя, и это ее слышание есть возникновение человека. Ты обращаешься к ничто, как если бы оно было чем-то, призывая ничто стать чем-то; ничто слышит тебя, и чем-то становится то, что было ничем. О бесконечная сила! Твой замысел есть твоя речь. Ты задумываешь небо — и оно уже есть вместе с твоей мыслью. Задумываешь землю — и она есть вместе с твоей мыслью. Замысливая, ты видишь, говоришь, действуешь и так далее все, что только можно назвать.

Но дивен ты, боже мой! Ты сразу говоришь, сразу замыслишь, почему же тогда не все сразу существует, а многое — одно за другим? Почему столько различия из единого замысла? Вставшего на пороге двери, ты просвещаешь меня. Твой замысел есть сама простейшая вечность, а после простейшей вечности не может быть ничего<sup>11</sup>, так что бесконечная длительность, или вечность, охватывает собой всякую последовательность. Все, что кажется нам последовательным, никак не может быть после твоего замысла, который есть единая вечность: твой единый замысел, твое Слово, свертывает в себе и все вместе, и каждую вещь в отдельности; твое вечное Слово не может быть ни многосложным, ни разнообразным, ни переменчивым, ни подвижным, поскольку оно есть простая вечность. Итак, я вижу, господи, что после твоего замысла нет ничего,— всё существует тем самым, что ты это замыслил, а замыслишь ты в вечности, и последовательность в вечности есть сама вечность без всякого последования, само твое Слово; любую вещь, представляющую нам во времени, ты замыслил не раньше, чем она стала существовать, и в вечности твоего замысла всякая временная последовательность совпадает в одном и том же *теперь* вечности. Нет ничего прошедшего и будущего там, где будущее и прошедшее совпадают с настоящим. Если вещи в этом мире существуют то

прежде, то после, причиной — твой замысел: в нем такие-то вещи не должны были существовать прежде. Если бы ты замыслил их для *прежде*, они существовали бы прежде. Не всемогущ тот, чьему замыслу *прежде* и *после* присущи только так, что он прежде мыслит одно, а потом другое; но твое всемогущество, боже, оградило тебя стеной в твоём раю, и стена есть то совпадение, где последующее совпадает с прежним, где конец совпадает с началом, где альфа и омега суть одно и то же. Вещи существуют всегда, поскольку ты велишь им быть; а прежде их нет потому, что ты не велишь им этого *прежде*. Когда я читаю, что Адам жил много лет назад, а сегодня родился такой-то, кажется невозможным, что Адам был тогда, потому что ты его хотел тогда, и сегодня человек родился потому, что ты его хотел сейчас, при том что ты не прежде желал быть Адаму, чем сегодняшнему новорожденному. Однако эта кажущаяся невозможность есть сама необходимость; ведь *сейчас* и *тогда* — после твоего Слова. Поэтому приступающие к тебе наталкиваются на стену, окружающую то место, где ты обитаешь в этом совпадении: *сейчас* и *тогда* совпадают за стеной рая, но ты, боже мой, своей абсолютной вечностью возвышаешься и говоришь за пределами *сейчас* и *тогда*.

## 11. Как увидеть в боге последовательность без последования

Явственно ощущаю твою благодать, боже мой. Она не только не презирает меня, несчастного грешника, но сладостно питает неким стремлением. Ты подсказал мне влекущее меня уподобление, касающееся единства твоего умного Слова, или замысла, и его разнообразия в последовательно являющихся вещах: простое понятие совершенных часов ведет меня к сладостному и восторженному созерцанию твоего замысла и Слова. В самом деле, простое понятие часов свертывает в себе всю временную последовательность. Пусть часы будут замыслом. Тогда, хоть мы сначала слышим звон шестого, а не седьмого часа, седьмой мы слышим все равно не позже, чем предписывает [единовременный] замысел. Причем в замысле шестой час не прежде, чем седьмой или восьмой: в едином замысле часов

никакой час не прежде и не после другого, хотя часы звонят только в предписанной замыслом последовательности; и не будет ошибкой сказать, когда мы слышим звон шестого часа, что часы звонят шесть потому, что так хочет замысел их мастера. Часы в замысле бога есть этот его замысел. Так мы начинаем немножко понимать, что последовательность в часах существует без следования в его Слове, или замысле, и что тот простейший замысел свертывает в себе все движения, звоны и вообще все последовательно наблюдаемое нами, причем все последовательно происходящее никоим образом не выходит за пределы замысла, но развертывает его: замысел дает быть всему, и ничего не было раньше, чем произошло, потому что не было замыслено происходящим раньше. Пусть замысел часов будет как бы вечностью. Тогда движение часов будет последовательностью. Вечность свертывает в себе последовательность и развертывает ее: замысел часов, то есть вечность, свертывает и вместе развертывает все.

Благословен ты, господи боже мой, что кормишь и питаешь меня молоком уподоблений, пока не предпишешь мне более твердую пищу<sup>12</sup>. Веди меня, господи, через эти тропы к себе, потому что, если ты не будешь меня вести, я не смогу устоять на своем пути из-за хрупкости моей тленной природы и скудельного сосуда, который я повсюду ношу с собой<sup>13</sup>. Укрепленный твоей помощью, господи, я снова возвращаюсь к тебе и хочу найти тебя за стеной совпадения свертывания и развертывания. Когда я вхожу и вместе выхожу через эти двери твоего Слова и замысла, то сладостной пищей становится для меня, входя, видеть тебя все свертывающей силой, выходя, видеть тебя все развертывающей силой, а входя и вместе выходя, видеть тебя все свертывающей и вместе все развертывающей силой. Вхожу от творений к творцу, от следствий к причине; выхожу от тебя, творца, к творениям, от причины к следствиям. Вхожу и вместе выхожу, убеждаясь, что выходить значит входить и входить значит вместе и выходить, подобно тому как исчисляющий одновременно и свертывает число, и развертывает его<sup>14</sup>, развертывает силу единицы и свертывает число в единицу: выходение творений от тебя есть входение творений в тебя, развертывание есть свер-



тываппе. Но когда я вижу тебя, бога моего, в твоём раю, опоясанном стеной совпадения противоположностей, то понимаю, что ты и не развертываешь, и не свертываешь, ни делаешь либо одно, либо другое, ни делаешь то и другое вместе. И разделительное, и соединительное [суждение о тебе — это всего лишь] стена совпадения [противоположностей], а ты высишься за ней, абсолютно отрешенный от всего, что можно сказать или помыслить.

47 **12. О видении невидимого, несотворенного творца**

Иногда, господи, ты представлялся мне невидимым для творений бесконечным сокрытым богом, ведь бесконечность не постижима никаким способом постижения. В другие времена ты представлялся мне для всех видимым, потому что вещь существует постольку, поскольку ты ее видишь, а сама она не существовала бы актуально, если бы не видела тебя: твоё видение даёт ей существовать, потому что оно есть твоя бытийность. Ты невидим, боже мой, и вместе видим: невидим в своём бытии, видим в бытии творения, которое настолько существует, насколько тебя видит. Итак, ты, мой невидимый бог, видим всеми и видим во всяком видении, видим всяким видящим во всем видимом и в каждом акте видения, будучи невидимым, абсолютно свободным от всего подобного видению и бесконечно вознесшимся над всем. Мне надо поэтому перескочить через стену невидимого видения, за которой я смогу найти тебя, господи. Но стена эта есть все и вместе ничто: ты, который предстаешь как бы всем и вместе ничем из всего, живешь внутри этой высокой стены. Никакой ум своей силой не может совершить скачок через нее. Иногда мне думается, что ты видишь в себе все, словно живое зеркало, в котором все отражается; но поскольку твоё видение есть знание, мне приходит на ум, что ты видишь в себе все не наподобие живого зеркала, потому что тогда твоё знание оказалось бы идущим от вещей. В другие времена я думаю, что ты видишь все в себе как созерцающая себя сила [абсолютного видения], подобно тому, как если бы сила древесного семени взгляделась в себя, она увидела бы в своей силе дерево, поскольку сила семени есть виртуальным образом дерево; но потом я начинаю пощ-

мать, что ты видишь себя и в себе все не как такая сила, ведь видеть дерево потенциально в силе семени не то же самое, что видеть дерево актуально. И тогда я убеждаюсь, что твоя бесконечная сила — за пределами зеркальной и семенной силы, за пределами совпадения излучений и возвращений, причины и следствия; что эта абсолютная сила есть абсолютное видение, полнота всего, превосходящая все способы видения; все эти способы, развертывающие полноту видения, вне всякого модуса суть твое видение, твоя сущность, боже мой.

Но позволь, милостивый боже, чтобы твое ничтожное создание снова обратилось к тебе. Если видеть у тебя значит творить, а видишь ты не что-то иное, потому что ты сам объект самого себя,— ты и видящий, и видимое, и видение,— то каким же образом ты творишь вещи, отличные от тебя? Ты должен тогда и творить себя самого, как видишь себя самого! Но ты, жизнь моего духа, утешаешь меня, потому что хотя передо мной и встает стена абсурда, то есть совпадения творчества с сотворенностью,— невозможно, чтобы творчество совпадало с сотворенностью, ведь допустить это значит признать существование вещи до ее возникновения, раз она и есть, потому что творит, и ее нет, потому что она творится,— однако путь не преграждает. Твое творчество есть твое бытие. Творить и вместе быть творимым для тебя — не что иное как сообщать твое бытие всему, будучи всем во всем и в то же время оставаясь абсолютно отрешенным от всего. Призывать к бытию несуществующее значит сообщать бытие ничему; таким образом призывание есть творение, сообщение — сотворяемость. И за этим совпадением творения и сотворяемости стоишь ты, абсолютный и бесконечный бог, и не творящий, и не творимый, хотя все вещи суть то, что они суть, потому что есть ты. О бездна богатства, как ты непостижим! Пока я думаю о творящем творце, я еще остаюсь по сю сторону стены рая. Точно так же, пока я думаю о творимом творце, я еще не вошел в него, а стою у стены. И только когда я вижу в тебе абсолютную бесконечность, которой не подходит ни имя творящего творца, ни имя творимого творца, я начинаю видеть тебя без покровов и вступать в блаженный сад. Поистине ты ничто из того, что можно сказать или помыс-

лить; в своей свободе ты бесконечно вознесся над всем подобным, поэтому ты не творец, а бесконечно больше, чем творец, хотя без тебя ничего нет и не может быть. Слава тебе и хвала в бесконечные веки.

51

### 13. О том, что бог предстает абсолютной бесконечностью

Господи боже, помощник ищущих тебя, я вижу тебя в райском саду и не знаю, что вижу, потому что не вижу ничего видимого, и только это одно знаю: знаю, что не знаю, что вижу, и никогда не смогу узнать. Не могу и назвать тебя, не зная, кто ты; и если кто скажет мне, что ты зовешься таким-то или другим именем, уже тем, что он называет это имя, он убеждает меня, что это не твое имя: у стены, за которой я тебя вижу, кончается всякий способ обозначения и именования. Если кто выразит какую-либо мысль, которой якобы можно тебя помыслить, я тоже знаю, что эта мысль — не мысль о тебе: любая мысль кончается у стены твоего рая. Если кто предложит какое-либо уподобление и скажет, что тебя надо представлять таким-то образом, я опять понимаю, что не твое это уподобление. И точно так же, если кто выскажет понятие о тебе, предлагая способ, каким тебя будто бы надо понимать, этому понятию далеко до тебя. От всего подобного тебя отделяет непреодолимая стена: все, что можно сказать или помыслить, стена отгораживает от тебя, абсолютно превосходящего все, что может кому бы то ни было прийти на ум.

52

Поднимаясь высоко, насколько могу, я вижу тебя бесконечностью, неприступной, непостижимой, несказанной, неразмножимой и невидимой. Приступающий к тебе должен поэтому возвыситься над всяким пределом и концом, над всем конечным.

Но как же он придет к тебе, желанному пределу, если ему надо оставить позади всякий предел? Разве выходящий за пределы предела не вступает в сплошную неопределенность, а тем самым в интеллектуальную неразличенность, неизвестность и темноту? Поистине разум должен стать незнающим и погрузиться во мрак, если хочет видеть тебя. А что такое, боже мой, разумение с незнанием, если не знающее незнание? Нельзя приблизиться к тебе, богу и бесконечно-

сти, не погрузившись разумом в незнание, то есть без знания того, что мы тебя не знаем. Как разуму охватить тебя, бесконечного? Разум познает себя незнающим и неспособным тебя охватить из-за этой твоей бесконечности. Понимать бесконечность — значит постигать непостижимое. Разум знает, что не знает тебя: знает, что нельзя тебя знать, не познав твою непознаваемость, не увидев твою невидимость и не подступив к твоей неприступности! Ты, боже мой, сама абсолютная бесконечность, которую я вижу бесконечным пределом, но охватить не могу, поскольку в твоём пределе нет предела. Ты предел самого себя, потому что твоё обладание есть твоё бытие; обладая пределом, ты сам предел, а тем самым беспредельный предел, раз *свой* предел: твой предел — твоё бытие, бытие предела определяется, или ограничивается, не чем иным как пределом, а именно самим тобой, и этот предел, который только сам себе предел, беспределен и определяет собой все; что не предел самого себя, то определённый предел. Ты, господи, как всеопределяющий предел есть предел, которому нет предела, и тем самым предел бесконечный и беспредельный! Никакому рассудку этого не охватить: он паталкивается на противоречие; ведь, утверждая, что определённое пределом есть предел, я допускаю, что тьма есть свет, незнание есть знание и невозможное есть необходимое. Или ещё: допуская, что есть предел конечного и определённого, мы с необходимостью допускаем бесконечное, то есть последний предел, то есть бесконечный предел; но не допустить конечность сущего мы не можем, тем самым не можем не допустить бесконечного и, значит, допускаем совпадение противоречивых [положений], выше которых располагается бесконечное.

Впрочем, такое совпадение есть противоречие без противоречия, как и предел не имеет предела: ты, господи, говоришь мне, что, как инаковость пребывает в единстве, раз это единство, без инаковости, так противоречие в бесконечности пребывает без противоречивости, раз это бесконечность. Бесконечность есть сама простота всего, что можно назвать. Противоречия без различения нет, а различение в простоте единства существует без различенности, раз это простота: все, что говорится об абсолютной простоте, совпадает с ней, поскольку обладание там есть бытие, противоположе-

53

54

ние противоположных — противоположение без противоположенности, а предел всех определенных вещей — беспредельный предел. Так что ты, боже мой, противоположность противоположного<sup>15</sup>, поскольку ты бесконечен и, бесконечный, есть сама бесконечность; в бесконечности противоположность противоположного существует без противоположения. Я вижу, что ты, господь бог мой и крепость немощных, есть сама бесконечность, и, значит, ничто рядом с тобой не иное, не разное и не противоположное: бесконечность несовместима с инаковостью, потому что рядом с ней как с бесконечностью ничего нет; все включает и все охватывает абсолютная бесконечность, и, если бы была бесконечность и что-то другое вне ее, не было бы ни бесконечности, ни другого. Бесконечность ведь не может быть ни больше, ни меньше, и, значит, вне ее — ничего; не включай она в себя все бытие, она не была бы бесконечностью. А не будь она бесконечностью, не было бы ни конца и предела, ни другого, ни разного, — чего без инаковости концов и пределов нет<sup>16</sup>. С отнятием Бесконечного ничего поэтому не остается. Он — бесконечность, он свертывает в себе все, и ничего не может быть вне его; тем самым для него нет ничего иного или разного. При этом бесконечность есть все так, что и ничто из всего! Бесконечности не подходит никакое имя: у всякого имени может быть противоположное, а у бесконечности, именуемой, ничего противоположного быть не может. Бесконечность даже не *целое*, ведь целому противопоставляется часть; не может она быть и частью; бесконечность и не велика, и не мала, и вообще она не есть ничто из всего, что можно назвать па небе или на земле: бесконечность над всем этим.

56 Бесконечность ни для чего не *больше*, ни для чего не *меньше*, ничему не равна. Но когда я рассматриваю ее так — ни для чего не большей и не меньшей, — я говорю тем самым, что она мера всего, раз не больше и не меньше ничего, и, значит, понимаю ее как равенство бытия. Такое равенство тоже бесконечность, то есть оно не так равенство, что ему как равному противоположно неравное, а так, что неравенство в нем есть равенство: неравенство в бесконечности пребывает без неравенства, раз это бесконечность. И равенство в бесконечности есть бесконечность. Бесконеч-

ное равенство есть беспредельный предел. Хотя оно не *больше* и не *меньше*, оно не такое, каким надо понимать конкретное равенство: оно — бесконечное равенство, не допускающее своего увеличения или уменьшения, и тем самым оно равно одному никогда не больше, чем любому другому, будучи равно одному так, что и всем вместе, и всем так, что ничем из всего. Ведь бесконечное неограничимо, оно остается абсолютным; если бы [равенство] было отграничимо от бесконечности, оно не было бы бесконечным. Поэтому оно нестяжимо в равенство чему-то конечному, хоть и нет ничего такого, чему оно было бы неравно: какое неравенство в бесконечном, далеко от *больше* и *меньше*? Словом, бесконечное для любой данной вещи не *больше*, не *меньше* и не неравно, и все-таки оно из-за этого еще не равно конечному, будучи выше всего конечного; само по себе оно бесконечно, совершенно абсолютно и неограничимо.

О, как велик ты, господи, и возвышающийся над всем, и смиренный, ибо пребывающий во всем! Если бы бесконечность могла быть стяжена во что-то именуемое — скажем, в линию, или поверхность, или вид, — она привлекла бы (*attraheret*) к себе то, чьей определенностью стягивалась бы (*contraheretur*). Стяжение бесконечности в определенные границы влечет за собой [противоречие], поскольку она не стягивалась бы границами определенного, а привлекала бы ограниченное к себе: если скажу, что бесконечное стягивается в определенность линии, какова бывает конечная линия, то ведь его бесконечность привлечет к себе эту линию, и линия перестанет быть линией, раз не будет иметь количества и предела; бесконечная линия не линия, поскольку линия в бесконечности есть бесконечность, и, как бесконечное нельзя ничем дополнить, так нельзя и ввести его в определенные границы, чтобы оно стало иным, чем бесконечное. Бесконечная благодать не благодать, а бесконечность; бесконечное количество не количество, а бесконечность, и так далее обо всем. Ты великий бог, твоему величию нет предела, и поэтому я вижу в тебе, неизмеримом, меру всего и, беспредельном, предел всего. Как бесконечный ты, господи, безначален и беспределен; ты начало без начала и конец без конца, ты начало без конца и конец без начала; ты начало так, что и предел, и предел так, что

57

и начало, и ты ни пачало, ни предел, а высишься над пачалом и пределом своей абсолютной, вечно благословенной бесконечностью.

58

#### 14. О том, что бог свертывает в себе все без инаковости

По бесконечности твоего милосердия вижу, господи, что ты всеохватывающая бесконечность и вне тебя нет ничего. Но все в тебе — не иное для тебя! Ты учишь меня, господи, что инаковость, которой нет в тебе, сама по себе тоже не существует и не может существовать и что никакая инаковость, раз ее нет в тебе, не делает одно творение иным для другого, хотя одно творение не есть другое — небо не есть земля, при том что небо есть поистине небо и земля есть земля. Если буду искать инаковость, которой нет ни в тебе, ни вне тебя, где я ее найду? А если ее не существует, то почему земля — иное творение, чем небо? Без инаковости это невозможно понять!

Но ты говоришь во мне, господи, и подсказываешь, что нет положительного пачала инаковости, а тем самым ее вообще нет; ведь как бы инаковость существовала, не имея начала? Разве что сама она есть пачало и бесконечность. Однако инаковость не пачало бытия, ее название идет от небытия: поскольку одно не есть другое, оно зовется иным; и тем самым инаковость, определяясь небытием, не может быть началом бытия. У нее нет и пачала бытия, поскольку она от небытия; словом, инаковость не есть *ничто*. А что небо не земля, получается потому, что небо не есть сама по себе

59 всеохватывающая бесконечность: из-за того, что бесконечность есть абсолютная бесконечность, получается, что одно не может быть другим. Так сущность Сократа охватывает все Сократово бытие, и в этом простом Сократовом бытии нет никакой инаковости, никакого различия: Сократово бытие есть индивидуально определившееся единство всего, что есть в Сократе, так что в этом едином бытии, в его индивидуальной простоте, где нет места инаковости и различию, свернуто бытие всего, что есть у Сократа; только в этом едином бытии существует и находит свое единство все, что входит в Сократово бытие, а вне ничего нет и не может быть, хотя при всем том в этом простейшем бытии глаз не есть ухо, голова не есть сердце, зрение

не есть слух и чувство не есть рассудок, и причиной тому не какое-то начало инаковости, но именно с полаганием простейшего Сократова бытия получается, что голова не есть ноги, коль скоро голова не есть само по себе простейшее Сократово бытие и бытие головы не охватывает всего Сократова бытия. Итак, я вижу, пока ты, господи, показываешь мне, что именно из-за совершенной несообщимости простого Сократова бытия и его нестяжимости в бытие какого бы то ни было отдельного члена бытие одного члена не есть бытие другого, но простое Сократово бытие есть бытие всех членов Сократа, где всякое присущее членам разнообразие и инаковость бытия есть простое единство, как множественность форм отдельных частей есть единство в форме целого. Примерно так же твое бесконечное бытие, господи, абсолютным образом относится ко всему, что есть. Абсолютным образом, говорю я, то есть как абсолютная бытийная форма всех конкретных форм. В самом деле, хотя отделенная от Сократа рука Сократа после своего отсечения перестает быть рукой Сократа, она все-таки продолжает существовать неким бытием труна, и это потому, что дающая бытие Сократу форма Сократа дает не бытие просто, а конкретное Сократово бытие, от которого бытие руки можно отделить, и она все равно будет существовать в другой форме; но если эта рука когда-то отделится от совершенно нестяженного, бесконечного и абсолютного бытия, то она полностью перестанет быть, так как отделится от всякого бытия вообще.

Благодарю тебя, господи боже мой, что ты щедро показываешь мне в меру моей способности вместить, как в тебе сама бесконечность свертывает все вещи своей простейшей силой, которая не была бы бесконечной, не будь она бесконечно единой. Чем единее сила, тем она крепче, и сила, которая едина так, что более единой не может быть, и бесконечна, и всемогуща. Ты бог всемогущий, ибо ты абсолютная простота, в которой абсолютная бесконечность.

### 15. О том, что актуальная бесконечность есть единство, в котором изображение есть истина

Потерпи еще немного своего ничтожного раба, поднимающегося из бездны невежества только тогда, когда ты позволяешь ему говорить с тобой, его богом. На



этом нарисованном лице я вижу изображение вечности, поскольку его взор не ограничен предметом или местом и потому бесконечен: он обращен к одному из глядящих на него не больше, чем к другому. И вот, хотя его взор сам по себе бесконечен, все-таки кажется, будто любой глядящий на него неким образом ограничивает его, поскольку на каждого зрителя взор смотрит с такой определенностью, словно смотрит только на него и ни на что другое. Ты, господи, тоже предстаешь мне абсолютной и бесконечной возможностью быть (*posse esse*), которая как бы формируется и определяется через каждую форму. Мы в этом смысле говорим, что формоприемлющая потенция материи бесконечна, поскольку никогда не определится вполне.

Но ты, бесконечный свет, отвечаешь во мне, что абсолютная потенция есть сама же бесконечность, встающая за стеной совпадения, где возможность стать (*posse fieri*) совпадает с возможностью создать (*posse facere*), где потенция совпадает с актуальностью. Хотя первая материя потенциально готова к бесконечным формам, она не может иметь их все: потенция определяется одной формой, с ее отнятием определяется другой. Если материальная возможность быть совпадает с действительностью, она будет настолько же потенцией, насколько и актом, и как в потенции была готова к бесконечным формам, так в акте будет бесконечно оформлена, а в актуальной бесконечности нет различий, и она может быть бесконечностью только так, что вместе и единством, почему не может быть бесконечности актуальных форм: актуальная бесконечность есть единство. Ты, бесконечный бог — единый бог, в котором я вижу актуальное бытие всякой возможности быть: твое абсолютное бытие есть абсолютное *могу* (*posse*), свободное от всякого отношения к первоматерии или какой другой пассивной потенции. Но все, что есть в бесконечном бытии, есть само простейшее абсолютное бытие, и возможность быть всем в бесконечном бытии есть само бесконечное бытие; сходным образом и действительное бытие всем в бесконечном бытии тоже есть само это бесконечное бытие. Словом, абсолютная возможность быть и абсолютное актуальное бытие в тебе, боге моем, есть не что иное как ты сам, мой бесконечный бог. Вся возможность быть — ты, боже мой. Возможность быть, присутая

материи, материальна и тем самым конкретно ограничена, то есть не абсолютна; возможность чувственного или рационального бытия тоже конкретно ограничена; только твое совершенно неограниченное *могу* совпадает с простым, то есть бесконечным, абсолютном. Поэтому хотя ты, боже мой, и кажешься мне как бы формоприемлющей первоматерией, поскольку принимаешь форму всякого глядящего на тебя, ты поднимаешь меня, и я вижу, что глядящий на тебя не придает тебе форму, а в тебе начинает созерцать себя, поскольку получает от тебя все, чем является. То, что, казалось бы, ты получаешь от глядящего на тебя, ты даруешь ему! Ты словно живое зеркало вечности, форма форм. Когда кто-то смотрит в это зеркало, он видит свою форму в форме форм, какую является зеркало, и думает, что видимая им в зеркале форма есть изображение его формы, как это бывает в отполированном материальном зеркале, однако истинно противоположное: то, что он видит в зеркале вечности, есть не изображение, а истина, изображением которой является видящий. В тебе, боже моем, изображение есть истина и прообраз всего и каждого, что есть или может быть. О боже, удивление всякого ума! Ты иногда кажешься тенью, будучи светом. Когда я вижу, что с переменой во мне взгляд твоей иконы будто бы изменяется и твое лицо тоже кажется переменявшимся, ты чудишься мне тенью, следующей за движениями идущего человека. Но только потому, что сам я живая тень, а ты истина, истина может показаться мне изменившейся от изменения тени. Ты такая тень, боже мой, что истина, такое изображение и меня, и всего в мире, что прообраз всего.

Господи боже, озаритель сердец! Мое лицо истинно, поскольку ты, истина, дал мне его. Но это же самое мое лицо—изображение, поскольку оно не истина, а образ абсолютной истины. Свертываю в своем понятии истину и изображение моего лица воедино—и вижу, что изображение совпадает в нем с истиной лица так, что, насколько оно изображение, настолько истинно. И тогда ты показываешь мне, господи, что с изменением моего лица твое лицо вместе меняется и неизменно: меняется, поскольку не перестает быть истиной моего лица; неизменно, поскольку не следует за изменением изображения. Твое лицо не отступает от истины моего лица, но и не следует за изменением

изменчивого изображения. Абсолютная истина неизменна. Истина моего лица изменчива, она так истина, что изображение; а твоя истина неизменна, она так изображение, что истина. Перестать быть истиной моего лица абсолютная истина не может: если бы перестала, не осталось бы самого моего лица, изменчивой истины, которая существует от той абсолютной истины. Так что по бесконечной благодати своей ты, боже, кажешься изменчивым, поскольку не оставляешь изменчивых тварей; но как абсолютная благодать ты неизменен, поскольку не можешь следовать за изменчивостью.

66 О бездонная глубина, боже мой, и не оставляющий творений, и не следующий за ними! О неизъяснимая милость! Ты отдаешь себя глядящему на тебя, словно принимаешь от него бытие, и сообразуешься с ним, чтобы он тем больше тебя любил, чем больше ты кажешься подобным ему: мы не можем возненавидеть самих себя, поэтому любим то, что участвует в нашем бытии, сопутствует ему, и открываем свои объятия нашему подобию, поскольку представляем себя в этом образе, в котором любим самих себя. По своей бесконечной благодати и смирению ты, боже, являешь себя нам как бы нашим творением, чтобы так привлечь нас к себе; ты влечешь нас к себе всеми мыслимыми способами привлечения, какими можно привлечь свободное разумное творение. Сотворяемость совпадает в тебе с творчеством: мое подобие, которое, кажется, творимо мною, есть истина, творящая меня. Пусть хоть так я пойму, насколько я должен быть привязан к тебе. Быть любимым совпадает в тебе с любовью. Если я должен любить себя в тебе, своем подобии, и с высшей обязательностью меня побуждает к этому понимание, что ты тоже меня любишь как свое творение и изображение, то разве отец<sup>17</sup> может не любить сына, который так сын, что отец? И если достоин большой любви тот, кто кажется сыном, а оказывается отцом, то не высшей ли любви достоин ты, который кажешься больше, чем сыном, и оказываешься больше, чем отцом? Ты, господи, пожелал, чтобы вначале к тебе привязывались словно к сыну, и ты хочешь казаться более похожим на нас, чем сын, оказываясь более близким, чем отец, ибо ты есть любовь, обнимающая и сыновнюю, и отцовскую привязанность. Будь вовеки благословен, сладостная любовь моя, боже мой.

16. О том, что, если бы бог не был беспредельным, он не был бы пределом желания <sup>67</sup>

Не кончается жар огня, не угасает порыв любви, влекущей к тебе, боже, образу всего желанного и истине всего, что желается во всяком желании. Вкусив благодаря твоему медоносному дару твою непостижимую сладость, которая для меня тем радостнее, чем более предстает бесконечной, я убеждаюсь, что для всех творений твоя непознаваемость делается причиной блаженнейшего успокоения среди священного познания, словно среди неисчислимого и неисчерпаемого сокровища; ведь бóльшая радость охватит того, кто обнаружит заведомо бесчисленное и бесконечное сокровище, чем того, кто найдет возможным перечесть его до конца. Так святое незнание твоего величия становится желаннейшей пищей моего ума, особенно когда я нахожу такое сокровище на своем поле и сокровище может быть моим <sup>18</sup>.

О источник богатств! Ты хочешь, чтобы я имел тебя в собственном обладании, но остаешься непостижимым и бесконечным сокровищем блаженств, конца которым никто не может желать, — ведь как желанию желать своего небытия? Хочет ли воля быть, хочет ли она не быть, само по себе желание не может успокоиться, оно стремится к бесконечности. Ты исходишь и делаешься постижимым, господи, но остаешься необъятным и бесконечным, и если бы ты не оставался бесконечным, то не был бы конечным пределом желанья; именно благодаря своей бесконечности ты оказываешься пределом желания: интеллектуальное желание стремится не к тому, что может быть больше и желаннее, но ведь по эту сторону бесконечности все может стать больше и желаннее, так что предел желанья бесконечен. <sup>68</sup>

Ты, боже, та бесконечность, которая только и желанна мне во всяком моем желании. Для меня не может быть более точного познания этой твоей бесконечности, чем знание, что она бесконечна. Чем больше я постигаю твою непостижимость, боже мой, тем больше я поэтому постигаю тебя, полнее достигая предела своего желанья. Все, что предстает мне будто бы способным открыть твою постижимость, я отбрасываю как сбивающее меня с пути. Мое желанье, в <sup>69</sup>

котором отражаешься ты, ведет меня к тебе, поскольку отвергает все конечное и постижимое: в конечном ему нет покоя, пока ты ведешь его к себе. Но ты беспачальное начало и бесконечный копец, и твое вечное начало, от которого желание имеет все, что делает его желанием, ведет его к этому бесконечному концу, беспредельному пределу; и причиной тому, что я, жалкий человек, не удовлетворился бы тобой, богом моим, если бы знал тебя постижимым,— ты сам, ведущий  
70 меня к себе, непостижимому и бесконечному. Я вижу тебя, господи боже мой, в восторге ума, потому что, если взор не насыщается глядением, а слух слышанием, тем менее ум насытится пониманием. Ничто постигаемое умом не может его насытить, помимо его цели и предела. Причем его насытит не то, чего он совершенно не понимает, а только то, что он понимает, не понимая: его не насытит ни такое умопостигаемое, которое он познаёт, ни такое умопостигаемое, которого он совершенно не познаёт; его способно насытить только такое умопостигаемое, которое он познает, познавая, что никогда нельзя постичь его вполне. Так человека, у которого ненасытимый голод, не насытит ни кратковременный хлеб, который можно поглотить, ни хлеб, который недоступен ему, а только такой хлеб, который, будучи доступен ему, хотя бы всегда поглощался, не может быть поглощен полностью, имея свойство при поглощении не уменьшаться, а оставаться бесконечным.

71

### 17. О том, что в совершенстве бога можно видеть только триединым

Ты показал мне себя таким желанным, господи, что более желанным быть не можешь: ты бесконечно желанен, боже мой. Никто поэтому никогда не сможет любить тебя, как ты заслуживаешь, кроме любящего тебя бесконечно. Не будь ты сам бесконечно любящим, ты не был бы бесконечно желанным; твоя желанность, или возможность быть бесконечно любимым, такова потому, что она есть и возможность бесконечно любить. От возможности бесконечно любить и возможности быть бесконечно любимым рождается бесконечная любовная связь бесконечно любящего и бесконечно желанного. Опять-таки бесконечное неумно-

жаемо. Ты, боже мой, бог-любовь, есть и любящая любовь и желанная любовь, и связь любящей и желанной любви, то есть я вижу в тебе, боге моем, и любящую любовь, и желанную любовь, а видя любящую любовь и желанную любовь, вижу любовную связь обеих,— точно так, как в твоём абсолютном единстве я вижу единящее единство, соединяемое единство и связь обоих,—но все, что я вижу в тебе, есть только ты сам, боже мой. Ты есть одна бесконечная любовь, но ее природность и совершенство я могу видеть, только видя в тебе любящего, желанного и связь того и другого. В самом деле, как представить совершеннейшую и естественнейшую любовь без любящего, желанного и связи того и другого? На опыте нашей ограниченной любви я знаю, что ее сущность требует для своей совершенной полноты любящего, желанного и связи обоих; а того, что принадлежит к сущности ограниченной любви, не может быть лишена абсолютная любовь, от которой наша ограниченная любовь имеет все то, что в ней есть совершенного. Но чем любовь совершеннее, тем она проще, а ты, боже мой, любовь высшего совершенства и простоты; ты — сама совершеннейшая, простейшая и естественнейшая сущность любви. Поэтому в тебе, боге-любви, любящий, желанный и связь обоих не разные вещи, а одно и то же, сам ты, боже мой; поскольку желанное совпадает в тебе с любящим, желанность с любовью, связь совпадения [того и другого] есть тоже сущностная связь: в тебе нет ничего, что не было бы твоей сущностью. Словом, то, что предстает мне тремя [разными вещами],— любящий, желанный и связь — есть сама твоя простейшая абсолютная сущность; стало быть, здесь не три, а одно. Эта твоя сущность, боже мой, открывающая мне свою высшую простоту и единство, требует для высшей естественности и совершенства вышеназванной троицы, то есть твоя сущность троична, и все-таки в ней нет трех частей в силу ее максимальной простоты. Множественность вышеназванной троицы — такая множественность, что она и единство, а единство — такое единство, что и множественность. Множественность всей тройки есть множество без множественного числа; ведь множественное число не может быть простым единством, будучи множественным числом. Различение внутри троицы не числовое, поскольку числовое сущностно: число

72

73

отличается от числа сущностью. В свою очередь это единство, поскольку троично, не есть единство единственного числа: единство единственного числа не троично.

74 О предивный боже, именуемый и не в единственном, и не во множественном числе, но единотроичный и триединый превыше всякой множественности и единственности! Вижу, что у стены твоего рая, внутри которой ты, множественность совпадает с единственностью, а твое жительство далеко за этой стеной. Пау-  
75 учи меня, господи, как мне представить возможным то, что я вижу необходимым? Поистине мне постоянно бросается в глаза только невозможность того, чтобы триада, без которой я не могу представить тебя совершенной и сущностной любовью, была множественностью без числа. Это как если бы кто-то сказал *одно, одно, одно*: он говорит трижды одно; не говорит *три*, но *одно*, и это одно — трижды, а сказать одно трижды без трех он не может, хоть и не говорит *три* <sup>19</sup>. Говори одно трижды, он развертывает (*replicat*) одно и то же, а не исчисляет: исчислять — значит переходить от одного к другому, а трижды развернуть одно и то же —  
75 значит создать множественность без числа. Точно так же множественность, которую я вижу в тебе, боге моем, есть инаковость без иного — инаковость, тождественная тождеству. Если я вижу, что любящий [в божественной троице] отличается от желанного и их связь отличается и от того, и от другого, то отличию любящего от желанного при этом не таково, что любящий — это одно, а желанный — другое: нет, я вижу, что различие любящего, желанного [и связи] остается внутри стен совпадения единства и инаковости, а такое различие, остающееся внутри стен совпадения, где различие совпадает с неразличенностью, опережает всякую инаковость и всякое разнообразие, какие можно представить. Поистине стена замыкает собой потенцию всякого ума; правда, его око всматривается в лежащий за ее пределами рай, но не может ни высказать, ни понять то, что видит: любовь есть его тайное и сокровенное богатство, которое, даже когда найдено, остается сокрытым, потому что лежит за стеной совпадения тайного и явного.

76 Не могу оторваться от сладостного созерцания, еще каким-нибудь способом не прояснив самому себе раз-

личность любящего, желанного и их связи. Кажется, что можно как-то ощутить эту сладость в предвкушении, взяв уподобительный образ. В самом деле, ты даешь мне, господи, увидеть в самом себе любовь, поскольку я вижу себя любящим. Видя, что я люблю и самого себя, я вижу себя желанным. И я вижу в самом себе сущностную связь того и другого. Я любящий, я желанный, я связь. Едина любовь, без которой не может быть ничего из этих трех: один и тот же я — и любящий, и желанный, и связь, возникающая от любви, которой я люблю себя. Я один, а не три. Пусть 77 моя любовь будет моей сущностью, как в боге моем. Тогда в единстве моей сущности осуществится единство вышеназванной троицы, а в тринности этой троицы — единство сущности, то есть в моей сущности ограниченным моей конкретностью образом будет то же самое, что я в тебе вижу истинным и абсолютным. Но и тогда моя любящая любовь не будет ни желанной любовью, ни связью. Я знаю это вот на каком опыте. Через любящую любовь, которую я простираю к какой-то другой вещи вне меня, — как бы к желанному в моей собственной сущности, которое оказалось вне меня, — рождается связь, благодаря которой я привязываюсь к той вещи, насколько от меня зависит: та вещь не привязывается ко мне этой связью, если меня не любит. Хоть я люблю ее так, что моя любящая любовь распространяется на нее, однако моя любящая любовь не несет с собой мою любовь как желанную: я не становлюсь желанным той вещи, ей до меня нет дела, пусть моя любовь к ней и велика; так сыну иногда нет дела до матери, которая к нему нежно привязана. На 78 подобном опыте я убеждаюсь, что любящая любовь не есть ни желанная любовь, ни связь: любящий отличен от желанного и от связи; и это отличие никоим образом не принадлежит к сущности любви, потому что я не могу любить ни себя, ни вещь вне меня без любви, так что любовь составляет сущность всей троицы. Таким путем я вижу, что у названной троицы простейшая сущность, хотя внутри себя троица различается.

В этом подобии, господи, я выразил какое-то предвкушение твоей природы. Прости мне, милосердный, что я пытаюсь изобразить неизобразимый вкус твоей сладости. Если сладость неведомого плода неизобразима никакой картиной и изображением, невыразима



никаким словом, то кто я такой, несчастный грешник, что силюсь открыть тебя, сокровенного, намереваюсь изобразить видимым образом тебя, невидимого, и дать ощутить совершенно невыразимый вкус твоей сладости, которую сам пока еще ни разу не удостоился вкусить? Да всеми своими выражениями я скорее понижаю ее, чем возвеличиваю! Но такова благодать твоя, боже мой, что даже слепым ты даешь говорить о свете и возвещать хвалу тому, о чем они ничего не знают и не могут знать, пока им не будет открыто. Впрочем, откровение этого вкуса тоже не достигает. Ухо веры не постигает всю сладость, какую можно вкусить. Ты сам, боже, открыл мне, что ни ухо не слышало, ни на сердце человеку не приходило то, что ты приготовил любящим тебя, бесконечность твоего блаженства<sup>20</sup>. Нам это открыл Павел, твой великий апостол, который был восхищен в рай за пределы стены совпадения, где только и можно открыто видеть тебя, Источник блаженств. В доверии к твоей бесконечной благодати я стремился испытать такое же восхищение, чтобы увидеть тебя, невидимого, и твой сокровенный облик открытым. Чего я достиг, ты знаешь, а я не знаю, и мне достаточно твоей благодати, дающей мне достоверное знание твоей непостижимости и укрепляющей меня в твердой надежде, что под твоим водительством я приду к обладанию тобой.

80

### 18. О том, что без триединства бога не было бы счастья

О господи, если бы открылись очи ума у всех, кто получил их в дар от тебя, и они увидели бы вместе со мной, что ты—бог ревнитель<sup>21</sup>, ибо ты, любящая любовь, ничего не можешь ненавидеть! Заклучая в себе, желанном боге, все желанное, ты полон любви ко всему желанному. О, если бы они увидели вместе со мной, какой союз, или какая связь, соединяет тебя со всем! Ты, любящий боже, так любишь все, что любишь и каждое в отдельности, распространяешь любовь свою на всех. Но многие тебя не любят, предпочитая тебе другое. А если бы желанная любовь не отличалась от любящей любви, ты был бы всем настолько желанен, что они ничего не могли бы любить помимо тебя и все разумные души необходимо наполнились бы любовью к тебе. Нет,

ты так великодушен, боже мой, что хочешь предоставить свободе разумных душ любить тебя или нет, поэтому из твоей любви не следует, что и ты любим. Связью любви ты соединен со всеми, боже мой, потому что распространяешь свою любовь на все твое творение, но разумный дух не соединяется с тобой, когда направляет свою любовь не на тебя, желанного, а на другое, с чем соединяет и связывает себя. Своей любящей любовью ты вступаешь в супружество с каждой разумной душой, но не всякая невеста любит тебя, своего жениха; очень часто она любит другого, к которому прилепляется.

Впрочем, как могла бы достичь своей цели твоя невеста, человеческая душа, боже мой, если бы ты не был желанен ей? Только так, любя тебя, желанного, она может достичь счастливейшей связи и соединения. Кто же тогда может отрицать твое триединство, 81 видя, что ни ты не был бы великодушным, сущим и совершенным богом, ни духа свободного решения не существовало бы, ни сам человек не мог бы достичь обладания тобой и счастья, не будь ты троичным и единым? Скажем, поскольку ты постигающий интеллект, умопостигаемый интеллект и связь того и другого, постольку сотворенный интеллект может достичь в тебе, своем умопостигаемом боге, соединения с тобой и счастья. Точно так же, поскольку ты — желанная любовь, постольку сотворенная воля, любя, может достичь в тебе, своем желанном боге, соединения и счастья: кто принимает тебя, боже, всепроникающий (*receptibile*) разумный свет, тот может подняться к нему вплоть до слияния с тобой, соединяясь с тобой, как сын с Отцом. Ты озаряешь меня, господи, и я вижу, что разумная природа может достичь соединения с тобой лишь постольку, поскольку ты желанен и постижим умом. Человеческая природа не соединяется с тобой как с любящим богом — такого тебя она не в силах полюбить как свою цель, — но она соединяется с тобой как со своим желанным богом, поскольку желанное есть цель любящего. Сходным образом умопостигаемое есть цель интеллекта. Эту цель мы называем истиной. Соответственно, поскольку в тебе, боже мой, истина интеллекта, сотворенный интеллект может соединиться с тобой.

И вижу так, что человеческая разумная природа 82 может соединиться с твоей божественной природой

только в ее качестве умопостигаемой и желанной. Воспринимая тебя, бога, насколько тебя можно принять, человек вступает с тобой в связь, которая так тесна, что ее можно назвать сыновством: мы не знаем более тесной связи, чем сыновство. Причем если эта связь максимальна, теснее которой не может быть, необходимой причиной чему должна быть максимальная возможная любовь человека к тебе, желанному богу, то связь поднимается до совершенного сыновства, и такое сыновство есть полнота, охватывающая собой всякое возможное сыновство. Через него все сыны достигают высшего счастья и совершенства. Во всевышнем Сыне сыновство пребывает как искусство в учителе или как свет в солнце. А в других — как искусство в учениках или как свет в планетах.

83

### 19. О том, что Иисус есть соединение бога и человека

Я несказанно благодарен тебе, боже, жизнь и свет души моей. Теперь я понимаю веру, которой через откровение апостолов держится католическая церковь, — веру в то, что ты, любящий бог, порождаешь из себя желанного бога и что ты, рожденный желанный бог, есть абсолютный посредник, то есть через твое посредство есть все, что есть и может быть. Ты, бог волящий, или любящий, в себе же, боге желанном, свертываешь все; все, что ты, боже, хочешь или замышляешь, свернуто в тебе как желанном боге: ты можешь быть лишь тем, чем хочешь быть, и значит, все имеет причину, или основание, своего бытия в желанном тебе замысле, причем нет другой причины всех вещей, кроме той, что тебе так нравится; любящему как таковому нравится только то, что желанно. Ты, желанный бог, — Сын любящего Отца, в тебе все, что может нравиться Отцу; тем самым в тебе, желанном боге, свернуто все могущее быть сотворенным бытие. Ты — любящий бог, поскольку от тебя [рождается] желанный бог, как Сын от Отца; в силу того что ты любящий бог, Отец бога, твоего желанного Сына, ты Отец всего, что есть, ведь твой замысел есть Сын, а в нем все. Соединение тебя и твоего замысла есть акт и возникающее из него действие, в котором действительное осуществление и развертывание всего. Как от тебя, любящего бога,

84

рождается желанный бог и это порождение есть твой замысел, так из тебя — любящего и из рожденного тобой желанного тебе замысла исходит действительность тебя и твоего замысла, связующая связь, — тоже бог, соединяющий тебя с твоим замыслом, как любовь соединяет любящего с любимым в любви. И связь эта именуется Духом, поскольку дух есть как бы движение, исходящее от движущего и движимого. Движение есть развертывание движущего замысла; поэтому в тебе, боге-Духе святом, все развертывается, подобно тому как в боге-Сыне, твоём замысле, все свернуто.

Я вижу — насколько ты, боже, мне показываешь, — что все вещи в тебе, боге-Сыне бога-Отца, пребывают как в разумном основании, замысле, причине, или образе, и что Сын в качестве такого замысла и основания есть всеобщее посредство (medium): через посредство своего разумного основания и премудрости ты, бог-Отец, делаешь все. А Дух, или движение, выводит замысел разумного основания в действительность, подобно тому как присущая рукам движущая сила выводит в действительность ларь, задуманный в уме мастера. Я вижу потом, боже мой, что твой Сын есть посредство соединения всего и все успокаивается в тебе через посредство твоего Сына. И я вижу, что Иисус благословенный, сын человеческий, глубочайше соединен с Сыном твоим и что сын человеческий мог соединиться с тобой, богом-Отцом, только через посредство твоего Сына, абсолютного посредника. Кто не придет в восторг, сколько-нибудь внимательно рассмотрев это? Ты, боже мой, открываешь мне, нищему, такие тайны, убеждая меня, что человек не может понять тебя, Отца, иначе как только через Сына твоего<sup>22</sup>, умпостигаемого бога и посредника, и что понимать тебя значит соединиться с тобой. Итак, человек может соединиться с тобой через твоего Сына, посредника в соединении! Причем глубочайше соединенная с тобой человеческая природа, в каком бы человеке это ни произошло, не может соединиться с посредником больше, чем соединена, — а без посредника не может соединиться с тобой — и соединяется с посредником максимально, но не становится посредником. Не будучи в состоянии сама стать посредником, тогда как без посредника не может соединиться с тобой, она, однако, так связана с абсолютным посредником, что между ней и твоим Сыном,

85

абсолютным посредником, уже не может быть никакого посредства; если бы могло быть еще какое-то посредство между человеческой природой и абсолютным посредником, глубочайшего соединения с тобой не было бы.

86

О добрый Иисус! Я вижу, что в тебе человеческая природа глубочайше связана с богом-Отцом через глубочайшее единение, связывающее ее с богом-Сыном, абсолютным посредником. Человеческое сыновство — поскольку ты сын человеческий — глубочайше соединено в тебе, Иисусе, с божественным сыновством, и справедливо именуют тебя Сыном божьим и человеческим, раз в тебе уже нет никакого посредства между сыном человеческим и Сыном божьим. В абсолютном сыновстве Сына божия свернуто всякое сыновство, а твое человеческое сыновство, Иисус, глубочайше соединено с абсолютным. Твое человеческое сыновство коренится поэтому в божественном не только как в своем свертывающем начале, но и как привлекаемое в привлекающем<sup>23</sup>, единое в едином и укорененное — в своей основе. Поэтому отделение сына человеческого от Сына божьего в тебе, Иисусе, невозможно: отделимость возникает от того, что единение может быть большим, а где единение не может быть большим, там не может быть никакого опосредования и, значит, отделение там не будет иметь места, раз между соединенными не может быть никакого посредства. Наоборот, где присоединенное не покоится в едином, там еще нет глубочайшего единения: единение, где присоединенное покоится в едином, больше, чем то, где присоединенное существует отдельно, ведь отделение есть отдаление от максимального единства. Так в тебе, мой Иисус, я вижу человеческое сыновство, в силу которого ты сын человеческий, покоющимся в божественном сыновстве, в силу которого ты Сын божий: в максимальном единении присоединенное существует в едином. Тебе, боже, слава во веки.

87

## 20. Как понять в Иисусе сочетание божественной и человеческой природ

О неиссякающий свет! Ты показываешь мне, что максимальное соединение, каким человеческая природа в моем Иисусе соединена с твоей божественной природой, никак не подобно бесконечному единению. Еди-

нение, каким ты, бог-Отец, соединен с богом-Сыном твоим, есть бог-Дух святой, и это бесконечное единение; оно сливается с абсолютным и сущностным тождеством. Не так человеческая природа соединяется с божественной. В самом деле, человеческая природа не может перейти в сущностное единение с божественной, как конечное не может вступить в бесконечное единение с бесконечным: оно перейдет тогда в тождество с бесконечным и сразу перестанет быть конечным, раз его истинным предикатом станет бесконечное. Соединение, каким человеческая природа соединяется с божественной, есть не что иное, как высшая ступень привлечения человеческой природы в божественную, когда сама по себе человеческая природа с большей глубиной привлечена быть уже не может. Соединение человеческой природы как таковой с божественной максимально, потому что не может быть больше, но оно не абсолютно максимально и не бесконечно, как божественное единство.

По твоей всемиростивой благодати я вижу в тебе, Иисусе, сыне человеческом, Сына божия, и в тебе, Сыне, бога-Отца. В тебе, сыне человеческом, я вижу Сына божия потому, что ты сын человеческий так, что вместе и сын божий, и через твою привлеченную к богу конечную природу я вижу привлекающую бесконечную божественную природу. А в абсолютности Сына я вижу абсолютность Отца, ведь в Сыне нельзя видеть Сына, не видя в нем Отца. Я вижу в тебе, Иисусе, божественное сыновство, истину всякого сыновства — и вместе высшее человеческое сыновство, точнейшее изображение абсолютного сыновства. Как изображение, не отделенное от прообраза никаким более совершенным последующим изображением, неотторжимо коренится в истине, изображением которой является, так твоя человеческая природа коренится в божественной природе. В твоей человеческой природе я тем самым вижу все, что вижу и в божественной, только все, что в божественной природе есть сама божественная истина, в человеческой я вижу существующим по-человечески. Все человеческое в тебе, Иисусе, — подобие божественной природы, но это подобие без посредства связано с прообразом так, что большего подобия ни быть не может, ни представить нельзя. В твоей человеческой, или разумной, природе человеческий

88

89

разумный дух теснейше связан с божественным духом, абсолютным разумным основанием; и точно так же твой человеческий интеллект и все в твоём интеллекте, Иисус, [связано] с божественным интеллектом. Ты понимаешь все как бог — и это понимание есть бытие всего; ты понимаешь все как человек — и это понимание есть бытие подобия всего, поскольку человеком вещь понимается только через свое подобие: камень пребывает в человеческом интеллекте не как в своей причине или в своем основании, а как в своем виде и подобии. И вот в тебе, Иисусе, человеческое понимание соединено с божественным пониманием, как совершеннейшее изображение с истиной прообраза. Это как если бы мы рассматривали идеальную форму ларя в уме мастера, а потом вид совершеннейшего ларя, сделанного тем же мастером согласно своей идее; идеальная форма будет тогда истиной вида, соединенной с ним в едином художнике как истина с изображением. Так в тебе, Иисусе, художнике художников, я вижу глубочайшее соединение идеи всех вещей с их уподобительным видом.

90 Твой интеллект, Иисус, есть вместе и истина, и изображение! Я вижу тебя поэтому внутри стен рая; ты бог и вместе творение, бесконечный и вместе конечный, и невозможно, чтобы ты оказался по сю сторону стены. Ты — соединение божественной творящей природы и человеческой сотворенной природы. Разница между твоим человеческим интеллектом и интеллектом любого другого человека в том, что ни один человек не знает всего, что дано знать человеку, поскольку ни один человеческий интеллект не связан в качестве подобия истины с прообразом всех вещей так, чтобы для него не могло быть более тесной связи и более действительного осуществления, — тем самым он никогда не понимает столько, чтобы не мог понять больше, приблизившись к прообразу вещей, от которого имеет свою действительность все актуально существующее; наоборот, твой интеллект актуально понимает все, что может быть понято человеком, поскольку в тебе человеческая природа достигает совершенства и высшей связи со своим прообразом, — благодаря этому соединению твой человеческий интеллект совершенством своего понимания превосходит всякий сотворенный интеллект. Все разумные духи поэтому намного уступают

тебе; ты, Иисус, всем им учитель и свет. Ты и совершенство, и полнота всего, и через тебя как посредника все восходит к абсолютной истине: ты путь к истине и вместе сама истина; ты путь к жизни интеллекта и вместе сама его жизнь; ты запах хлеба радости и вместе его веселящий вкус. Будь же, Иисус сладчайший, вовеки благословен.

## 21. О том, что без Иисуса невозможно счастье

91

Иисус, цель и предел Вселенной, в котором успокаивается как в своем последнем совершенстве всякое творение! Ты совершенно неведом мудрецам мира сего, потому что мы истиннейше утверждаем о тебе противоречивые вещи — что ты творец и вместе творение, привлекающий и вместе привлекаемый, конечный и вместе бесконечный, — а они веру в возможность этого считают глушостью, тем самым бегут от имени твоего и не вмещают твой свет, которым ты озарил нас. Но, считая себя мудрецами, они остаются невеждами и слепцами. Если бы они поверили, что ты, Христос, — бог и человек, если бы приняли и осмыслили слова Евангелия, в которых говоришь ты, великий учитель, они несомненнейше увидели бы, что в сравнении с тающим в простоте твоих слов светом все погружено в густую тьму и невежество. Только малые и верующие удостоиваются этого благодатнейшего и животворного откровения. Поистине в твоём святом Евангелии, небесном хлебе, словно в магне, таится всякая желанная сладость, но ее может отведать только верующий и принимающий ее себе в пищу; верующий и принимающий убеждается на неложном опыте, что ты сошел с небес и что один ты есть учитель истины. О добрый Иисус, ты дерево жизни в раю блаженств. Никто не сможет питаться желанной жизнью иначе как от твоего плода. Ты, Иисус, — питание, запретное для всех сыновей Адама, которые изгнаны из рая и ищут на возделываемой ими земле источник пропитания. Поэтому всякий человек, надеющийся вкушать хлеб жизни в раю блаженств, должен сбросить с себя старого самонадеянного человека и одеться в нового смиренного человека, подобного тебе. Единая природа

92



нового и старого человека, но в старом плотский Адам, в тебе, новом, духовный Адам, потому что в тебе, Иисусе, человеческая природа соединена с богом, который есть дух. Всякий человек должен поэтому соединиться с тобой, Иисусом, как через общую у него с тобой человеческую природу, так и через единство духа, чтобы в своей природе, общей у него с тобой, Иисусом, приблизиться к богу-Отцу, который по ту сторону стены рая.

93 Видеть бога-Отца и тебя, Иисуса, его Сына, значит быть в раю и в вечной славе. Стоящий вне рая не может иметь этого видения, потому что ни бога-Отца, ни тебя вне стен рая не найти. Счастья достиг всякий человек, соединившийся с тобой, Иисус, как член тела с головой. Никто не может прийти к Отцу, если не будет привлечен им. Отец через своего Сына привлек к себе твою человечность, Иисус, а через тебя привлек и всех людей. Если твоя человечность соединена с Сыном бога-Отца как с тем посредством, через которое ее привлек Отец, то человечность каждого человека соединена с тобой, Иисус, как с единственным посредством, через которое отец привлекает всех людей; поэтому без тебя невозможно достичь никакого счастья. Ты откровение Отца; отец всех людей невидим, он видим только тебе, а после тебя тому, кто удостоится увидеть его через тебя и твое откровение. Ты единшишь в себе всех удостоившихся счастья, и всякий счастливый пребывает в тебе как соединенное в единящем. Никакой мудрец мира сего не может вместить истинного счастья, пока не знает тебя; никто не может быть счастлив и видеть Отца, кроме как внутри рая вместе с тобой, Иисус. О счастливом справедливы противоположные суждения, как и о тебе, Иисусе, поскольку он соединен с тобой и в своей разумной природе, и в единстве духа: всякий счастливый дух коренится в твоём, как животворимое в животворящем; всякий счастливый дух видит невидимого бога и единится в тебе, Иисусе, с непреступным и бессмертным богом; конечное в тебе единится с бесконечным и несоединимым; и непостижимый постигается в вечном обладании, в котором блаженное, вовеки неисчерпаемое счастье. Смилуйся, Иисус, смилуйся; дай мне открыто видеть тебя, и спасется моя душа.

Око ума не может насытиться твоим видением, Иисус, потому что в тебе полнота всей умной красоты. По этой иконе я строю предположение о том, как дивен и изумителен твой взор, преблагословенный Иисус. Когда ты ходил в нашем чувственном мире, ты смотрел подобными нам плотскими глазами и, как мы, видел вещи раздельно одну за другой. В твоём зрении действовал видящий дух, форма этого органа, как бы чувствующая душа в живом теле; в [зрительном] духе была благородная различительная сила, с помощью которой ты и видел раздельно и различно одну цветную вещь, такой, другую другой. Больше того: по человеческому облику и глазам, как ты их видел, ты истинно судил о страстях души, о гневе, радости и печали. Больше того: по немногим знакам ты понимал все, что таится в человеческой душе, поскольку нет сердечной мысли, которая не отражалась бы каким-нибудь знаком на лице и особенно в глазах, зеркале души. По всем этим признакам ты вернее разгадывал тайники души, чем любой другой сотворенный дух; по какому-то одному самому маленькому знаку ты видел все расположение человека, как попятливые люди с нескольких первых слов угадывают замысел длинной речи, а опытные и образованные, едва взглянув на книгу, излагают намерение писателя так, словно читали ее. В этом роде видения ты, Иисус, далеко превосходил быстроту и остроту всех бывших, теперешних и будущих людей. Это было человеческое видение, которое не могло осуществиться без телесных глаз, но оно было изумительно и дивно. Если есть люди, которые путем долгого и тщательного размышления разгадывают мысль пишущего за особыми новоизобретенными начертаниями и зрительными знаками, то ты видел все за всяким знаком и изображением. Если мы читаем<sup>24</sup>, что был человек, узнававший мысли собеседников по каким-то едва заметным знакам, даже если они пели при этом про себя какой-нибудь стих, то ты, Иисус, лучше всех по любому движению глаз улавливал весь строй ума. Я видел глухую женщину, которая по движению губ своей дочери, на которую смотрела, понимала все так, словно слышала. Если такое благодаря долгой привычке возможно у глухих,

95

96

пемых и у тех монахов, которые разговаривают между собой знаками, то совершеннее всех это умел ты, Иисус, учитель учителей; ты знал все, что можно знать, по малейшим и нам невидимым переменам и знакам истинно судя о сердце и его движениях.

97 Но с этим твоим совершеннейшим, хотя и конечным, ограниченным конкретностью органа видением было соединено еще абсолютное и бесконечное видение, силой которого ты видел как бог все и каждое в отдельности, как отсутствующее, так и присутствующее, как прошедшее, так и будущее. Человеческими глазами ты видел зримые акциденции, но абсолютным божественным взором — субстанции вещей. Никто из существовавших в теле, кроме тебя, Иисус, не видел субстанцию, или чтойность, вещей. Ты один истиннейше видел душу и дух и все, что в человеке. Как в человеке понимающая сила соединена со зрительной телесной силой и человек не только видит, подобно животному, но различает и судит, как подобает человеку, так в тебе, Иисусе, абсолютное зрение соединено с человеческой разумной силой, осуществляющей различение в телесном зрении. Животная зрительная сила существует в человеке не сама по себе, а в разумной душе как в форме целого. Так в тебе, Иисусе, сила интеллектуального видения коренится не сама в себе, а в силу абсолютного видения.

98 О сладчайший Иисус, дивно твое видение! С нами бывает, что, воспринимая глазами прохожего, по не напрягая внимания, чтобы его разглядеть, на вопрос об имени прохожего мы ничего не можем ответить, хоть знаем, что кто-то действительно прошел мимо нас: мы смотрели на него, как смотрят животные, и не видели, как видят люди, потому что не ввели в действие различительную силу. Отсюда ясно, что, хотя все силы и способности объединены в единой человеческой форме, их природы остаются различными и их действия тоже различны. В тебе, едином Иисусе, я вижу что-то подобное, рассматривая характер соединения человеческой интеллектуальной природы с божественной природой; ты сходным образом и действовал как человек, и совершил много дивных дел сверх человеческой силы. Но хотя интеллектуальная природа по отношению к чувственной абсолютна и никоим образом не ограничена наподобие чувственной, не будучи

привязана к телесному органу, как чувственная сила зрения привязана к глазу, то божественная сила еще несоразмерно абсолютнее и выше интеллектуальной: человеческий интеллект для своей деятельности нуждается в образах воображения, но ни этих образов помимо ощущений не бывает, ни ощущений без тела нет, так что сила человеческого интеллекта ограничена, невелика и нуждается в вышеперечисленном, а божественный интеллект есть сама необходимость, ни от чего не зависящая, ни в чем не нуждающаяся. Наоборот, все в нем нуждается и без него не может быть.

При большем внимании я замечаю, что есть дискурсивная сила и способность — рассуждающая, движущаяся и ищущая — и есть судящая и понимающая. Скажем, собака движется, ищет своего господина, распознает его, слышит его зов; это дискурсия в животной природе на ступени присущего виду собак совершенства. Есть и другие живые существа с более яркой дискурсивной способностью, смотря по совершенству вида. А в человеке эта дискурсия вплотную приближается к интеллектуальной силе, будучи высшей ступенью чувственного совершенства. Бесчисленное множество ступеней совершенства раскрывается перед нами ниже интеллекта, смотря по видам животных: нет вида, который не имел бы присущей собственно ему ступени совершенства; в каждом виде, кроме того, есть диапазон ступеней, внутри которого разнообразно приобщаются к своему виду индивидуы. В свою очередь интеллектуальная природа имеет свои бесчисленные ступени ниже божественной. Соответственно, в интеллектуальной свернуты все ступени чувственного совершенства, а в божественной — все ступени и интеллектуального совершенства, и чувственного, и всякого другого. Так в тебе, Иисус, я вижу все совершенство: как в совершеннейшем человеке я вижу в тебе соединение интеллекта с рассудочной, или дискурсивной, силой, в которой вершина ощущающей силы, причем интеллект находится в рассудке, как нечто размещенное в своем вместилище, словно свеча в комнате, освещающая и комнату, и все стены, и все здание, только больше и меньше, смотря по расстоянию; потом я вижу, что с твоим интеллектом в его вершине соединено божественное Слово, причем интеллект есть место, вме-

99

100

щающее это Слово,— как у самих себя мы видим интеллект местом, вмещающим слово учителя,— все равно как если бы солнечный свет слился со светом вышеупомянутой свечи: Слово божие озаряет твой интеллект, как солнечный свет — этот мир. Итак, в тебе, Иисусе моем, я вижу чувственную жизнь в озарении интеллектуального света, интеллектуальную жизнь, озаряющую и вместе озаряемую, и божественную жизнь, только озаряющую. Источник озарения — в интеллектуальном свете, Слове божием, истине, озаряющей всякий интеллект. Ты один поэтому высший во всем творении, потому что ты есть творение так, что и благословенный творец.

101

### 23. О том, что после смерти Иисуса его единение с жизнью сохранилось

О Иисус, сладостное питание ума! Видя тебя внутри стен рая, я бесконечно дивлюсь тебе. Ты вочловечившееся Слово бога, и ты обоженный человек, по ты не состав из бога и человека: для состава необходима соразмерность, без которой нет состава, а между конечным и бесконечным нет никакой соразмерности. Ты и не совпадение творения и творца тем способом, каким при совпадении одно становится другим, ведь ни человеческая природа не есть божественная, ни наоборот: божественная природа не колеблется и не переменяется в другую природу, будучи самой вечностью, и никакая природа от соединения с божественной тоже не переходит в другую природу, как при соединении изображения с истиной нельзя сказать, что изображение изменилось, а просто оно оставило свою инаковость, воссоединившись со своей подлинной истиной, которая есть сама неизменность. Нельзя, Иисус мой сладчайший, назвать тебя и серединой между божественной и человеческой природой, потому что между ними не может встать никакая срединная природа, причастная обоим: божественная природа неприобщима по своей совершенной абсолютной простоте. Да кроме того, ты не был бы тогда ни богом, ни человеком.

102

Нет, я вижу тебя, господь мой Иисус, превышающим всякое понимание единым основанием (*suppositum*), единым Христом,— примерно таким же образом, каким я вижу единой твою человеческую душу, в ко-

торой, как в душе любого человека, была тленная чувственная природа, и она коренилась в интеллектуальной нетленной природе, причем ни душа не была составом из тленного и нетленного, ни чувственная [природа] не совпадала с интеллектуальной. Разумная (*intellectualem*) душа, мы знаем, соединяется с телом через животворящую тело чувственную силу. И вот, если бы разумная (*intellectiva*) душа прекратила животворение тела без того, чтобы отделиться от тела, человек оказался бы мертвым, поскольку жизнь прекратилась бы, но тело не отделилось бы от жизни, поскольку его жизнь в интеллекте. Это как у человека, который с напряжением внимания стремился опознать с помощью зрения встречного путника, а потом, отвлеченный другими мыслями, перестал сосредоточивать на нем внимание, хотя глаз с него не свел. Зрение от души тогда еще не отделяется, хотя оно оказывается отделенным от различающего внимания души. Если бы отвлекшийся [интеллект] прекратил подавать зрению не только различительную, но и ощущающую жизненную силу, глаз оказался бы умершим, потому что его ничто не животворило бы, однако он все-таки еще не был бы отделен от интеллектуальной формы как формы, дающей ему бытие; так отсохшая рука все еще соединена с формой, единой все тело. Есть люди, умеющие вбирать в себя животворящий дух; они кажутся мертвыми и бесчувственными, как рассказывает блаженный Августин<sup>25</sup>. В этом случае интеллектуальная природа остается соединена с телом, у которого ведь не появляется другой бытийной формы, чем раньше: оно имеет все ту же форму и остается все тем же телом. Не прекращает свое бытие и животворящая сила; она остается в единении с интеллектуальной природой, хотя и не распространяет себя действительным образом на тело. Я вижу такого человека действительно мертвым, поскольку лишенным животворящей силы, ведь смерть и есть лишение животворящей силы; и все-таки его тело не будет умершим, если помнить о той жизни, какой является его отделенная душа. Таким образом, Иисус милосердный, я начинаю понимать нераздельное единение абсолютной жизни, то есть бога, с твоим человеческим интеллектом, а через него с телом. Это единение таково, что не может быть большим, а всякое разделимое единение много ниже единения,

103

104

которое не может быть бóльшим. Поэтому и никогда не было, и никогда не будет истинным, чтобы божественная природа оказалась отделена от твоей человеческой, а значит, она не будет отделена ни от души, ни от тела, без которых нет самой этой человеческой природы. Хотя несомненнейшая истина то, что твой дух прекращал животворить тело и ты действительно претерпел смерть, однако твое тело так и не отделялось от истины жизни. Если тот священник, которого вспоминает Августин, обладал какой-то способностью вбирать жизнь, отнимая ее от своего тела и привлекая ее обратно в свою душу,— так освещающая комнату свеча, будь она живой, могла бы привлекать лучи, которыми она освещала комнату, обратно к средоточию своего света, не отделяясь от комнаты, а просто переставая влиять на нее своими лучами,— то что удивительного, если ты, Иисус, свободнейший свет, имел силу влагать свою животворящую душу [в тело] и брать ее? И когда ты захотел взять ее, то претерпел смерть, а когда захотел вложить, то воскрес своей силой. Интеллектуальная природа называется человеческой душой, когда она животворит, или одушевляет, тело. Душа называется взятой, когда человеческий интеллект прекращает свое животворящее действие. Но когда интеллект прекращает свое действие одушевления и в этом смысле отделяется от тела, он еще не отделяется от него во всех смыслах.

106 Все это ты внушаешь, Иисус, открывая себя мне, недостойнейшему, насколько я способен вместить. И я начинаю видеть, как смертная человеческая природа оделась в тебе бессмертием, так что все принадлежащие к единой человеческой природе люди могут достичь через тебя воскресения и войти в божественную жизнь. Есть ли блаженнее, есть ли радостнее познания, что в тебе, Иисусе, едином Всемогущем, дающем щедро и без промедления, мы обретаем через свою природу все? О невыразимость любви и милосердия! Тебе, боже, самой Благости, было недостаточно твоей бесконечной милости и щедрости, пока ты не подарил нам сам себя; а чтобы мы хоть как-то смогли принять этот дар, ты не мог сделать лучше, чем взять себе нашу природу, раз мы не могли приблизиться к твоей. Так ты пришел к нам и стал называться Иисусом, спасителем, вечно благословенным.

Смотрю, как ты, Иисус мой, возвещаешь слово жизни и щедро сеешь божественное семя в сердцах слушающих тебя, и силой твоего всесовершенного и величайшего дара вижу, как уходят все, не воспринимающие того, что от духа, но остаются ученики, вкусившие сладость животворящего душу учения. От имени всех их первоверховный апостол Петр исповедовал, что у тебя, Иисус, слово жизни, и удивительно, как ищущие жизнь могут уходить от тебя. Павел слышал от тебя слова жизни, будучи восхищен до третьего неба, и потом ни преследование, ни меч, ни телесный голод не могли его отделить от тебя. Никто из вкусивших слова жизни никогда не мог оставить тебя. Кто сможет разлучить с медом медведя, раз отведавшего его сладость? Но насколько выше всякой телесной сладости сладость истины, дарующей блаженную жизнь! Это — та абсолютная сладость, откуда все сладкое во всяком вкушении. Что крепче любви, от которой все желанное имсет то, за что его любят? Если связь нашей ограниченной любви иногда бывает такая, что страх смерти не может ее разорвать, то какова связь, порождаемая вкушением той любви, от которой всякая любовь? Ничуть не удивляюсь, что другие твои воины, которым ты, Иисус, подарил предвкушение себя, истинной жизни, тоже ни во что не ставили жестокие мучения. О Иисус, любовь моя, ты посеял семя жизни на поле веры и оросил его свидетельством крови; телесной смертью ты явил истину жизни разумного духа. Семя растет на хорошей почве — и приносит плод. Покажи мне, господи, что если моя душа есть дыхание жизни для моего тела, в которое она вдыхает жизнь и на которое она влияет, то по отношению к тебе, богу, она не жизнь, а как бы возможность жизни! Ты не можешь не дать просимое просящему, если просить настойчиво и с верой. И вот ты внушаешь мне:

У младенца есть душа, обладающая актуальной вегетативной силой: младенец растет; она обладает и актуальной осязающей силой: младенец ощущает; она обладает и силой воображения, хотя пока еще не актуальной; обладает и силой рассуждения, чья актуальность еще отдаленнее; обладает и интеллектуальной силой, но в еще более отдаленной возможности. Таким



образом, душа раньше достигает актуальности в том, что касается низших потенций, и позже в том, что касается высших, так что сначала животный человек, потом духовный. Сходным образом мы знаем, что в недрах земли есть некая минеральная сила, которую можно назвать и духом. Этот дух пребывает в возможности стать минералом-камнем, или в возможности стать минералом-солью, другой в возможности стать минералом-металлом, и есть разные такие духи, соответствующие разнообразию камней, солей и металлов. Есть, однако, один дух, минерала-золота, который, постоянно все больше и больше очищаясь под влиянием солнца, в конце концов превращается в такое золото, которое не могут тронуть тлением никакие другие элементы. В нем всего больше сияет небесный нетленный свет; в нем много подобия телесному солнечному свету. То же самое мы знаем о вегетативном и чувствующем духе. Чувствующий дух весьма соотнобразуется в человеке с движущей и влияющей небесной силой и под влиянием неба постепенно возрастает, пока не выходит к полной актуальности. Возникает же он из потенции тела, поэтому его совершенство не сохраняется с прекращением совершенства тела, от которого он зависит. Потом интеллектуальный дух, который в совершенстве своей актуальности не зависит от тела, хотя и соединяется с ним через посредство ощущающей силы. Не завися от тела, этот дух не подвержен влиянию небесных тел и не зависит от чувственного духа, как не зависит и от движущей силы неба: как двигатели небесных сфер, так и этот двигатель, интеллект, подчинен перводвигателю. Правда, поскольку он соединен с телом через посредство ощущающей силы, он совершенствуется не без участия ощущений; все, что доходит до него из чувственного мира, достигает его через посредство ощущений, поэтому ничего приходящего оттуда не может быть в интеллекте, но быв прежде в ощущении. И чем чище и совершеннее будет чувство, чем ярче воображение, чем лучше дискурсия, тем интеллект окажется неотягченнее и быстрее в своих интеллектуальных действиях. Однако питается интеллект только хлебом той жизни, под влиянием которой образуется, подобно двигателям сфер,— хотя по-разному, как и подчиняющиеся влияниям неба духи по-разному достигают совершенства,—

и чувственный дух способствует его совершенствованию только привходящим образом. Скажем, изображение не делает его более совершенным, хотя и побуждает к исканию истины прообраза, как изображение креста не влияет на благочестие, а только пробуждает память, которая и влечет на благочестие. Поскольку интеллектуальный дух не подчиняется влиянию неба, будучи совершенно свободным, то он и совершенствоваться не может, если через веру не подчинит себя влиянию Слова божия, как свободный и полноправный ученик совершенствуется только тогда, когда через веру подчиняет себя слову учителя: сначала он должен довериться учителю и послушать его. Слово божие совершенствует интеллект, он возрастает и становится все способней вместить Слово, все сильней и подобней Слову; и это совершенство, идущее от Слова, от которого у него и бытие,— не тленное, а богоподобное совершенство, как совершенство золота солнцеподобно. Надо только, чтобы весь интеллект через веру подчинился Слову божью и внимательно слушал учение всевышнего учителя; прислушиваясь к тому, что в нем говорит господь, он и приходит к совершенству. Не даром ты, Иисус, единственный учитель, сказал, что вера необходима всякому приступающему к источнику жизни, и объявил, что, смотря по степени веры, возрастает приток божественной добродетели. Только двум вещам учил ты, Христос-спаситель, вере и любви: через веру интеллект приходит к Слову, через любовь соединяется с ним; насколько приходит, настолько возрастает в добродетели; насколько любит, настолько утверждается в божественном свете. А Слово божие внутри него, и ему не надо искать его вовне: он найдет его в своей глубине и сможет подойти к нему через веру. Молитвами он получит возможность подойти ближе; Слово прибавит ему веры, сообщив ему свой свет.

113

Благодарю тебя, Иисус, что я пришел к этому твоему свету: в свете твоём, свет моей жизни, я вижу, как ты, Слово, вливаешь жизнь во всех верующих и растишь всех любящих тебя. Что короче и действеннее твоего учения? Ты убеждаешь только верить и учишь только любить. Что легче, чем верить в бога? Что сладостнее, чем любить его? Как сладостно иго твое и как легко бремя твое, мой единственный наставник! Соблюдающим это учение ты обещаешь все желанное; ты не

114

делаешь ничего трудным для верующего и не отвергаешь ничего для любящего. Ты поручаешься ученикам за свои обетования, которые истинны, потому что ты есть истина, и обещаешь только истинное — да что! обещаешь самого себя, в ком совершенство всех совершенств. Тебе хвала, тебе слава, тебе благодарение в вечные веки.

415

## 25. О том, что Иисус полнота всего

Что же, господи, ты посылаешь наполняемому тобой человеческому духу? Разве не свой благой вседействительный Дух, силу всех сил и полноту всего совершенного? Поистине это он повсюду действует. Как солнечная сила, нисходящая в растительный дух, движет его к совершенной зрелости и через посредство доброго дерева, созревая с природной легкостью, от небесного тепла возникает добрый плод, так твой Дух, боже, входит в разумный дух доброго человека и теплом божественной любви дает созреть его добродетельной силе, делая его совершенным и угодным тебе плодом. Мы знаем, господи, что твой простейший бесконечный по силе Дух принимается по-разному: одним образом его принимает тот, в ком он вызывает дух пророчества, иным — другой, кого он делает опытным толкователем, еще иным — третий, кого он научает наукам, и так далее по-разному. Разнообразны его дары. И в них [разные] совершенства интеллектуального духа. Так одно и то же солнечное тепло у разных деревьев образует плоды разных совершенств.

416

Я вижу, господи, что ни один дух не может быть лишен твоего Духа, ибо он Дух духов и движение движений и он наполняет собой Вселенную. Он располагает всем не имеющим разумного духа через интеллектуальную природу, которая движет небом, а через его движение всем, что под ней. Но распоряжение и властвование в интеллектуальной природе он оставил только себе: он обручился с этой природой, в которой благоволил покоиться как в своем жилище, в небе истины; ведь ничто не способно вместить саму по себе истину, кроме интеллектуальной природы. Делая все ради самого себя<sup>26</sup>, ты, господи, сотворил весь этот мир ради интеллектуальной природы, словно художник, смешивающий разные краски, чтобы нарисовать в конце концов самого себя и иметь свое собственное изображение,

в котором радостно успокоилось бы его искусство. Но этот единый художник неповторим, и, чтобы повторить себя хоть каким-нибудь способом, он с наибольшей точностью уподобления делает много изображений, потому что подобие его бесконечной силы сколько-нибудь полно может развернуться только во многих образах. Причем все разумные духи для каждого другого духа нужны и полезны; не будь их такое бесчисленное множество, нельзя было бы познать тебя, бесконечного бога, наилучшим возможным образом: каждый разумный дух видит в тебе, боге моем, что-то такое, что, не открыв он это другим, они не познают тебя, бога своего, с наибольшим возможным совершенством. Полные любви, духи взаимно открывают свои тайны, и так возрастает познание желанного, стремление к нему, пламеннее становится сладостный восторг. 117

И все-таки, господи боже, твои деяния еще не достигли бы совершенной полноты без Иисуса, твоего Сына, которого ты сделал помазанником как Христа перед всеми сопричастниками. В его интеллекте достигает усюкоснии совершенство творимой природы, потому что он высшее и совершеннейшее, неповторимое подобие бога. Такое верховное подобие может быть только одним. Все другие интеллектуальные духи становятся [совершенными] подобиями только через посредство его духа; и чем они совершеннее, тем ему подобнее. Все достигают успокоения в его духе как в предделе совершенства божественного образа, достигая подобия этому образу и какой-то ступени совершенства. Ты подарил мне в помощь, боже мой, весь этот видимый мир, все Писание, всех служебных духов, чтобы я совершенствовался в познании тебя. Все толкает меня обратиться к тебе. Все Писание только и говорит о тебе, все разумные духи только и стараются найти тебя и открыть другим все, что в тебе нашли. Сверх всего ты дал мне учителя Иисуса, путь, жизнь и истину, чтобы у меня совершенно ни в чем не было недостатка. Ты укрепляешь меня своим святым Духом; ты внушаешь через него избирать жизнь и желать святости. Ты влечешь меня предвкушением сладости твоей жизни и славы любить тебя, бесконечное добро; ты даришь мне восторг, поднимая меня над самим собой и давая заранее увидеть место славы, в которое ты меня зовешь. Ты показываешь мне множество вкусей- 118 119

ших яств, привлекающих меня своим прекрасным ароматом; ты даешь мне видеть сокровище богатств жизни, радости и красоты. Ты открываешь мне ключ, из которого льется все желанное и в природе, и в искусстве; ты ничего не держишь от меня в тайне. Ты не прячешь от меня ни источник любви, ни источник мира, ни источник покоя; ты все предлагаешь мне, нищему, которого ты сотворил из ничего. Что же я медлю, что не бегу вослед благоуханию Христа моего? Если меня держало незнание тебя, господи, и пустые увлечения чувственного мира, то больше они не будут меня держать. Хочу, господи, чтобы ты дал мне желание оставить все, что от мира сего, потому что мир хочет оставить меня. Стремлюсь к цели, почти завершил свой путь. Пора распрощаться с ним, потому что я жажду венца. Привлеки меня, господи, потому что к тебе никто не может прийти, если ты не привлечешь. Пусть, привлеченный, я отрешусь от мира сего и соединюсь с тобой, абсолютным богом, в ликовании вечной жизни, аминь.

# **БЕРИЛЛ**

---

1. Кто прочтет написанное мной в разных книжках, заметит, что я очень часто занят совпадением противоположностей и постоянно пытаюсь прийти в итоге к интеллектуальному видению, превосходящему силу рассудка. Чтобы возможно яснее раскрыть читателю свою мысль, к сказанному раньше прибавлю здесь некое зеркало и символический намек<sup>1</sup>, могущий послужить шаткому уму каждого человека помощью и руководством на крайнем пределе познаваемого. Я потом приведу некоторые важнейшие суждения и мнения ученых мужей о трудных предметах, чтобы, применив это зеркало и этот символический намек, ты в интеллектуальном видении мог судить, как близко каждый из них подходит к истине. И хотя эта книжка покажется короткой, она даст достаточный навык<sup>2</sup> того, как переходить от символа ко всей глубине видения. В силах каждого будет, распространяя ниже следующий метод, прилагать его вообще к любому вопросу.

И Платон в письмах, и великий Дионисий запретили обнародовать сокровенные тайны людям, не знающим духовных подъемов<sup>3</sup>, потому что таким людям ничто не кажется смехотворнее высоких предметов; душевный человек не воспринимает божественного. Но кто упражнял в них ум, тому нет ничего желаннее. Поэтому если тебе сначала все покажется пустым бредом, знай, что причиной твоя слабость и что стоит немного поупорствовать с максимальной жаждой знания и поучиться навыку медитации у кого-нибудь, способного разъяснить тебе символы,— и ты начнешь ничего не ценить выше этого озарения и порадуешься

найденному духовному сокровищу, причем придешь к этому за очень недолгое время.

Приступая теперь к делу, прежде всего покажу, почему я дал этой книжке название «Берилл» и что имею здесь в виду.

2. Берилл<sup>4</sup> — светлый, чистый, прозрачный камень; когда ему придается вогнутая и вместе выпуклая форма, глядящий через него усматривает то, чего раньше не видел. Если к глазам интеллекта приладить интеллектуальный берилл, имеющий максимальную и вместе минимальную форму, через его посредство мы разглядим неделимое начало всех вещей. Как это достигается, я собираюсь раскрыть как можно яснее. Сначала несколько полезных напоминаний.

<sup>4</sup> 3. Во-первых, ты должен обратить внимание на то, что первое начало едино. Следуя Анаксагору, его называют умом (*intellectus*)<sup>5</sup>. От него все исходит в бытие, для того чтобы он явил сам себя; ум любит обнаруживать и сообщать свет своего умения. Поскольку зинждитель-ум ставит конечной целью своих дел себя, чтобы обнаружилась его слава, он творит познавательные субстанции, способные видеть его истину, и им как их создатель представляет себя видимым в меру их способности вместить. Знание этого есть то первое (*primum*), в котором свернуто заключено все, что будет сказано.

4. Во-вторых, знай, что не истинное и не подобное истине не существует. Но, с другой стороны, все существующее существует в ином иначе, чем в самом себе: в себе самом оно — как в своем истинном бытии, в ином — как в своем подобном истине бытии; например, горячее в себе существует как в своем истинном бытии, в разогретом — через подобие своей горячности. Существуют три познавательных модуса, а именно чувственный, интеллектуальный и интеллигентальный (*intelligentiale*)<sup>6</sup>; следуя Августину, их называют небесами<sup>7</sup>. Ощущаемое пребывает в чувстве через ощущаемую идею, или подобие; чувство в ощущаемом — через чувствующую идею. Интеллигибельное пребывает в интеллекте через свое умопостигаемое подобие; интеллект в интеллигибельном — через свое умопостигаю-



щее подобие. Таким же образом — интеллигентальное в интеллигенции, и наоборот. Иногда интеллигентальное называется интеллектибельным<sup>8</sup>, но пусть эти термины тебя не смущают. «Интеллигентальным» я называю [высший познавательный модус], от «интеллигентий».

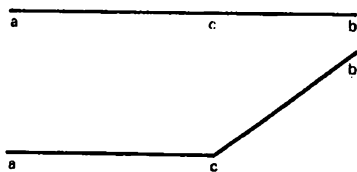
5. В-третьих, отметь себе изречение Протагора:<sup>6</sup> человек есть мера вещей. В самом деле, чувством он измеряет ощущаемое, интеллектом — упомостигаемое, а то, что выше упомостигаемого, постигает в выступлении за пределы (*excessu*) и делает это на основании вышесказанного: зная, что познавательная душа есть конечная цель познаваемого, он знает, исходя из своей ощущающей способности, что ощущаемое должно быть таким, каким его можно ощущать; точно так же упомостигаемое: оно должно быть таким, каким его может понимать интеллект. А выступающее [за пределы интеллекта] — таким, что оно его превосходит. Так человек обнаруживает в себе как в измеряющем основании все сотворенное.

6. В-четвертых, учти, что говорит Гермес Трисмегист:<sup>7</sup> человек есть второй бог. Как бог — творец реальных сущностей и природных форм, так человек — творец мысленных сущностей и форм искусства, которые суть подобия его интеллекта, как творения бога — подобия божественного интеллекта. Иначе говоря, человек обладает интеллектом, который в своем творчестве есть подобие божественного интеллекта и тем самым творит подобия подобий божественного интеллекта; так, внешние образы искусства — подобия внутренней природной формы. Человек измеряет свой разум способностью творить и исходя отсюда измеряет божественный разум, как истину измеряют ее изображением, то есть познает бога через символы и намеки. С другой стороны, у человека есть высшая тонкость видения, благодаря которой он видит, что символ есть *символ* истины, и понимает, что истина есть нечто неизобразимое никаким символом.

7. Приступая после этих кратких замечаний к делу,<sup>8</sup> начнем с первого начала. Индус в ответ на вопрос Сократа посмеялся над людьми, пытающимися понять

что-то без бога, причины и создателя всего<sup>9</sup>. Постараемся в свою очередь понять бога как неделимое начало. Приложим наш берилл к глазам ума и будем глядеть через его максимум, больше которого ничего не может быть, и вместе минимум, меньше которого ничего не может быть: мы увидим, что первое начало раньше всего великого и малого, совершенно просто и неделимо никаким способом разделения, каким делимо все сколь угодно великое и малое<sup>10</sup>. А если взглядемся через наш берилл в неравенство, предметом окажется неделимое равенство<sup>11</sup>, и через абсолютное подобие мы опять увидим начало, неделимое никаким способом разделения, каким делимо или видоизменяемо уподобление, то есть мы увидим истину,— ибо предмет такого видения есть не что иное как истина, которую видим через всякое максимальное и вместе минимальное подобие<sup>12</sup> первым началом всякого своего подобия. Если так же рассмотрим через берилл разделение, предметом окажется неделимая связь. То же в отношении пропорции, отношения, красоты и тому подобного.

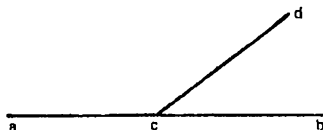
- <sup>9</sup> 8. Вот тебе символ нашего искусства. Возьми в руки соломинку и согни посередине; пусть это будет соломина  $ab$  с серединой  $c$ . Я называю прямую линию началом плоскости и плоскостного угла. Пусть соломина



есть как бы эта линия, сгибающаяся в точке  $c$ , причем отрезок  $cb$  подвижен и движется по направлению к линии  $ca$ : в этом движении  $cb$  образует с  $ca$  все возможные углы, но ни один из них не будет таким острым, чтобы он не мог стать еще острее, пока  $cb$  не совпадет с  $ca$ , и ни один — таким тупым, чтобы он не мог стать еще более тупым, пока  $cb$  не составит с  $ca$  одну непрерывную прямую. Когда ты через наш берилл рассмотришь максимальный и вместе минимальный из возможных углов, пределом твоего видения будет не какой-то угол, а простая линия, начало углов,— начало плоскостных углов, неделимое ни одним

из способов деления, какими делимы углы. Как видишь это, так через зеркало и в символе увидишь абсолютное первое начало.

9. Внимательно вдумайся в то, что с помощью берилла мы приходим именно к неделимому: пока максимум и минимум — две разные вещи, ты еще ничего не видел через максимум и вместе минимум, и твой максимум еще не максимум, а минимум — не минимум. Ты это легко увидишь, заставив исходить из  $c$  подвижную линию  $cd$ ; пока она составляет один угол с  $ca$ , а другой с  $cb$ , ни один из них не максимальный и не минимальный, потому что больший всегда может стать больше, если существует другой. По той же причине один станет максимальным не раньше, чем другой — минимальным, чего не может быть, пока углов — два. Но если двойственность углов когда-то прекратится, ты не увидишь  $cd$  вне линии  $ab$  и не увидишь никакого угла! Таким образом, максимальный и вместе минимальный угол должен быть где-то раньше двух углов и после простой линии, только его нельзя никак обозначить. Соответственно, одно лишь начало мы видим максимальным и вместе минимальным, все начавшееся может быть только подобием начала, не будучи в состоянии стать ни больше, ни меньше его. Так среди углов ни один не может быть таким острым, чтобы не иметь эту остроту от своего начала, и ни один не может быть таким тупым, чтобы не иметь это качество тоже от начала. Поэтому для любого данного острого угла, поскольку он может быть более острым, начало с необходимостью имеет силу создать еще более острый. То же для тупого. На этом пути нам приоткрывается вечное начало, неисчерпаемое ничем начавшимся.



10. Великий Дионисий, ученик апостола Павла, в восьмой главе «Божиих имен» с великолепной краткостью говорит об этом: «Итак, мы не сделаем ничего неуместного, если, поднявшись от смутных образов к виновнику всего, очистившимися и надмирными очами увидим все пребывающим в причине всего, а взаимно

противоположное — единовидным и связанным; ведь Всесоздатель есть то начало вещей, от которого и само бытие, и все как бы то ни было существующее, всякое начало, всякий предел». А спустя немного добавляет: «И все прочие вещи все то, что они суть, заимствуют в его бытии». О том же начале он утверждает еще, что оно и предел и беспредельность, стоит и движется и ни стоит, ни движется; ибо, говорит он, надо признать, что все прообразы вещей в виновнике самого себя и всех вещей предсуществуют в цельном сверхсущностном единстве<sup>13</sup>. Вот как прозрачно здесь и в разных других местах этот божественный муж подтверждает сказанное мной.

<sup>12</sup> 11. Из нашего символа тебе, конечно, уже ясно, как надо понимать, что первое — мера всего<sup>14</sup>: оно есть свернутым образом все, что может быть. Это подобно тому, как максимальный и вместе минимальный угол есть действительность (actus) любого образуемого угла, не большая и не меньшая его, предшествующая всякому количеству угла: нет настолько несмышленного человека, чтобы он не видел, что простейший максимальный и вместе минимальный угол явно свертывает в себе все мыслимые углы, большие или малые, что он не больше и не меньше любого данного угла и что имя одного угла ему подходит не больше, чем имена всех и ни одного. От этого он не может именоваться ни острым, ни прямым, ни тупым углом, будучи не чем-то наподобие их, а простейшей причиной всех. Недаром, как передает Прокл в комментариях к «Пармениду», Платон справедливо отрицает все в отношении первого начала<sup>15</sup>. Точно так же и наш Дионисий предпочитает отрицательную теологию утвердительной.

<sup>13</sup> 12. При всем том богу больше подходит имя единого, чем какое-либо иное. Так его называет Парменид, сходно и Анаксагор, говоривший, что «единое лучше, чем все вместе»<sup>16</sup>. Понимай это единое не как число, именуемое монадой, или единицей, а как неделимое никаким способом деления первоединое, в понятие которого не входит никакой двойственности. После него без двойственности ничто уже не может ни существовать, ни познаваться. Так что прежде всего будет вышеназванное абсолютное единое, потом единое с при-

бавлением — единое бытие, единая субстанция и так далее,— и нельзя ни сказать, ни помыслить ничего настолько простого, чтобы это не было единое с прибавлением, кроме одного всепревосходящего первоединого. В нашем символе ты ясно видишь изображение того, что единому, как говорил о нем Гермес-Меркурий, подобает именоваться именами всех вещей и ни одним из всех имен<sup>17</sup>.

13. Заметь еще одно: все творимое есть лишь подобие. И действительно, любой данный угол показывает о себе самом, что он не есть истина угла,— ведь истина не допускает ни *больше*, ни *меньше*, и если бы она могла быть более или менее истиной, она уже не была бы истиной: как она была бы истиной, если бы не была тем, чем может быть? Итак, любой угол показывает о себе, что он не истина угла, потому что может быть иным, чем есть; наоборот, максимальный и вместе минимальный угол, поскольку не может быть иным, чем есть, показывает себя простейшей и необходимой истиной угла. Любой угол поэтому признает себя подобием того истинного, раз он не сам по себе угол, а угол, как он существует в другом, а именно на плоскости. Соответственно, истинный угол существует в создаваемом, или изображаемом, как в своем подобии. Справедливо говорит блаженный Августин, что все творения на вопрос, не бог ли они, отвечают: «Нет, ибо не мы сделали себя, а Он нас»<sup>18</sup>.

14. Из всего этого ты можешь теперь достаточно понять, какое знание о боге мы можем иметь сейчас, когда видим его через зеркало в символическом намеке: так или иначе только отрицательное. Это подобно тому, как мы видим, что любой начертанный угол не будет максимальным и вместе минимальным углом просто. В каждом угле мы тем самым негативно видим максимальный, зная, что он — есть, но только не этот вот начертанный; и мы знаем, что максимальный и вместе минимальный угол есть вся цельность и совершенство всех образуемых углов, глубочайший центр их всех и вместе охватывающая их окружность<sup>19</sup>. Мы только не можем составить себе понятие о чтойности этого максимального и вместе минимального угла, потому что ни чувству, ни воображению, ни уму не

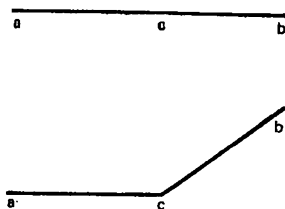
ощутить, не вообразить, не помыслить и не понять ничего подобного тому, чем является максимум и вместе минимум.

16 15. Так Платон говорит в письмах, что все у Царя Вселенной, все благодаря ему и он причина всякого блага, и продолжает чуть ниже: «Человеческая душа жаждет понять, каковы те вещи, обращаясь к родственным ей самой вещам, из которых ни одна недостаточна; но в самом царе нет ничего подобного». Особенно хорошо он там пишет, что это надо держать в тайне<sup>20</sup>. Поистине не без причины он называет первое начало царем всего: всякое государство учреждено царем и сообразно царю, им управляется и стоит. Что в государстве пребывает раздельным, добавляет Прокл<sup>21</sup>, то изначально и цельно есть в царе он сам и его жизнь: полководцы, саповники, воины, судьи, законы, единицы меры, веса и все подобное заключено в царе как общественном лице, в котором все, что только может быть в государстве, есть его собственная действительность; его закон, начертанный на хартиях, есть в нем живой закон, и так далее; он виновник всего, и от него обладает всем все, что обладает существованием и званием в государстве. Аристотель в своем уподоблении удачно называет [Царя Вселенной] предводителем, по которому все войско равняется как по конечной цели и от которого у войска все то, что делает его войском<sup>22</sup>. И как закон, начертанный на мертвых хартиях, жив в правителе государства, так в первом начале все есть его жизнь; время в нем — вечность, творение — творец.

17 16. Аверроэс говорил в XI книге своей «Метафизики», что все формы актуально пребывают в перводвигателе, а в XII книге — что в перводвигателе, отвергая платоновские идеи, полагает идеи-формы Аристотель. То же утверждает Альберт в толкованиях на Дионисия; он говорит, что Аристотель считает первую причину трехпричинной, действующей, формальной и целевой (формальная есть прообразующая), но что при верном понимании он не опровергает Платона. Опять-таки, истинно то, что бог имеет в себе прообразы всех вещей. Прообразы суть основания. Богословы же называют прообразы, или идеи, волей бога, коль ско-

ро, по слову пророка, он «сотворил, как захотел»<sup>23</sup>. Будучи разумным основанием в первом уме, его воля справедливо именуется прообразом; так воля государя, опирающаяся на разумное основание, есть прообраз закона: «Что пожелал государь, имеет силу закона»<sup>24</sup>. Ни Платон, ни Аристотель, ни кто бы то ни было не разноречат с тем, что показывает тебе берилл и его символ, а именно что истина придает всему бытие через свое подобие. Так, Альберт Великий в вышеприведенном месте утверждает: надо неким образом признать, что от первого (primo) во все течет единая форма, подобие его сущности, и через эту форму все причастно идущему от него бытию. И обрати внимание, что истина, которая есть то, что может быть<sup>25</sup>, неприобщима; она может сообщаться только в своем подобии, которое принимается более или менее, смотря по состоянию принимающего. Авицеброн в книге «Источник жизни» называет причиной различия сущего разную обращенность (reflexionem) бытия на себя: жизнь прибавляется [к существованию] при первом обращении бытия на себя, интеллект при втором обращении<sup>26</sup>.

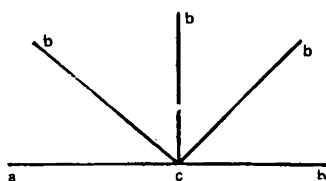
Как уловить это в символе, представь следующим образом. Пусть  $ab$  — линия подобия истины, лежащая между первой истиной и ничто, причем  $b$  — конец подобия, сближающийся с ничто; пусть складывание  $b$  вокруг  $c$  в свертывающем движении к  $a$  изображает движение, каким бог призывает от небытия к бытию. Линия  $ab$  неподвижна, поскольку исходит от начала, как на отрезке  $ac$ , и подвижна, поскольку движется свертывающим движением вокруг  $c$  по направлению к началу. В этом движении  $cb$  образует с  $ca$  разные углы, то есть  $cb$  разворачивает своим движением разные степени подобия. Сначала, в подобии, имеющем меньше от первой формы, она образует тупой угол существования, потом в большей близости к форме — прямой угол жизни и, наконец, в наибольшей близости к форме — острый угол интеллекта. Острый угол больше причастен к действительности и простоте угла, то



есть более подобен первому началу. И он есть в других углах — жизни и существования; угол жизни тоже входит в угол бытия. Какие есть промежуточные различия существования, жизни и интеллекта и какие могут быть развернуты, ты увидишь в нашем символе



так: линия  $ab$ , подобие истины, содержит в себе все, что может быть развернуто, а развертывание совершается через движение. Как совершается это движение, где простой элемент развертывает из себя состав



из элементов, тоже изображается в символе: элементарная простота состоит из движущегося и неподвижного, как природное начало есть начало движения и покоя.

20

Еще. Когда зиждатель-интеллект движет таким образом  $cb$ , он развертывает по своему подобию прообразы, которые имеет в себе, как математик, складывая линию в треугольник, свертывая движением развертывает этот треугольник, который имеет внутри себя в своем уме.

И еще. Лнию  $ab$  ты должен воображать сообщимой истиной, подобием несообщимой истины, благодаря которой истинно все истинное, но не абсолютно, как истина, а как она пребывает в истинном. Опять-таки мы видим три ступени бытия истинных вещей, поскольку одно лишь существует, другое несет в себе более простое подобие истины и в его бытии больше силы, поскольку вместе с существованием оно в то же самое время и живет; третье — еще более простое: вместе с существованием оно в то же самое время и живет, и понимает. Чем проще бытие, тем оно сильнее и могущественнее, так что абсолютная простота, или истина, всемогуща.

21

17. Еще через один символ обратимся с помощью нашей науки как бы к минимальному, рассматривая максимальное. Единое, или монада, проще точки. Но



неделимость точки — подобие неделимости единого. Пусть единое будет как бы неделимой и несообщимой истиной, которая хочет явить и сообщить себя через свое подобие; единое означает, или изображает, себя, и возникает точка. Точка, сообщающая неделимость в континууме, уже не есть единое. Пусть теперь точка сообщит себя способом, каким она сообщима, и получится тело. В самом деле, точка неделима во всех способах существования континуума и измерения. Способы существования континуума — это линия, плоскость и тело, а способы существования измерения — длина, ширина и высота. Линия причастна к неделимости точки, поскольку неделима в качестве линии, — ведь линию нельзя разбить на нелинии, — и поскольку неделима по широте и высоте. Плоскость причастна к неделимости точки, поскольку ее нельзя разделить на неплоскости и поскольку она неделима в глубину. И тело: его нельзя рассечь до нетела, хотя оно делимо и в глубину. Все эти виды неделимости свернуто заключены в неделимости точки; мы не обнаруживаем в них ничего, кроме развертывания неделимости точки. Все, что находим у тела, есть поэтому лишь точка, или подобие единого. При чем не бывает точки, отдельной от тела, плоскости или линии, ибо точка — их внутреннее начало, придающее им неделимость. Опять-таки линия больше причастна простоте точки, чем поверхность, а поверхность — чем тело, как показано. От этого рассмотрения точки и тела поднимись по подобию к [первой] истине и [развертывающему ее] универсуму.

22

23

Построй предположение о том же самом еще через один более прозрачный символ.

18. Более ясное представление о вышесказанном ты получишь, рассмотрев человека как меру всего. У человека есть вершина разума, интеллект, бытие которого отделено от тела и истинно само по себе, потом есть душа, потом природа и, наконец, тело. Душой я называю то, что одушевляет и делает живым существом<sup>27</sup>. Интеллект, несообщимый и неприобщимый из-за своей простой универсальности и неделимости, делается сообщимым в своем подобии, душе: присущее душе чувственное познание являет себя подобием

24

интеллекта. Через душу интеллект сообщает себя природе [человека], через природу — телу. Как подобие интеллекта душа свободно ощущает, как связанная с природой — одушевляет, то есть она одушевляет через природу, ощущает через себя. Действия, производимые душой в теле через посредство природы, имеют конкретную определенность; например, познавательные действия в том или ином органе конкретно определены в зависимости от органа. Возьмем теперь тело и все его оформленные члены, а также закон, или природу, достоинство, силу, деятельность и порядок каждого, чтобы получился единый человек. Все, что находим здесь развернутым, находим и в интеллекте как в причине, виновнике и царе, в нем все пребывает как в действующей, прообразующей и целевой причине: все изначально заключено в его действительном могуществе, как в императорском могуществе заключены все государственные должности и звания; все пребывает своими прообразами в нем, все образуя, имея образ в мерусообразности его замыслу; все пребывает в нем как в своей конечной цели, поскольку существует ради него, всеобщей цели и предела стремлений, — ведь все члены только и желают лишь нераздельного союза с ним как со своим началом, высшим благом и вечной жизнью. Но каким образом душа, подобие ума, свертывает в себе все одушевляемое и сообщает всему жизнь через посредство природы, каким образом природа может свертывать все как орудие и заранее нести в себе всякое движение и природу любого члена, — кто удовлетворительно расскажет<sup>28</sup>? Интеллект посредством своего подобия, какова в человеке чувствующая душа, правит природой и всяким природным движением, и все соотносится с его словом, замыслом или волей. Так во Вселенной, над которой главенствует творящий ум, не находим совершенно ничего, кроме подобия или замысла самого творца. Это как если бы творящий интеллект был зрением и, желая явить свою силу видения, замыслил бы все видимое, чтобы в нем обнаружить себя. Тем самым он заранее обладал бы в себе всем видимым и образовывал бы все видимое сообразно каждому отдельному прообразу видимого, существующему в его замысле, и во всех видимых вещах не оказывалось бы ничего, кроме сообразности и подобия создавшему их уму.

19. Святые мужи и философы предлагают очень 27  
разные символы. Платон в «Государстве» берет солнце, рассматривает его действие в чувственном мире и через сообразность видимого света умопостигаемому свету восходит к творящему уму<sup>29</sup>. Ему подражает великий Дионисий<sup>30</sup>. Это поистине многозначительный символ ввиду сходства чувственного и умопостигаемого света. Альберт Великий берет символ прямизны; скажем, линейная прямизна как бы дает быть [прямым] каждому дереву, но ничто не может приобщиться к ней как она есть, и она остается неприобщимой и абсолютной, каждое же дерево приобщается к ней в своем конкретном бытии, в своем уподоблении ей, по-разному, поскольку одно сучковато, другое криво и так далее с другими бесконечными различиями<sup>31</sup>. Еще он воображает абсолютный жар, и как все теплое причастно его подобию и имеет от него свое бытие, так, мыслит он, творения относятся к творящему интеллекту<sup>32</sup>. Можно придумать еще бесчисленные способы, много других я поместил в «Ученом незнании» и других книжках; но ни один не способен достичь точности, потому что божественный способ выше всех способов. Впрочем, если приладишь к глазам очки и станешь смотреть через максимум и вместе минимум,— а это начало всякого способа, в котором свернуты все способы и которое ни одним способом не может быть окончательно развернуто,— то сумеешь составить о том божественном способе все-таки более истинное представление.

20. Пожалуй, ты скажешь: применение берилла 28  
предполагает, что сущность может быть больше и меньше<sup>33</sup>, иначе ее начало не усматривалось бы через максимум и вместе минимум. Отвечаю, что хотя сущность сама по себе явно не допускает увеличения или уменьшения, но, если брать ее в сопоставлении с присущими такому-то виду бытием и действиями, то [каждая сущность] будет в большей и меньшей мере причастна [единому началу], смотря по состоянию принимающей материи, так что, согласно Авиценне, в некоторых существах виден бог,— в людях, обладающих божественным умом и действиями. Наш способ берилла не был вполне скрыт от Аристотеля, который нередко движется в поисках первого при помощи такого рассуждения: где в разных вещах обнаруживается большая и меньшая

мера причастности к единому, там мы неизбежно приходим к началу, в котором это первое выступает самим собой; скажем, от тепла, которому причастны разнообразные вещи, приходим к огню, в котором первое пребывает как в источнике и от которого все прочее принимает теплоту<sup>34</sup>. Тем же правилом пользуется Альберт, исследуя то первое, в котором основание и источник бытия всех причастных бытию вещей, равно как и начало познания. Он говорит, что раз интеллект, разумная душа и чувствующая душа сообщаются между собой в истине познания, они должны принимать эту свою [познающую] природу от чего-то, в чем она первоначально существует как в источнике, а это есть бог. Невозможно, однако, чтобы они приняли ее от него в равной мере, потому что тогда они были бы равно близки к началу и обладали равной силой в познании. Поэтому прежде всего она принимается интеллектом. У него столько интеллектуального бытия, насколько он причастен божественному лучу. Сходным образом разумная душа настолько причастна познавательной способности, насколько вбирает луч интеллекта, хотя он в ней омрачается. И чувствующая душа тоже причастна познанию настолько, насколько в ней запечатлен луч разумной души, хотя он и омрачается ею. Ощущение — последняя ступень, не влияющая ни на какую другую познавательную способность. Впрочем, говорит он, разумная душа влияет на чувство, лишь если оно связано с ней; так и первое влияет на второе, лишь если то с ним связано. Понимай это не так, что интеллект творит душу или душа — чувство, но так, что луч, принятый первым, интеллектом, от вечной премудрости, есть прообраз и как бы семя души, и, поскольку принимаемый луч всегда ослаблен в силе, душа принимает этот луч не сообразно интеллектуальному бытию, а вегетативная [душа уже совсем] не принимает от чувствующей души луч познания.

30 21. В приведенных толкованиях Альберт также уподобляет божественный луч, просвещающий познавательную природу, лучу солнца, который, будучи рассмотрен в себе, до вступления в воздух, всеобщ и прост, потом принимается воздухом, пропизывая его в глубину и совершенно освещая, и, наконец, принимается поверхностью ограниченных тел, вызывая различ-

пый цвет смотря по различию их устройства: светлый и чистый если поверхность ясна, черный если темна и промежуточные цвета при промежуточном качестве поверхности. Так первое начало, то есть премудрость божия, или божественное знание, неизменная и несообщающая сущность бога, [освещает все] своим лучом, единой познавательной формой. Некоторые природы он озаряет так, что они получают способность познавать простые чуждоности вещей, и такое познание соответствует наибольшему сиянию, какое только могут вместить творения, а именно интеллигенции. Принятый другими природами, он производит познание не простых чуждоностей, а смешанных с пространством и временем, как у человека. Здесь начинается познание из ощущений, и для постижения простоты понимаемого [чувственной душе] приходится сопоставлять одно с другим. Об этом Исаак говорил, что рассудок возникает в тени интеллекта, а чувство в тени рассудка, причем в чувстве познание гаснет: растительная душа, возникающая в тени чувства, не причастна к лучу познания, так что не может воспринять идею и отделить ее от материальных приращков, сделав простым предметом познания <sup>35</sup>.

31

Авиценна же берет символом огонь и разные модусы его бытия, от эфира до нижних ступеней, пока огонь совершенно не омрачится в камне.

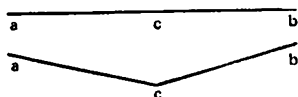
22. Всем этим и другим писателям, сколько я ни читал, недоставало нашего берилла. Думаю, что, если бы они с постоянным упорством следовали за великим Дионисием, они яснее разглядели бы начало всех вещей и написали бы свои комментарии в согласии с намерением самого автора. Вместо этого, подходя к сопряжению противоположного, они толкуют текст божественного учителя разделительно (*disiunctive*) <sup>36</sup>. Умение постоянно сосредоточиваться на сопряжении противоположного — трудное искусство. Даже зная, что так должно быть, при возвращении к рассудочной дискурсии мы снова то и дело оступаемся и стараемся подкрепить рассуждениями безошибочное видение, превосходящее всякую способность рассудка, отчего в конце концов отпадаем от божественного к человеческому и наши рассуждения становятся, наоборот, шаткими и неустойчивыми. Это случается со всеми, как

32

замечает Платон в том месте своих писем, где говорит о видении первой причины. Поэтому, если захочешь понять вечную премудрость, первоначало познания, рассматривай ее, приставив берилл, сразу через максимальное и вместе минимальное познаваемое. А потом в символе, взяв угол, исследуй острые, формальные, простые и пронизывающие познавательные природы — как бы острые углы, другие — более тупые и, наконец, наиболее тупые — как бы тупые углы. Ты сможешь уловить и все прочие возможные ступени. И сказанное мной об этом относится ко всему, находящемуся в подобном же отношении.

33

23. Возможно, тебе неясно, каким образом начало оказывается троичным. Отвечаю: вообще никакое начало не делится ни при каком разделении его воздействий или начавшихся от него вещей; первое начало есть соответственно сама простейшая и совершеннейшая неделимость. Но в [единой] сущности этой совершеннейшей неделимости я



вижу единство, источник неделимости, я вижу равенство, неделимость единства, и я вижу связь, нераздельность единства и его равенства.

Беру наш символ и рассматриваю угол  $acb$ , считая точку  $c$  первым началом угла, а линии  $ca$  и  $cb$  — вторым началом. Точка  $c$  — триединое начало: она начало линии  $ca$ , линии неподвижной, а также линии  $cb$ , образующей разные углы, причем я вижу в той же точке  $c$  связь их обеих. Эта точка  $c$  есть внутреннейшее и точнейшее начало угла, даже начало и вместе окончание угла: он начинается в точке  $c$  и в ней же кончается. Рассматривая в  $c$  триединое начало, я вижу его источником, откуда впервые эманурует единство, или всесвящая и всекрепляющая необходимость; потом я вижу  $c$  началом, из которого эманурует равенство, образующее или приравнивающее себе все сколь угодно разные вещи действием любых необходимых для этого движений; точно так же я вижу  $c$  началом, из которого эманурует связь и сохранение всех стянутых (*constrictorum*) и образованных единством вещей. Я вижу таким образом, что простейшее начало триединое, без чего его нераздельность не была бы совершен-

34

нейшей и оно не было бы причиной всех вещей, которые не могут покоиться в его нераздельной сущности без трюичности этой нераздельности.

24. Философы касались этой трюичности, которую <sup>35</sup> видели в первом начале, восходя от причинно обусловленного к причине. Анаксагор и до него Гермотим из Клазомен, как считает Аристотель, были первыми, кто увидел в начале всего ум. Платон превознес Анаксагора и жадно читал его книги, потому что, казалось ему, нашел учителя. И что Платон о нем говорит, то же и Аристотель, ибо Анаксагор открыл глаза как Платону, так и Аристотелю <sup>37</sup>. Оба же они пытались разумом отыскать это начало. Платон назвал начало, которым все создано, тоже зиждителем-умом, а его родителем бога, всеобщую причину <sup>38</sup>. Тем самым он утверждал, что, во-первых, все пребывает в первом начале, как все содержится в тройной причине, действующей, прообразующей и целевой; во-вторых, утверждал он, все пребывает в зиждителе-уме, который Платон назвал первым творением бога, говоря о его порождении от первого [начала], как сына от отца, и этот ум — в Священном писании именуемый также премудростью, сотворенной от начала и прежде всех век первенцем всего творения, — Платон считает как бы посредником между причиной и чувственными произведениями, исполнителем воли, или намерения, отца; в-третьих, он усматривает разлитый во Вселенной дух, или движение, связь и сохранение всего, что есть в мире. Иными <sup>30</sup> словами, видит он, во-первых, все изначальным и простейшим способом бытия пребывает в боге, как все государство покоится в действенной и всемогущей воле повелителя; во-вторых, все пребывает [в зиждителе-уме] как в мудрейшем исполнителе этой воли, и Платон называет этот способ бытия вторым; в-третьих, все пребывает в движении как в орудии исполнителя, поскольку становящееся осуществляется через движение. Этот третий способ бытия Аристотель назвал душой мира; хотя он не пользуется теми же выражениями, относительно бога он явно говорит то же самое, а именно что все пребывает в нем как в триединой причине и что все прообразы пребывают в уме (*intelligentia*), двигателе неба, и в движении, одушевляемом благородной [мировой] душой. Правда, он

умножает умы, наполненные образами, до числа небесных сфер, поскольку считает их двигателями этих сфер; однако, следуя своему правилу, он показывает, что от движения всех умов мы обязательно должны прийти к первому двигателю, который он и называет началом, или первым умом. Рассматривая множество умов, Платон тоже обнаруживает ум, по причастности к которому все умы суть умы; а поскольку он видел, что бог есть первое, абсолютное, простейшее, неприобщимое и несообщимое начало, его первым творением он принял приобщимый ум, к которому разнообразно приобщаются и с которым сообщаются многие боги, или умы. Точно так же он считал, что всем душам, как бы изначально свертывая их в себе, предшествует душа мира, сообщающимся приобщением к которой существуют все души. Помнится, об этих же трех модусах бытия и о распределении имен судеб я уже что-то говорил раньше в «Ученом незнании»<sup>39</sup>. Ты должен только заметить, что для возможности приобщения, заботившей Платона, совсем не обязательно существование вселенского сотворенного ума или всеобщей мировой души, но для любого способа бытия с избытком достаточно первого триединного начала. Хотя оно абсолютно и всепревосходяще, не будучи конкретным началом, как природа, действующая по необходимости, но в нем начало самой природы, сверхприродное, свободное и создающее все своей волей. А возникающее по воле существует постольку, поскольку согласно воле, и потому его форма — намерение властителя, намерение же есть подобие намеревающегося, сообщаемое другому и принимаемое этим другим. Итак, всякое творение есть намерение воли всемогущего. Этого не знали ни Платон, ни Аристотель. Оба явно считали, что зиждитель-ум производит все через природную необходимость, и отсюда идет вся их ошибка. В самом деле, хотя бог действует не через свою акциденцию — как огонь через жар, по хорошему изречению Авиценны<sup>40</sup>, — потому что в его единой простоте не может случиться никакой акциденции, так что он явно действует через свою сущность, но это еще не значит, что он действует как природа, или орудие, попуздасное к действию высшей волей: он действует единственно через свободную волю, которая и есть его сущность. Аристотель хорошо понял в «Метафизике», что в пер-



вом начале все вещи суть оно само<sup>41</sup>, только не заметил, что его воля не отличается от его разумного основания и его сущности.

25. Но что Платон имел представление о тредином начале, притом очень близкое к нашей христианской теологии, показало Евсевием, учеником Памфила, в «Евангельских приуготовлениях» по книгам Нумения, который записал Платоновы сокровенные учения, собрал учения Плотина и других. Аристотель в своей «Метафизике», которую он сам называет «теологией», тоже доказывает многое сообразное истине, а именно что начало есть ум, всецело действительный и понимающий самого себя, откуда его высшее блаженство. Это ведь и наши теологи говорят, что божественный интеллект, понимая себя, порождает из себя, из своей сущности и природы, свое собственное адекватнейшее умопостигаемое подобие, ибо интеллект порождает слово, в котором он субстанциально пребывает, и отсюда исходит любовь, в которой — единосущность порождающего и порожденного. Поистине, если хочешь иметь все возможное знание об этом начале, в каждом начавшемся рассмотри, благодаря чему оно есть, что оно есть и связь того и другого, и, сделав максимально и минимально начавшееся своим бериллом, взглядишь в начало всего начавшегося. Ты обнаружишь в этом все-совершеннейшем божественном начале троицу, простейшее начало всякого единотроичного творения. И заметь: в простом понятии начавшегося я уже выражаю троичность его единой сущности — благодаря чему оно есть, что оно есть и связь того и другого. В чувственной субстанции эти три обычно именуется формой, материей и составом; скажем, в человеке — душа, тело и связь обоих.

26. Аристотель говорил, приводя этим к согласию всех философов, что входящие в субстанцию начала противоположны. Начал у него названо три: материя, форма и лишенность<sup>42</sup>. Аристотеля считают самым тщательным и глубоким из всех в искусстве рассуждения, но, по-моему, и он, и все вслед за ним очень ошибались в одном: они не поняли, что если [какие-то два] начала противоположны, то непременно необходимо и третье начало, потому что считали невозможным

одновременное совпадение противоположностей ввиду их взаимно исключающего характера. Недаром из своего первого положения, отрицающего одновременную истинность противоречивых высказываний, философ доказывает, что противоположные вещи не могут существовать вместе<sup>43</sup>. Наш берилл дает нам видеть яснее, позволяя разглядеть противоположное в связующем начале раньше раздвоения, то есть прежде, чем будут две противоречащих друг другу вещи. Это подобно тому, как совпадают минимальные [степени] противоположного, скажем, наименьший жар и наименьший холод, наименьшая медленность и наименьшая быстрота и так далее, обнаруживая единое начало раньше раздвоения сторон противоположения, как я говорил в книжке об усовершенствовании математики относительно минимальной дуги и минимальной хорды<sup>44</sup>. И еще: как минимально острый угол и минимально тупой угол есть простой прямой угол, в котором минимальные [степени] обоих противоположных углов совпадают раньше, чем острый и тупой станут двумя разными углами, так и начало связи: в его простоте совпадают минимальные степени противоположных вещей. Если бы Аристотель так понимал начало, которое он называет лишением,— то есть [понимал], что лишение есть начало, полагающее совпадение противоположного и в этом смысле лишенное противоположенности одного и другого как двойственности, неизбежной при противоположении,— он был бы прав. Но боязнь признать, что одному и тому же вместе присущи противоположные свойства, скрыла от него истину этого начала и, видя, что третье начало необходимо и лишение обязательно существует, он сделал лишение [чисто отрицательным] началом без полагания, после чего уже не сумел избежать приписывания материи некоторых зачатков формы<sup>45</sup>. [Лишение], если пристально взглядеться, есть по сути дела связь, о которой мы говорим. Но Аристотель не понимает и не именуется так. И никто из философов не постиг Духа, который, согласно нашей совершенной теологии, есть связующее начало и третье божественное лицо, хотя об Отце и Сыне многие из них говорили с немалым изяществом, и святой Августин признает, что нашел в их книгах истины Евангелия Иоанна, нашего Богослова, от «В начале было Слово» до имени Иоанна

Крестителя и воплощения<sup>46</sup>. Недаром в этой части Евангелия нет никакого упоминания о святом Духе.

27. Особенно заметь то, что я сказал в отношении этого третьего начала. Аристотель говорит, и справедливо, что начала минимальны и неделимы в том, что касается величины их количества, максимальны в том, что касается величины их действительной силы<sup>47</sup>. Соответственно и форма неделима, и материя неделима — поскольку ни качественна, ни количественна<sup>48</sup>, — и связь неделима. Сущность, состоящая из них, тем самым тоже неделима, и наш интеллект, неспособный помыслить ничего простого, пока он строит свои понятия в воображении, черпающем начало, или субстрат (subiectum), своих образов, или фигур, из мира ощущений, не может поэтому помыслить сущность вещей. Но поверх воображения и своего понятия он видит, что она неделима, троична и самосушна. Внимательно сосредоточиваясь на этом, он убеждается, что телесная субстанция в качестве субстанции неделима и делится только через свои акциденции. Когда делится тело, его субстанция не делится, — тело не делится на нетело или на составляющие субстанцию части, которые правильнее называть началами, чем частями, то есть форму, материю и связь, ведь это значило бы отделить неделимое от неделимого, как точку от точки, что невозможно, — а только его протяженность делится на многие протяженности, поскольку субстрат тела, количество, допускает увеличение и уменьшение. Опять-таки возможность деления идет от неделимой материи, которая неделима не как форма, в силу единства, и не как связь, в силу малости, а как еще-не-сущее, в силу отсутствия формы; по этой причине, когда материя становится сущим благодаря форме, которая глубоко погружается в нее и делается очень материальной, количество [данного сущего] из-за материи оказывается делимым. Через символ ты сможешь исследовать и различия таких [материализованных] форм — какие очень погружены в материю, какие меньше и какие весьма просты. И поскольку всякое разрушение, изменчивость и делимость — от материи, ты заодно увидишь причины и виды возникновения и уничтожения.

28. Задумав написать «Политику», Аристотель обратился к минимуму как в экономике, так и в политике и по этому минимуму увидел, каким должен быть максимум, заметив, что сходным образом надо поступать и в других случаях<sup>49</sup>. С другой стороны, в «Метафизике» у него оказывается, что кривое и прямое противоположны по природе и поэтому одно необратимо в другое<sup>50</sup>. Первое справедливо, и я считаю, что, если кто-то, желая познать максимальное, обратится к минимуму противоположного, он во всяком случае расследует все то в сокровенном, что познаваемо. Второе, о кривом и прямом, недостаточно продуманно: конечно, они противоположны, по минимум обоих — одно и то же. Возможно, Аристотель так о них говорит, чтобы извинить свое незнание относительно квадратуры круга, часто упоминающейся им. Выше было сказано, что начало не делимо никаким способом, каким деление возможно в начавшемся<sup>51</sup>, так что у начавшегося, делимого на противоположности, начало таким способом не делимо и тем самым противоположности принадлежат одному общему роду. С помощью этого берилла, нашего символа, добудь себе знание о начале противоположностей, о различии и обо всем, что вокруг этого можно попятить; то же самое относится вообще к познанию через посредство начала любой познаваемой вещи с ее различиями, как ты в подобном случае слышал раньше<sup>52</sup>, — способ действия во всем один. Так, если захочешь по своему усмотрению дополнить и распространить Дионисия Ареопагита в том месте, где он приписывает богу множество имен, то с помощью берилла и символа дойди до начала любого имени и, постоянно водительствоваемый богом, поймешь все, что только можно по-человечески сказать о нем. Ты сможешь глубже понять и причины происходящего в природе — скажем, почему возникновение одного есть гибель другого<sup>53</sup>; рассматривая в берилл одну из противоположностей, ты видишь, что в ней заключено начало другой противоположности, например когда через максимальное и вместе минимальное тепло ты видишь, что начало тепла есть нечто не делимое никаким способом разделения тепла и отдельное от всякого тепла. В самом деле, начало не есть ничто из начавшегося; теплое имеет своим началом тепло, и теплое не может быть началом тепла: ведь нечто относящееся к тому

же роду, однако не теплое я обнаруживаю в холодном. То же в отношении других противоположностей. Поскольку, таким образом, в одной из противоположных вещей заключено начало другой, все переходы в природе оказываются кругообразными<sup>54</sup> и каждая пара противоположностей имеет общий субстрат. Так, ты видишь, что претерпевание переходит в действие,— скажем, ученик претерпевает обучение, становясь учителем, или наставником (*informatior*); один и тот же субстрат, претерпев раскалиение, переходит в раскаляющий огонь; ощущение претерпевает напечатление от идеи предмета, становясь актуально ощущающим; материя претерпевает напечатление формы, становясь актуально существующей. Ты должеп, однако, заметить, что когда я говорю о противоположностях, то имею в виду вещи, относящиеся к одному и тому же роду и равным образом делимые; именно тогда в одной из них заключено начало другой.

47

29. Мне кажется, после этого ты обязательно должен спросить, что я считаю сущим (*ens*), то есть что же такое субстанция (*substantia*). В меру своих сил объясню, хотя все, что я собираюсь сказать, уже содержится в предыдущем. Аристотель пишет, что это старый вопрос; все испытатели истины искали разрешения этой задачи и, как он говорит, до сих пор ищут. Сам он решил, что от ее разрешения зависит всякое знание: знать «бытие тем, что было» — то есть знать, что вещь есть это вот, скажем дом, потому что это вот и есть то, что значило быть домом (*quod erat esse domui*), — значит прикоснуться к самой глубине познаваемого<sup>55</sup>. Настойчиво ведя вокруг этого свое размышление, проникая в высшее и низшее, он нашел, что материя не становится субстанциальной, оставаясь возможностью существования, — если бы она происходила от чего-то другого, этот ее источник был бы возможностью существования, поскольку возникает лишь могущее возникнуть, то есть возможность не происходит от возможности, и значит, материя не возникает ни из чего-то другого, ни из ничто, потому что из ничто ничего не возникает, — а потом показал, что форма тоже не возникает, ведь тогда ее возникновение должно было бы совершаться из чего-то сущего в потенции,

48

а значит, из материи. Он дает пример: не округляющаяся медь создает медный шар, а то, что всегда было шаром, вводится в материю меди. Возникает только нечто составное. Форму, актуально формирующую состав, он и называет «бытие тем, что было», а при рассмотрении ее как отделенной называет «видом» (species). Но что такое эта субстанция, названная им «бытие тем, что было», он затрудняется сказать, не зная, откуда она происходит или в чем пребывает, есть ли она единое, или бытие, или род, существует ли от идеи (idea), которая была бы самосушей субстанцией, или, может быть, выводится из материальной возможности, и если последнее, то как это делается: ведь всякое бытие из возможности должно переходить в действительность через действительное бытие. В самом деле, если действительность не будет предшествовать возможности, то как возможность перейдет в действительность? А если сущее само себя выводит в действительность, оно окажется действительным раньше, чем быть в действительности! С другой стороны, если [субстанция] заранее существует в действительности, она окажется отделенным видом, или идеей, что непохоже на правду. Поистине, отделенное оказалось бы тогда тем же, что не отделенное, поскольку никак нельзя сказать, что отделенная идея — одно, а субстанция, или «бытие тем, что было», — другое: ведь если она другое, она уже не есть «бытие тем, что было»; кроме того, если идеи отделены от осязаемого, они должны существовать или как числа, или как отделенные величины, то есть математические формы, однако, завися от материи, своего субстрата, без которого математические вещи все-таки не имеют бытия, они уж никак не отделены, если же идеи не отделены, они не универсалии и никакой науки о них не может быть. Аристотель искуснейше рассуждал о многих подобных вещах и, по-видимому, ни на чем не мог вполне утвердиться из-за этой трудности с видами, или идеями. Сократ и в молодости, и в старости, как говорит Прокл, тоже колебался здесь<sup>56</sup>, больше склоняясь все же к мнению, что хотя есть какие-то отделенные от материи субстанции, однако виды — не отделенные сущности, подобно тому как художественная идея, скажем здание, тоже не имеет отдельного от материи субстанциального бытия. Впрочем, часто его выдвигая, он

всегда приходил к заключению, что этот вопрос крайне труден.

30. И вот мне думается, что даже если бы Аристотель открыл виды, идеи или истину о них, он все равно не смог бы постичь «бытие тем, что было», кроме как таким же образом, каким мы понимаем, что такая-то мера есть секстарий, поскольку она есть «то, что значило быть секстарием», — а именно потому, что она такова, каким государь страны установил быть секстарию, — но почему установлено так, а не иначе, мы от этого еще не знаем, разве что решительно скажем в конце концов: «Что государь пожелал, имеет силу закона»<sup>57</sup>. Так что я говорю вместе с премудрым [Соломоном], что нет основания для всех божьих дел<sup>58</sup>, то есть нет никакого разумного основания, почему небо — небо, земля — земля и человек — человек, кроме одного: так захотел их создатель. Исследовать дальше — суета, подобная желанию, о котором говорит Аристотель, искать доказательство того первого принципа, что любая вещь или существует, или не существует<sup>59</sup>. Если внимательно рассмотреть, что у всего сотворенного нет никакого другого основания его бытия, кроме того, что оно именно таким создано; что воля творящего есть последнее основание сущего; что бог творец есть простейший интеллект, творящий сам собой, так что его воля и есть не что иное, как его интеллект, или разумное основание, вернее, источник всех разумных оснований, то будет ясно, что создания его воли исходят из источника разумного основания так же, как в основании державного закона лежит только разум самодержца, а нам он кажется его волей<sup>60</sup>.

31. Чтобы разобрать это подробнее, нам надо обратить внимание еще на то, что наш интеллект неспособен очистить свои понятия от воображения, с которым он непосредственно соприкасается, и поэтому даже в таких интеллектуальных понятиях, как математические, он создает фигуры, которые представляет как бы субстанциальными формами, и в них, своих интеллектуальных числах, строит свои соображения, потому что, обладая умопостигаемой материей, они проще чувственных вещей. Черпая все через чувство, с помощью этих более тонких и нерушимых фигур, отрешенных от

чувственных качеств, он рассчитывает по крайней мере унодобительно охватить все постижимое. Недаром один философ полагает субстанциальный первоэлемент как бы единицей, а субстанции — числами; другой — как бы точкой, и так далее вместе со всем вытекающим отсюда<sup>61</sup>. Сообразно этим представлениям интеллекта оказывается, что самое первое начало всего — неделимость, ведь только на этом основании и единое, и точка, и всякое начало есть начало: на основании своей неделимости. Причем, согласно интеллектуальному понятию, неделимое, это более близкое к форме и более точное начало, постижимо лишь отрицательным образом, хотя оно постигается во всем делимом, как явствовало выше<sup>62</sup>: ведь с отнятием неделимости явно не остается никакой субстанции и все существующее имеет бытия и субстанции ровно настолько, насколько имеет неделимости. Впрочем, как справедливо говорит Аристотель, это отрицательное познание пачала туманно<sup>63</sup>; знание, что субстанция не есть ни количество, ни качество, ни иная акциденция, не столь отчетливо, как знание, положительно ее показывающее. Но, замечая оком ума в нашем символе, как бы через зеркало, что неименуемая неделимость неуловима никаким именем, которое мы могли бы назвать, никаким понятием, какое мы могли бы образовать, и истиннейше видя ее в выхождении за пределы (*excessu*), мы не смущаемся тем, что наше Начало превосходит всякое сияние и всякий постижимый свет, как человек, обнаруживший, что сокровище его жизни неисчислимо и неисчерпаемо, веселится больше, чем когда оно может быть исчислено и прожито.

54 32. После этого восстановим в памяти сказанное выше о намерении (*intentio*), а именно что творение есть намерение создателя, и рассмотрим это намерение как истиннейшую суть вещей. Будем идти от уподобления. Когда кто-то говорит с нами, то, понимая суть речи, мы понимаем не что иное, как намерение говорящего. Точно так же, черпая чувством ощущаемые идеи, мы насколько возможно упрощаем их, чтобы интеллектом увидеть суть; но ведь приводить чувственные идеи к простоте — значит отбрасывать случайные приходящие свойства, которые не могут быть сутью, и, поднимаясь к более чистым образам, словно



в речи или письме, доходить до намерения творящего интеллекта, зная, что суть вещи, содержащаяся, словно в письменах или звуках речи, в знаках и фигурах ее чувственного образа, есть намерение [божественного] интеллекта, уловив которое мы познаём эту суть и успокаиваемся. С другой стороны, обнаружение тоже имеет своей причиной намерение: так хочет себя обнаружить сам говорящий, или зиждатель-интеллект. Уловив намерение, суть его слова, мы имеем «бытие тем, что было»; и «бытие тем, что было» постигается в имеющемся у интеллекта намерении точно так же, как в завершённом здании постигается намерение строителя, существовавшее в его уме.

33. Скажу тебе также, что, мне кажется, я нашёл у испытателей истины ещё и другую ошибку. Платон говорил, что круг можно рассматривать в названии, в определении, в изображении или в понятии ума, что природа круга из всего этого не извлекается и что только в интеллекте можно видеть его суть, простую, неуподобимую и свободную от каких-либо противоположностей. То же самое Платон утверждает в отношении всего<sup>64</sup>. Но ни он, ни кто другой, кого я читал, не обратил внимание на вещи, которые я имею в виду в своем четвертом замечании<sup>65</sup>. Внимательно рассмотрев дело, они обнаружили бы, что, конечно, наш ум, создатель математических предметов, обладает в себе всем относящимся к кругу его действий более истинным образом, чем то же самое существует вне его, — скажем, ремесленное искусство и фигуры этого искусства в замысле ума истиннее, чем любые их внешние изображения, и созданный искусством дом имеет более истинный образ в уме строителя, чем в дереве, поскольку возникающая в дереве фигура идет от умственной фигуры, идеи или образца, и то же касается круга, липы, треугольника, нашего числа<sup>66</sup> и всего подобного, что имеет начало в понятии ума и лишено собственной природы, — по это еще не значит, что дом, как он существует в дереве или другом чувственном веществе, будет более истинным в уме, пускай его фигура там более истинна! Ведь чтобы дом был истинно домом, ему надо быть чувственно ощутимым для исполнения своего предназначения; *настоящий* дом не может поэтому иметь отделенной идеи, как хорошо

55

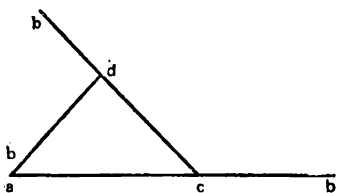
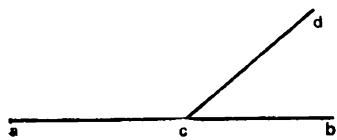
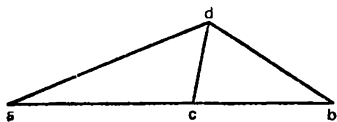
56

понял Аристотель. Хотя фигуры, числа и все подобные интеллектуалии, лишенные собственной природы мысленные сущности, истиннее в своем начале, человеческом интеллекте, однако отсюда еще не следует, что все ощущаемые вещи, в сущность которых входит осязаемая вещественность, в интеллекте истиннее, чем в ощущении. Видя отвлеченные от чувственности математические предметы более истинными в уме, Платон неправильно счел, будто они тем самым должны обладать еще каким-то другим более истинным бытием над [человеческим] интеллектом. Правильным, однако, было бы сказать только, что, как формы человеческого искусства в своем начале, человеческом уме, истиннее, чем в материи, так идущие от начала природы природные формы истиннее в своем начале, чем вне его; если бы то же поняли пифагорейцы и другие, они ясно увидели бы, что математические предметы и числа, происходящие от нашего ума и существующие способом, каким мы их мыслим, не субстанции или начала чувственных вещей, а всего лишь начала мысленных сущностей, нами самими созданных. Таким путем ты видишь, что вещи, не могущие возникнуть благодаря нашему искусству, истиннее в чувственном мире, чем в нашем интеллекте; скажем, огонь имеет более истинное бытие в своей чувственной субстанции, чем в нашем интеллекте, где он существует в виде смутного представления без природной истинности. И так все. Но еще более истинным бытием огонь обладает в своем создателе, где он пребывает в своем подлинном источнике и основании. И хотя в божественном интеллекте он не имеет тех чувственных качеств, которые ощущаем в нем мы, однако из-за этого его существование там не менее истинно, как достоинство герцога истиннее в царском достоинстве, хотя у царя оно не сопряжено с совершенным присущим герцогу действий. В этом мире огонь обладает своими свойствами относительно других чувственных вещей, через эти свойства он совершает свое воздействие на них, и поскольку обладает ими относительно других вещей в мире, эти свойства не принадлежат его простой сущности, поэтому он не нуждается в них, когда освобождается от совершения своих действий и от чувственного мира, и не стремится иметь их в умопостигаемом мире, где нет никаких противодействий, подобно тому как гово-

рит, и справедливо, Платон о круге: начертанный на мостовой, он полон несоответствий и уничтожим, смотря по состоянию места, но в интеллекте он от всего этого свободен <sup>67</sup>.

34. Кажется уместным сказать еще в отношении 58 идей (*species*), которые не возникают и не гибнут, разве что в своих акциденциях, и суть подобия нетленного, божественного, бесконечного интеллекта, каким образом их можно понять, — а именно, что интеллект отражается в каждой идее, и не как одно лицо во многих зеркалах, а как одна бесконечная величина в разных конечных величинах, в любой из них целиком. Скажу, как я это себе представляю. Всякая идея конечна так, как треугольник конечен среди плоскостных величин: он первая такая конечная и определенная величина, в ней целиком отражается (*resplendet*) бесконечный угол. В самом деле, это максимальный и вместе минимальный, а потому бесконечный и неизмеримый угол, поскольку он не допускает ни увеличения, ни уменьшения, и он начало всех треугольников: нельзя сказать, что два прямых угла больше или меньше максимального и вместе минимального угла, ведь пока максимальный угол оказывается меньше [или больше] двух прямых, он еще не максимальный просто. Но всякий треугольник имеет три угла, равные двум прямым. Следовательно, в каждом треугольнике целиком отражается это бесконечное начало всех углов <sup>68</sup>. И еще. В том смысле, что треугольнику не пред- 59 шествует никакая ограниченная прямыми линиями угловатая поверхность с одним или двумя углами, но именно треугольник — первая такая ограниченная поверхность, он тоже подобен идее и неразрушимой первосущности: треугольник не разлагается на нетреугольники, а тем самым и ни на какую фигуру, чьи три угла были бы [в сумме] больше или меньше, [чем у него]. Опять-таки треугольники могут быть разные: остроугольные, тупоугольные, прямоугольные, и в каждом снова различия. Так и идеи. И все идеи — совершенные и определенные первосущности, поскольку в них конечным и определенным образом целиком отражается первое начало со всей своей неразрушимостью и [бесконечной] величиной.

Чтобы составить себе ясное представление об этом, рассмотрим через берилл максимальный и вместе минимальный треугольник, причем предметом (*objectum*) окажется начало треугольников, — скажем, так, как ты видел выше в нашем символе относительно угла<sup>69</sup>. Пусть из середины прямой *ab* исходит подвижная линия *cd*, при любом положении которой точка *d* соединяется с точками *a* и *b* прямыми линиями, замыкающими соответствующие по-



верхности. Сколько ни изменять их, вращая линию *cd* вокруг точки *c*, ни один из двух образующихся здесь треугольников явно не станет максимальным, пока у другого еще есть какая-то величина. Если один треугольник станет максимальным, другой поэтому обязательно должен стать минимальным, что явно невозможно, пока *cd* не ляжет на *cb* и *dc* не окажется с *ba* одной прямой линией. Здесь начало углов и треугольников. В этом начале, которое я вижу через максимальный и вместе минималь-

ный угол и через минимальный и вместе максимальный треугольник, я вижу свернутыми все углы и вместе треугольники, так что любой угол, единый и тройственный, есть в нем само это начало. Тем самым трединое начало, вместе единое и тройственное, в любом конечном треугольнике, едином и вместе тройственным, отражается наилучшим образом, каким бесконечный [треугольник], единый и вместе тройственный, может отразиться в конечном. И еще ты видишь тут, что идея образуется через полное свертывание: когда она полностью обращается сама на себя, вполне соединяя конец с началом, как линия *ab* сначала складывается по точке *c* в угол, а потом *cb* складывается по точке *d* таким образом, чтобы *b* возвратилось в *a*. Через такое двойное обращение на себя возникает треугольник,

или первая определенная нетленная идея, с совпадающими началом и концом.

35. Заметь, что и во всех других смыслах этот наш символ ясно подводит к пониманию идей. Треугольник, который мал или велик по своему видимому количеству, то есть поверхности, равен всякому другому треугольнику по числу углов и по совокупной величине этих трех углов. Таким же образом всякая идея равна всякой другой идее по своей величине, которая никак не может быть количеством, допускающим увеличение и уменьшение, но есть простая субстанциальная величина<sup>70</sup>, предшествующая всякому вещественному количеству. Дальше. Видеть треугольник на плоскости — это видеть идею в субстрате, идеей которого она является. И я вижу в нем возникающую субстанцию, которая есть его «бытие тем, что было»; скажем, данный треугольник прямоугольный потому, что он есть «бытие тем, что было» прямоугольного треугольника. Все это достигается через идею. Она [кроме того] дает ему быть таким-то; заметь: она дает [треугольнику] не только быть треугольником вообще, но быть именно или треугольным, или остроугольным, или тупоугольным, или каким-то еще подробнее различенным треугольником внутри каждого из этих видов. Таким же образом идея (*species*) есть спецификация рода через [видовое] различие; спецификация есть связь, связывающая это различие с родом. Итак, идея даст вещи все ее бытие. Причем, оказываясь всякий раз иной, идея вовсе не изменяется под действием субстрата, но в самой себе имеет свои сущностные начала, через которые определяется как субстанция. Так фигура заключена в своей определенности. Это подобно тому, что мы видим в гармонии, или числовых соразмерностях. Гармонические идеи разнообразны; в них через разнообразные различия разнообразно специфицируется всеобщая гармония. Связь, связующая разное — скажем, высокое с низким, — а это и есть идея, хранит в себе соразмерную гармоничность, определяющуюся через свои сущностные начала отлично от всякой другой идеи. Идея есть как бы некое гармоническое соотношение, которое, хоть оно и одно, может сообщаться многим субстратам. Такое соотношение, или соразмерность, неразрушимо и может быть названо идеей,

поскольку не допускает ни увеличения, ни уменьшения. Оно дает субстрату идею, или красоту, подобно тому как соразмерность украшает прекрасные [вещи]. А в гармонической, или согласной, соразмерности светится подобие вечного разума, или интеллекта божественного создателя, и мы на опыте знаем это потому, что пропорция сладостна и приятна всякому чувству, пока оно ее ощущает.

- 63 36. Вот как точен символ, взятый из области чисел, если понимать числа в качестве соразмерности, или соотношения. Это соотношение становится в числах осязаемым, как треугольник становится осязаемым на плоскости, то есть в количестве. И поскольку дискретное количество проще непрерывного количества, настолько идею лучше видеть в символе дискретного количества, чем непрерывного. В самом деле, математика имеет дело с умопостигаемой материей, как хорошо сказал Аристотель<sup>71</sup>. Но эта ее материя — величина, без которой математик не может ничего представить, и дискретная величина проще, чем непрерывная, она более духовна и тем самым более подобна совершенной простоте идеи; хотя, конечно, простота идеи, то есть чтойности, опережает простоту дискретной величины. Поскольку она опережает вообще всякую величину, какую можно помыслить, ее помыслить нельзя: никакое интеллектуальное понятие не может возникнуть помимо величины и в лучшем случае доходит только до вышеупомянутой дискретной величины, отвлеченной от чувственного дискретного количества. Тем самым первую субстанцию, чья простота предшествует всем способам существования ее акциденций, будь то в чувственном бытии или в математическом, отвлеченном от чувственности, наш интеллект не может представить, будучи привязан к телу, то есть количеству, как к инструменту своих представлений. Однако он видит, что она — над всяким его представлением.
- 64 Рассмотрим еще вот что. Один цвет нам приятнее другого, и то же голос, или пение, и прочие чувственные вещи, потому что ощущение есть жизнь чувствующей души, причем не то или иное ощущение, а ощущение всего ощущаемого сразу, и значит, прежде всего такое ощущение, при котором она воспринимает больше от своего объекта, а именно, когда ощущаемое

пребывает в каком-то гармоническом единстве,— скажем, когда какой-либо цвет гармонически содержит в себе многие цвета, гармоническое пение соединяет много различных тонов и так далее в отношении прочих ощущений. То же самое в умопостигаемых вещах, когда в одном начале [душа улавливает] много умопостигаемого разнообразия. Из-за этого понимание первого начала, в котором все основание вещей, есть высшая жизнь интеллекта и его бессмертное наслаждение. Так же и идея (*species*) есть некая целостность одного из совершенных модусов уподобления божественному бытию, свертывающая в себе все частные определения и конкретизирующаяся в субстрате до этого вот бытия. Не раз уже описанным способом ты сможешь через наш берилл видеть и это [первое] начало, и то, как божественны все идеи благодаря своей субстанциальной, совершенной уподобленности вечному разуму, и то, что в них обнаруживает себя творящий интеллект, и то, что всякая идея есть слово или намерение этого интеллекта, являющего себя в данной идеальной определенности (*specificae*). Такая идея — подлинная суть всякого индивида, не даром всякий индивид благоговеино чтит эту свою идею и всячески заботится, чтобы не потерять ее; хранить ее — для него высшее наслаждение и исполнение всех желаний.

37. Остается еще одно: понять, что человек есть мера вещей. Аристотель считает, что Протагор не сказал здесь ничего глубокого<sup>72</sup>, но мне в этих словах видится что-то очень важное. Прежде всего, по-моему, Аристотель верно сказал в начале «Метафизики», что все люди по природе стремятся к знанию; он поясняет это на чувстве зренья: оно у человека не только ради деятельности, мы ценим его и ради познания, за то что оно обнаруживает нам много различий. Если, таким образом, человек обладает чувством и разумом не только для того, чтобы применять их для сохранения этой своей жизни, но и для познания, то чувственно постигаемое должно питать человека двояко, то есть и для жизни, и для познания. В свою очередь познание первоначальнее и благороднее, потому что имеет более высокую и непреходящую цель. Поскольку же, как предполагается вышесказанным, божественный интеллект создал все, чтобы явить себя, и, как говорит

апостол Павел в Послании к Римлянам, в видимых вещах мира познается невидимый бог, то видимые вещи существуют для того, чтобы через них познавался божественный интеллект, художник всего. Выходит, что какова сила познавательной природы в человеческих чувствах, приобщающихся к свету сопряженного с ними разума, таково и разнообразие чувственного! Чувственно постигаемые вещи — это как бы книги чувств, в которых через чувственные фигуры описано намерение божественного интеллекта, а это намерение есть проявление самого бога-творца, и если ты задумываешься о чем-либо, почему это вот существует, или так вот существует, или таким вот образом устроено, ответ один: потому что божественный интеллект захотел явить себя чувственному познанию, чтобы ощутимо познаваться. Скажем, почему в ощущаемом мире столько противоположностей? Отвечай: потому, что противоположное при соположении проясняется отчетливее, а знание о них — одно<sup>73</sup>; чувственное познание так слабосильно, что не воспринимало бы различий без противопоставления, поэтому каждое чувство для лучшего распознавания своих объектов ищет в них противоположности. И необходимое для этого в объектах есть. В самом деле, если переберешь осязание, вкус, обоняние, зрение и слух и внимательно рассмотришь, какой познавательной способностью обладает каждое чувство, то обнаружишь, что все объекты в чувственном мире устроены так, чтобы служить познанию; скажем, пестрота первичных качеств служит осязанию, цветов — зрению, и так далее в отношении всего. В этом огромном разнообразии — дивное самообнаружение божественного интеллекта. За то, что Анаксагор считал ум началом и причиной вещей, но в сомнительных вопросах выставлял другие причины помимо ума, Платон в «Федоне» и Аристотель в «Метафизике» упрекают его, как бы не принимая того мнения, что интеллект — начало универсума, но не отдельных вещей<sup>74</sup>. Я удивлялся этим царям философов; если они считали, что Анаксагора следовало за такое упрекать, соглашаясь с ним в отношении первоначала, то зачем сами они искали других оснований и впали в ту же ошибку, за которую осуждали Анаксагора? Это случилось с ними из-за единственной дурной предпосылки, приписывания закона необходимости первой причине.



Если бы они во всяком разыскании помнили о той истинной причине создания Вселенной, о которой мы говорили, то нашли бы единственное истинное разрешение всех вопросов. Скажем, чего хочет создатель, когда из колючей ветви через движение неба и орудие природы производит столь прекрасную и душистую розу? Что еще можно ответить, кроме того, что дивный божественный интеллект намерен обнаружить в этом своем слове, сколько в нем премудрости и разума и каковы богатства его славы, раз он с такой легкостью создает такую красоту, столь великолепно соразмерную, через посредство малой чувственной вещи, способной в познавательном ощущении взволновать движением радости и сладостнейшей гармонии всю природу человека? А в той растительной жизни, из которой происходит роза, он показывает себя еще яснее. Еще яснее его отблеск в жизни интеллекта, обзирающего весь чувственный мир. Как же славен тот повелитель, который через природу, словно через закон, все хранит в неразрушимой идее над временем, а в индивидах — временно, причем по этому закону природы все возникает, движется и делает, что закон природы велит, тогда как в самом законе единственно лишь тот интеллект живет как устроитель всего!

38. Аристотель понимает это — а именно что с устрани- 69  
ением чувственного познания устраняется и ощущаемое, — когда говорит в «Метафизике»: «Если бы не было одушевленных существ, не было бы ни чувства, ни ощущаемого», и многое дальше о том же<sup>75</sup>. Во всяком случае, Протагор был прав, что человек мера вещей. По своей ощущающей природе; зная, что ощущаемое существует ради нее, человек измеряет ощущаемое, так что может чувственно воспринимать славу божественного интеллекта. То же — в отношении умопостигаемого, соотнося его со своим интеллектуальным познанием. А потом, исходя из себя же, он созерцает и бессмертную интеллектуальную природу, насколько божественный интеллект может открыться ему в своей бессмертности. Таким путем становится яснее и евангельское учение, ставящее целью творения лицезрение бога богов на Сионе в величии его славы — явление Отца, в котором полнота всего. И наш Спаситель, через которого бог и веки сотворил, то есть само Слово

70 божие, обещает, что явится в тот день и что тогда [видящие бога] будут жить жизнью вечной. Это явление можно представлять так, как если бы кто-то единым взором увидел интеллект Евклида, причем видение это было бы восприятием всего того искусства, которое разворачивает Евклид в своих «Элементах». Божественный интеллект тоже искусство всемогущего, которым он сотворил и веки, и всякую жизнь, и разумность (*intelligentiam*). Воспринять это искусство, когда оно обнажено явится в тот день, когда перед ним обнаженным и чистым предстанет наш разумный дух, значит достичь богосыновства, получить наследие бессмертного царства. Обладая в себе искусством, которое есть искусство творения жизни и вечной радости, интеллект достигает высшего познания и счастья.

71 39. А как происходит познание через идеи отдельных чувств, специфицирующие и определяющие общую способность ощущения, как это претерпевание, то есть восприятие впечатлений от идей, становится действием в чувстве и каким образом интеллект наполнен умопостигаемыми формами, хотя он единая простая форма, ты поймешь, заметив, что зрение свертывает в себе формы всего видимого и что поэтому оно и распознает их, когда они предстают ему, от природы благодаря своей форме свертывающему в себе и формы всего видимого. То же интеллект, чья форма есть простота всех умопостигаемых форм, которые он познает из собственной природы, когда они обнаженными предстают ему,— и так далее восходя выше к интеллигенциям, которые обладают более пронизывающей простой формы и все видят даже без представления в образах. А потом — [заметив], что все пребывает в первом интеллекте образом такого познания, которое дает бытие познаваемому, прообразуя себя во все формы как их творящий прообраз. И еще. Почему чувство не постигает умопостигаемого, а интеллект — интеллигенций, то есть того, что над ним? Потому, что никакое познание не имеет силы в отношении более простого; ведь познание есть измерение, а мера проще, чем измеряемое, как единица, мера числа, [проще числа]. Поскольку все это свернуто содержится в нашем берилле и символе и многие об этом превосходно писали, больше распространяться не буду.

Заканчивая книжку, скажу только вместе с Платоном: это — кратчайшая наука, и ее было бы лучше сообщить без всяких писаний, нашлись бы только ищущие и расположенные [ученики]. А расположенными Платон считает тех, кто с такой жадностью хочет напиться ею, что решит лучше умереть, чем остаться без знания, притом воздерживается от пороков и телесных наслаждений и имеет способную натуру<sup>76</sup>. Я скажу, что все это так, и добавлю, что они должны быть еще верными и преданными богу, от которого должны получить озарение за частые и неотступные молитвы, потому что в ответ на твердую веру он дарует свою премудрость, сколько надо для спасения просящих. Эта книжка, как ни плохо она составлена, даст им материю, чтобы размышлять, открывать все более сокровенные тайны, достигать высшего и неустанно пребывать в хвалении бога, к которому рвется всякая душа,— единого чудотворца, вовеки благословенного<sup>77</sup>.

# **О ВОЗМОЖНОСТИ-БЫТИИ**

1

**Диалог о возможности-бытии  
высокопреосвященного кардинала Николая из Кузы.  
Собеседников трое**

*Бернард.* Раз нам представляется давно ожидаемая возможность побеседовать с кардиналом — а ему едва ли будет в тягость высказать давно продуманные мысли, — прошу тебя, отец Иоанн, выставить какие-нибудь из занимавших тебя вопросов, чтобы вызвать его на разговор. Согласившись вести беседу, он, несомненно, откроет нам что-нибудь важное.

*Иоанн.* Меня кардинал уже неоднократно выслушивал; а если какой-нибудь вопрос поднимешь ты, он скорее пойдет навстречу, тем более что к тебе он относится доброжелательно и ценит тебя. И если ты согласишься начать беседу, я тебя поддержу. Подойдем ближе к огню. Вон в кресле сидит он сам, готовый пойти навстречу твоим желаниям.

*Кардинал.* Подходите ближе. Большой, чем обычно, холод заставляет нас теснее сплотиться вокруг огня.

*Бернард.* Мы тем более готовы подчиниться твоему приказанию, что к тому же побуждает и холодная погода.

*Кардинал.* Наверное, вас одолевают какие-нибудь сомнения: вы чем-то озабочены. Позвольте и мне принять участие в ваших разысканиях.

*Иоанн.* Да, у нас действительно есть сомнения; мы надеемся, что ты их 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. Апостол говорит, что это происходит таким способом: «Невидимое его... от создания мира через рассматривание творений видимо»; и так же

2

постигается «вечная спла Его и Божество»<sup>1</sup>. Мы очень просим, чтобы ты разъяснил, что это за способ.

*Кардинал.* Кто мог бы выразить мнение Павла лучше его самого? Невидимое, говорится у него в другом месте, вечно, а временные вещи суть отражения вечных. Следовательно, если то, что создано, постигается, то усматривается и невидимое бога, каковы вечность, сила его и божественность. Так и происходит проявление божества через мирскую тварь.

*Бернард.* Мы с отцом Иоанном удивляемся, что невидимое оказывается созерцаемым.

*Кардинал.* Оно созерцается невидимым образом, так именно, как ум, постигая читаемое, невидимым образом усматривает невидимую истину, которая скрыта под буквою. Я говорю «невидимым образом» в смысле «умственным образом», так как невидимая истина, являющаяся предметом ума, не может быть усмотрена иначе.

<sup>8</sup> *Бернард.* Как же видимой тварью мира достигается это видение?

*Кардинал.* Что я вижу чувственным образом, то, знаю я, существует не от себя. Подобно тому как чувство ничего не различает само по себе, но обладает способностью различения от высшей способности, так и предметы чувственного восприятия существуют не от себя, но от более высокой силы. Поэтому апостол и сказал, что мы от мирской твари как от видимого мира возвышаемся как творение до творца. Когда, видя чувственное, я понимаю, что оно зависит от другой, более высокой причины, так что оно есть нечто ограниченное, а быть таковым от самого себя оно не может, — ибо каким образом, будучи ограниченным, оно могло бы установить предел для себя самого? — тогда ту силу, от которой оно происходит, я не могу рассматривать иначе как невидимую и вечную. Творческая сила действительно не может быть мыслима иначе как вечная. Как же в таком случае, не будучи сотворена, она может исходить от другой силы? Следовательно, сила, благодаря которой возникает тварь мира, вечна; поэтому она и невидима, а «то, что видимо, временно»<sup>2</sup>. И она и есть сама невидимая божественность, которая творит все.

<sup>4</sup> *Бернард.* Может быть, это все так и есть, как ты ясно показываешь. Все же, по-видимому, Павел мало

открывает относительно столь желанного познания бога.

*Кардинал.* Как раз не мало, а очень много. Ведь он сказал, что невидимое самого бога усматривается через познание мирской твари; и дело здесь не в том, что невидимое бога есть нечто иное, нежели невидимый бог; но так как большая часть творений видима и каждая из видимых вещей есть то, что она есть, в силу соответствующего ей основания, то апостол и учит восходить от каждой видимой твари к ее невидимому началу.

*Бернард.* Мы уже понимаем соответствующим образом то, что творения побуждают нас усматривать их вечные основания в начале. Это, вероятно, мог бы с той же ясностью сказать и апостол, если он не имел в виду другое. Если же он предполагал сказать что-либо тому, кто жаждет более полного постижения бога, то просим открыть нам это.

*Кардинал.* Я думаю, что многое, и притом весьма глубокое и скрытое от меня. Но теперешние мои предположения таковы: апостол хотел научить нас невидимым образом постигать в боге то, что в творении мы видим. Ведь всякое действительно существующее творению во всяком случае может быть. А то, что не может быть, то и не есть. Поэтому небытие не есть творение. Ведь если оно есть творение, оно во всяком случае есть. Кроме того, так как «творить» означает «приводить от небытия к бытию», ясно, что само небытие ни в каком случае не является творением. И понять это — дело немалое. Из этого я заключаю: так как все существующее может быть тем, чем оно действительно является, мы должны отсюда усматривать наличие абсолютной действительности, благодаря которой то, что действительно существует, есть то, что оно есть. Так, глядя чувственным оком на белые предметы, мы в уме созерцаем белизну, без которой белое не есть белое. Поскольку, следовательно, действительность действительно существует, она во всяком случае может быть, раз то, что не может быть, не есть. И не может сама абсолютная возможность быть отличной от «мочь», как и абсолютная действительность — отличной от «действительно быть». В то же время сама эта уже упомянутая возможность не может быть прежде действительности в том смысле, в каком мы говорим, что

5

6

некая возможность предшествует действительности. Ибо каким образом она могла бы перейти в действительное бытие, если не через действительность? Если бы возможность возникновения могла самое себя привести к действительности, она уже действительно была бы прежде, чем действительно быть. Таким образом, абсолютная возможность, о которой мы говорим, что благодаря ей то, что действительно существует, может действительно существовать, не предшествует действительности. Но она также и не следует за ней. Каким, в самом деле, образом могла бы быть действительность без существования возможности? Поэтому абсолютная возможность, действительное бытие и связь того и другого совечны. И они вечны не как множественные, но так вечны, что суть сама вечность. Кажется ли вам, что с этим дело обстоит так или по-другому?

*Бернард.* Во всяком случае ум не может думать иначе.

*Иоанн.* И как при взгляде на солнце я не могу отрицать, что оно все превосходит своим сиянием, так и это под твоим руководством представляется мне в высшей степени ясным. Но все же я ожидаю, что ты, как это тебе свойственно, сделаешь отсюда и другие значительные выводы.

7 *Кардинал.* Для меня достаточно, если, по вашему мнению, я не заблуждаюсь. В таком случае я пойду этим же путем, к чему стремлюсь. Я назову представляемую таким образом вечность богом, исполненным славы, и скажу: нам теперь известно, что бог — прежде действительности, которая отличается от возможности, и прежде возможности, которая отличается от действительного бытия, — есть простой (simplex) принцип мира. А все то, что существует после него, существует с различием возможного и действительного бытия. Таким образом, только один бог есть то, чем он может быть, но никоим образом — то или иное творение, поскольку возможное и действительное тождественны только в начале.

8 *Бернард.* Остановись немного, отец, и разъясни сомнение. В каком смысле ты говоришь, что бог есть то, чем он может быть? Ведь это, кажется, можно сказать равным образом и о солнце, и о луне, и о земле, и о чем угодно другом.



*Кардинал.* Я говорю в абсолютных и наиболее общих терминах, как я мог бы сказать, что раз возможность и действительность в боге тождественны, то бог действительно есть все то, о чем можно сказать, что оно может быть<sup>3</sup>. Ведь не может быть ничего, чем бог не являлся бы действительно. Это легко заметит всякий, кто обратит внимание, что абсолютная возможность совпадает с действительным бытием. Иное дело — солнце. Хотя солнце действительно является тем, что оно есть, однако не тем, чем оно может быть: ведь оно может быть иначе, чем оно есть действительно.

*Бернард.* Продолжай, отец. Ясно, что никакое творение не является действительно всем тем, чем оно может быть, так как творческая сила бога не исчерпывается в его творении, чтобы не быть в состоянии создать из камня человека<sup>4</sup>, и увеличить или уменьшить количество чего бы то ни было, и вообще превратить всякое создание в повое.

*Кардинал.* Правильно. И если это все обстоит так, что бог является и абсолютной возможностью, и действительным бытием, а также и связью их обоих, и что поэтому он является всем возможным бытием в качестве действительно,— ясно, что он в свернутом виде есть все. Ведь все, что каким-нибудь образом существует или может существовать, в самом начале присутствует в свернутом виде. А все, что создано и будет создано, развертывается из того, в чем оно существует в свернутом виде.

*Иоанн.* Хотя я это слышал от тебя много раз, никогда это не представлялось мне иначе как значительным, но для меня крайне трудным. Поэтому не сочти за труд ответить: утверждаешь ли ты, что творения, обозначаемые десятью категориями — сущностью, количеством, качеством и другими, суть в боге?<sup>9</sup>

*Кардинал.* Я утверждаю, что все это в свернутом виде в боге есть бог, подобно тому как в развернутом виде в мирской твари оно есть мир.

*Иоанн.* В таком случае бог поистине велик!<sup>5</sup>

*Кардинал.* Бог велик во всяком случае, но велик так, как величие, которое есть все то, чем оно может быть<sup>6</sup>. Ведь он велик не той величиной, которая может быть больше, или той, которая может быть разделена или уменьшена, подобно сотворенному количеству, которое не есть то, чем оно может быть.

*Бернард.* Значит, если бог велик величиной, которая есть то, чем она может быть, и которая, по твоим словам, не может быть больше и не может быть меньше, то в таком случае бог есть величина и величайшая, и равным образом наименьшая.

*Кардинал.* Во всяком случае не ошибается тот, кто говорит, что бог есть величина абсолютно величайшая и равным образом наименьшая, то есть не что иное, как величина бесконечная и неделимая, которая есть всякой конечной величины истина и мера. И как она могла бы быть больше чего-нибудь, если она является настолько же наибольшей, как и наименьшей? Или как — меньше чего-нибудь, если она настолько же наименьшая, насколько и наибольшая? Или каким образом она не есть равенство бытия для всякой величины, если она действительно есть все то, что может быть? А раз так, то она может быть и равенством бытия.

10

*Бернард.* С этим нужно согласиться. Но я замечаю, что ни имя, ни вещь, ни вообще что-либо другое, что подходит к сотворенной величине, не может соответствующим образом быть высказано о боге, различаясь с ним до бесконечности. И может быть, это справедливо не только относительно величины, но и вообще относительно всего того, что по праву утверждается о творениях.

*Кардинал.* Ты правильно понимаешь, Бернард, и это-то и внушает апостол, производя разграничение (*differentiam*) между тем, что относится к творениям, и тем, что в боге, каково разграничение между вещами видимыми и невидимыми, о которых мы уже во всяком случае утверждаем, что они бесконечно далеко отстоят друг от друга.

*Иоанн.* Насколько я понимаю, в этих немногих словах заключается чрезвычайно многое. В самом деле, если я на основании красоты творений утверждаю, что бог прекрасен, и при этом я знаю, что бог прекрасен так, что он есть красота, которая есть все то, чем она может быть, — то тем самым я знаю, что у бога нет недостатка ни в чем во всем мире, а также то, что всякая красота, которая может быть сотворена, есть лишь некое несоразмерное подобие той, которая действительно есть возможность бытия всякой красоты и которая не может быть иначе, чем она есть, поскольку она есть то, чем она может быть. То же можно сказать о благе,

о жизни и прочем, а также о движении. Никакое движение, например, не находится у цели, то есть не является тем, чем оно может быть, кроме того, которое соответствует богу, а это есть движение наибольшее и равным образом наименьшее, или самое спокойное. Мне кажется, ты это хочешь сказать. Но я сомневаюсь, можно ли подобным образом сказать, что бог есть солнце, или небо, или человек, или что-нибудь иное в таком роде.

*Кардинал.* Не следует останавливаться из-за слов. 11  
Ведь если сказать, что бог есть солнце, то есть если под солнцем понимается то, что действительно является всем тем, чем оно может быть, то во всяком случае ясно, что наше солнце не есть что-либо подобное вышеупомянутому. В самом деле, это видимое солнце, пока оно на востоке, не находится во всякой другой части неба, где оно может быть; и оно не есть в равной мере наибольшее и наименьшее, чтобы уже нельзя было быть ни меньше, ни больше; и оно не везде и в любом месте, так что оно не может быть не там, где оно есть; и оно не есть все, так что оно не может быть не тем, что оно есть; и так далее. Так же точно и относительно любого другого творения. Поэтому не важно, как ты назовешь бога,— лишь бы ты понимал эти термины в переносном смысле, насколько возможно для ума<sup>7</sup>.

*Бернард.* Как я понимаю, ты хочешь сказать, что 12  
бог есть все, так что он не может быть не тем, что он есть. Но как это постигает разум?

*Кардинал.* Вот что во всяком случае можно утверждать совершенно определенно: у бога не отсутствует ничто из всего того, что в универсальном и абсолютном смысле быть может, поскольку он и есть само бытие, лежащее в основе (entitas) возможности и действительности. Но, будучи всем во всем, он есть все так, что он не является одним более, чем другим, поскольку он не есть одно так, чтобы не быть другим.

*Бернард.* Смотри, как бы тебе не впасть в противоречие с самим собой. Ведь ты немного раньше говорил, что бог не есть солнце, а теперь ты утверждаешь, что он есть все.

*Кардинал.* Действительно, я называл его солнцем, но не в том модусе бытия, в соответствии с которым существует это солнце, которое не есть то, чем оно

может быть. Кто же есть то, что может быть, тот во всяком случае не лишен бытия солнцем, но обладает им в лучшем модусе бытия, так как этот модус совершеннейший и божественный. Так сущность руки имеет более истинное бытие в душе, чем в руке, поскольку в духе находится жизнь, а мертвая рука — не рука. Так же и тело целиком, и отдельные члены. Так же и Вселенная относится к богу, за 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, поскольку он есть причина действующая, формирующая — или первообразная — и целевая.

<sup>13</sup> *Бернард.* Не хочет ли евангелист Иоанн сказать, что все в боге является жизнью<sup>8</sup> в таком же смысле, в каком ты определил это для руки и души?

*Кардинал.* Я полагаю, что в данном случае он называет жизнью истину и живучесть. Именно, поскольку вещи не существуют, если не оформляются через форму, постольку формы в форме форм имеют более истинное и живучее бытие, чем в материи. Ведь вещь не существует, если она не истинна и не жива по-своему. Когда этого нет, она перестает быть. Поэтому в более истинном смысле она существует в форме форм, чем в себе самой. Там именно она истинна и жива.

*Иоанн.* Ты прекрасно наставляешь нас, отец. Мне кажется, ты все выводешь из одного. Бог является всем так, что он не может быть чем-то еще. Он повсюду, так что он не может быть где-нибудь еще. Он есть соразмернейшая мера для всего, так что он не может быть еще более равным. Так же с формой, видом и со всем. И таким путем нетрудно видеть, что бог отрешен от всякой противоположности; и что кажущееся нам противоположным в нем — тождественно; и что утверждению в нем не противоположно отрицание; и все такого рода.

<sup>14</sup> *Кардинал.* Ты уловил, отец аббат, корень предпринятого рассуждения. И посмотри, как это соображение, невыразимое во многих речах, может быть схвачено в кратчайшем слове. Предположим, что некое выражение в простейшем знаке может выражать столько же, сколько такое сочетание: возможность обладает бытием, то есть сама возможность есть. И поскольку то, что есть, есть действительно, постольку «возможность

обладает бытием» означает столько же, сколько и «возможность обладает действительным бытием». Употребим здесь выражение «возможность-бытие» (possest). В нем во всяком случае схватывается все, и оно есть достаточно подходящее имя божие, соответственно человеческому о бже понятию. Оно есть имя всех вообще и отдельных имен и равным образом — ни одного из них. Поэтому, когда бог хотел вначале открыть понятие о себе, он говорил: «Я Бог всемогущий», то есть «действительное бытие всякой возможности»<sup>9</sup>. И в других случаях: «Я Тот, Кто есмь»<sup>10</sup>, ибо он есть тот самый, кто есть. Ведь относительно того, что еще не является тем, чем оно может быть и чем его можно мыслить, неправильно употреблять выражение «абсолютное бытие». Там, где мы переводим: «Я Тот, Кто есмь», греческий текст гласит: «Я есмь Сущий»<sup>11</sup>. Ведь он есть форма бытия или же форма всякой могущей получить форму формы. Творение же, которое не есть то, чем оно может быть, не обладает просто бытием. Один только бог обладает бытием совершенно и вполне. Это имя, следовательно, ведет созерцающего превыше всякого чувства, рассудка и разума к мистическому видению, которое есть копец восхождения для всякой познавательной способности и начало откровения неведомого бога. Когда же, оставив все, взыскующий истины возвысится над самим собою и найдет, что невозможно ему ближе подступить к невидимому богу, который остается для него невидимым,— поскольку ни при каком свете своего разума увидеть его он не может,— тогда он ждет в благоговейнейшем томлении всемогущее оное солнце, чей восход рассеет тьму и озарит его, чтобы настолько ему невидимого бога видеть, насколько бог себя самого обнаружит. Так я понимаю апостола, согласно которому бог, по твари мирской познанный,— то есть когда мы понимаем, что самый мир есть творение и, выходя за пределы мира, ищем его творца,— так вот, бог обнаруживает самого себя как творца мира перед теми, кто ищет его в совершенной вере<sup>12</sup>.

15

*Иоанн.* Куда, отец, ты ведешь нас, мирских, выше мира? Ты простишь, если я в твоём присутствии поговорю с Бернардом. Скажи, муж, исполненный усердия, понял ты, что было сказано?

16

*Бернард.* Надеюсь, что несколько понял, хотя и немного.

*Иоанн.* Как ты понимаешь, что в возможности-бытия все охватывается?

*Бернард.* На основании того, что просто возможность есть всякая возможность. Поэтому, если бы я увидел, что эта всякая возможность существует в действительности, то, конечно, ничего, кроме этого, не оставалось бы. Ведь если бы оставалось что-нибудь еще, то оно непременно могло бы быть. Поэтому его не оставалось бы, а просто оно оказалось бы пропущенным.

*Иоанн.* Ты прав. В самом деле, если не существует возможность бытия, то ничто не существует. А если она есть, то все, что есть, существует в ней, и за ее пределами нет ничего. Следовательно, все, что произошло, по необходимости существовало в ней от века. Ведь то, что произошло, всегда было в возможности бытия, без которой не произошло ничего. Ясно, что возможность-бытие есть все и все обнимает, поскольку иным образом не может ни существовать, ни возникать ничего, что в ней не заключалось бы. В ней, стало быть, 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.* На основании того, что это не достигается никакой степенью познания. Именно, чувство не достигает ничего, кроме количественного; так же и воображение. То же, что просто, что не может быть больше или меньше, чего нельзя разделить или удвоить, — то не достигается никаким чувством и даже самой утонченной фантазией. И самый возвышенный интеллект не может постичь бесконечное, неограниченное и единое, которое есть все и в котором нет различия противоположности. Интеллект понимает только тогда, когда он уподобляет себя понимаемому, поскольку понимать — значит уподобляться понимаемому и самим собою, то есть в интеллекте, измерять его. Но это невозможно в отношении сущего тем, что может быть. Так, оно, например, неизмеримо, раз не может быть большим. Так как же его может постичь интеллект, 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 твое последнее соображение убеждает меня, что восходящий должен оставить все и превзойти собственный интеллект, так как бескопечная сила не может быть постигнута силой ограниченной.

*Кардинал.* Меня радуют ваши успехи, а также то, что я говорил с людьми, которые в меру их понимания умеют оценить сказанное.

*Бернард.* Хотя я твердо убежден, что из сказанного выше во все дни моей жизни можно будет извлекать пищу для размышления, развивать его в ряде изложений и всегда добиваться успеха, все же теперь нам бы лучше руководствоваться каким-нибудь чувственным представлением — в особенности относительно того, каким образом вечное есть все сразу и как в «теперь» присутствует целокупность вечности, — чтобы затем, отбросив представление, вознестись от него превыше всего чувственного.

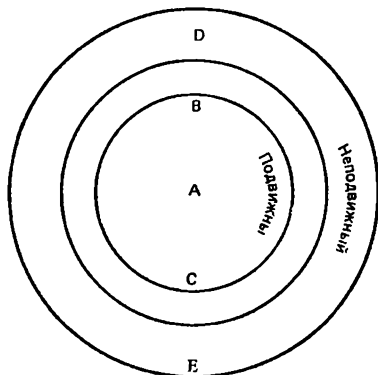
*Кардинал.* Постараюсь. Я возьму в качестве примера всем нам на деле известную детскую игру в волчок. Мальчик запускает волчок и, запуская, в то же время удерживает при помощи обвитой вокруг волчка веревки. И чем больше сила руки, тем быстрее вращается волчок, так что кажется, когда он находится в наибольшем движении, что он стоит и покоится; и дети тогда говорят, что волчок успокоился. Итак, опишем круг  $BC$ , который вращается пад  $A$ , наподобие верхнего круга волчка. И пусть другой круг —  $E$  — будет закреплен. Разве не представляется, что подвижный круг тем меньше движется, чем быстрее вращается?

*Бернард.* Конечно, представляется, и это мы видели детьми.

*Кардинал.* Тогда допустим, что возможность находиться в движении присутствует в круге в смысле действительности, то есть что он действительно движется столь быстро, сколь это возможно; разве в таком случае он не покоился бы совершенно?

*Бернард.* Из-за такой стремительной скорости пельзя было бы заметить никакой последовательности движений, так что без этой последовательности нельзя было бы воспринять и движения.

*Иоанн.* Когда движение достигло бы предельной скорости, то точки *B* и *C* оказались бы в один и тот же момент времени против пункта *D* неподвижного круга, причем одна точка, например *B*, не опережала бы по времени *C*, — в этом случае движение не было бы наибольшим и бесконечным, — и тем не менее это было бы не движение, но покой, поскольку ни в какой момент времени эти точки не были бы удалены от неподвижной *D*.



*Кардинал.* Ты прав, отец. Это наибольшее движение было бы в то же время и наименьшим, и — никаким.

*Бернард.* По необходимости представляется, что это так.

*Кардинал.* Но не получалось бы в таком случае, что противоположные друг другу точки *B* и *C* были бы всегда как вместе с *D*, так всегда и вместе с точкой, которая ей противоположна, то есть с *E*?

*Иоанн.* Несомненно.

*Кардинал.* Но не так же ли и со всеми промежуточными точками круга *BC*?

*Иоанн.* Так же.

*Кардинал.* Следовательно, круг, хотя бы он и был наибольшим, в каждый момент времени совпадал бы с точкой *D*, хотя бы точка *D* и была наименьшей. И не только с точкой *D* и *E*, но и со всякой точкой круга *DE*.

*Иоанн.* Так бы это и было.

*Кардинал.* Итак, ограничимся тем, что с помощью данного представления мы образно можем до некоторой степени видеть — если круг *BC* будет у нас веч-



ностью, а другой, *DE*, — временем, — что нет противоречия в утверждениях: «Вечность сразу и целиком присутствует в любой точке времени»; «Бог — начало и конец — сразу и целиком присутствует во всем» — и других такого же рода.

*Бернард*. Кроме того, я усматриваю еще одно весьма значительное обстоятельство. 20

*Иоанн*. Какое это?

*Бернард*. В божестве наши здешние расстояния ни в каком случае не являются расстояниями. Так, точки *D* и *E* отстоят одна от другой на диаметр круга, противоположными точками которого они являются, но не в божестве. Когда *B* приходит к *D*, оно находится одновременно и в *E*. Поэтому все, что взаимно отстоит во времени в этом мире, находится перед лицом бога одновременно; и то, что — будучи противоположным — отстоит одно от другого, там соединено; и что здесь различно, там тождественно.

*Иоанн*. Это нужно как следует запомнить, чтобы мыслить бога выше всякого различия, разнообразия, инаковости, времени, места и противоположности.

*Кардинал*. Вы уже легче понимаете, каким образом вы будете в согласии с богословами, один из которых утверждает, что премудрость, которая есть бог, подвижнее всякого движения, и слово быстро пробегает и все проникает, простираясь из конца в конец и доходя до всего <sup>13</sup>. Другой же говорит, что первый принцип устойчив, неподвижен, пребывает в покое, хотя и дает всему двигаться <sup>14</sup>. Некоторые утверждают, что он одновременно и стоит, и движется вперед <sup>15</sup>. А есть еще и такие, которые уверяют, что он и не стоит, и не движется <sup>16</sup>. Также некоторые говорят, что бог в общем смысле — во всяком месте, а другие, что он в частном смысле — в каком угодно. Одни утверждают и то и другое, а иные — ни того, ни другого <sup>17</sup>. Это и подобное этому с помощью предложенного образа постигается легче, хотя в божестве — будучи самым простым богом — это существует бесконечно лучше, чем кто-нибудь может понять с помощью названного примера и при самом высоком взлете <sup>18</sup>. 21

*Бернард*. Да и относительно вечных оснований вещей, которые в вещах то одни, то другие и всегда разные, подобным же образом вероятно, что в божестве они 22

не разнообразны. Ведь пускай точки круга *B* и *C* понимаются как основания вещей, или идеи, однако они не множественны, раз круг и точка одно и то же. Именно, когда *B* находится против *D*, то и весь круг находится против *D* и все точки суть одна точка, хотя и кажется, что их много, когда мы смотрим на круг времени *DE* и его точки.

23

*Кардинал.* Вы значительно приближаетесь к опому богословию, весьма пространному и равным образом весьма сжато<sup>19</sup>. Для нашей темы мы могли найти в движении волчка еще множество прекрасных примеров, например когда мальчик, желая сделать мертвый, то есть неподвижный, волчок живым, заставляет его уподобиться своей мысли, обретя в нем орудие своего разума, и посредством прямого и косо<sup>20</sup> движения рук, а также отталкивания и притягивания создает движение, выходящее за пределы природы волчка. В самом деле, хотя волчку, поскольку он обладает тяжестью, свойственно только падать по направлению к центру земли, он заставляет двигаться его по кругу, наподобие неба. И этот движущий дух присутствует в волчке незримым образом долго или немного — в соответствии с проявлением сообщенной ему силы. Когда же он прекращает вращать волчок, последний, как и прежде, опять начинает двигаться по направлению к центру. Разве здесь нет подобия творцу, желающему даровать дух жизни тому, что жизнью не обладает? Как он заранее предустановил, так посредством движения небесные сферы, которые суть инструменты осуществления его воли, стали двигаться: прямо, перемещаясь с востока на запад и вместе с тем возвращаясь с запада на восток, как это известно астрономам. И дух жизни, от зодиака внесенный в живое существо, движет, одаряя жизнью, то, что по своей природе было лишено жизни<sup>21</sup>; и пока дух остается в нем, оно живет, а затем возвращается в свою землю. Это и многое другое, весьма интересное, однако не относящееся к настоящему исследованию выражается в детской игре в волчок. Об этом нужно было упомянуть, чтобы вы увидели, что и в мальчишеской забаве отражается природа, а в ней — бог, и что мирские мудрецы, которые приняли это во внимание, достигли более истинных предположений относительно доступных познанию вещей.

*Бернард.* Чрезвычайно благодарен тебе, прекрасный отец, так как многое, казавшееся сомнительным и невозможным, благодаря очень удачному примеру с волчком стало для меня не только вероятным, но и необходимым. 24

*Кардинал.* Кто составляет себе простое понятие о божестве, наподобие того, что выражается этим указанным сложным словом «возможность-бытие», тот довольно быстро понимает многое, прежде казавшееся трудным. В самом деле, если кто обратится к линии и применит возможность-бытие, с тем чтобы увидеть возможность-бытие линии, то есть чтобы увидеть, что линия в действительности есть то, чем она может быть, и что она есть все то, чем, по его пониманию, она может сделаться, то во всяком случае из одного того соображения, что она есть возможность-бытие, он усматривает, что она есть равным образом линия наибольшая и наименьшая. Ведь поскольку она есть то, чем она может быть, она не в состоянии быть больше — так она оказывается наибольшей; и она не может быть меньше — так она оказывается наименьшей. И так как она есть то, чем может сделаться линия, она есть граница всех поверхностей. В таком случае она есть граница фигуры треугольной, четырехугольной, и всех многоугольников, и всех кругов, и всех фигур, которые могут произойти из линии прямой или кривой; и простой образец всех фигур, самый верный и самый точный; и равенство, все содержащее в себе и все оформляющее собой в виде фигуры. Таким образом, она есть единственная фигура всего того, что посредством линии может быть оформлено в качестве фигуры, и единое основание и причина всех, сколько бы их ни было, различных фигур. На этом примере (aenigmate) ты видишь, как в случае применения возможности-бытия к чему-нибудь наименованному это наименованное становится символом (aenigma), позволяющим восходить к неизменному; так, от линии ты пришел через возможность-бытие к неделимой линии, существующей над противоположностями, которая есть все и не есть ничто из всего линейно оформляемого. И тогда она уже не та линия, которая нами именуется «линией», но она — выше всякого имени, относящегося к линейно оформляемому. Ясно, что возможность-бытие, рассматриваемая в абсолютном смысле, то есть без прило-

25

жения к чему-либо наименованному, неким загадочным образом ведет тебя ко всемогущему; и там ты видишь все, могущее, по твоему мнению, быть или возникнуть, превыше всякого имени, каковым то, что может быть, именуемо; более того, ты видишь, что оно там превыше самого бытия и небытия, как бы их ни понимать. Ведь небытие, поскольку оно может быть благодаря всемогущему, во всяком случае обладает действительным бытием, поскольку абсолютная возможность обладает во всемогущем действительным бытием. И если что-нибудь может возникнуть из небытия, то, какова бы ни была возможность такого возникновения, она во всяком случае палична в бесконечной возможности в свернутом виде. Следовательно, «не быть» означает там «быть всем». Поэтому там, где возможность есть бытие, находится всякое творение, которое может быть приведено из небытия в бытие, и там оно есть сама возможность-бытие. Отсюда ты можешь возвыситься, и превыше бытия и небытия — невыразимо, но все же в виде некоего образа (aenigmatice) увидеть все то, что из небытия — через действительное бытие всем — переходит к бытию. И когда ты видишь это, ты не можешь найти ни одного имени, которым мы могли бы назвать это с полной правильностью и отчетливостью. Действительно, этому началу не подходит ни имя единства или едипичности, ни множественности или множества, ни какое бы то ни было другое, которым мы могли бы назвать его и которое могли бы понять; ибо там бытие и небытие не противоречат одно другому, равно как и другие противоположности, утверждающие или отрицающие различие. Ибо имя его есть имя имен, причем не в большей степени отдельное имя отдельных предметов, чем всеобщее имя сразу всех и ни одного.

*Бернард.* Как я понимаю, ты говоришь, что это сложное имя «возможность-бытие», объединенное из «возможности» и «бытия», обозначает нечто простое, согласно твоему человеческому пониманию ведущее исследователя посредством уподобления к некоему положительному утверждению о боге. И ты постигаешь абсолютную возможность на основании того, что она в свернутом виде содержит всякую возможность до действия и страдания, до возможности создать и возможности возникнуть. И ты постигаешь самое воз-

возможность как действительное бытие. И это бытие, которое всякой возможностью бытия является в качестве действительности, ты называешь также абсолютным. Таким образом, ты хочешь сказать, что там, где всякая возможность существует в виде действительности, можно достичь первого всемогущего начала. И я не колеблюсь признать, что все в этом начале пребывает в свернутом виде и что все, могущее быть каким бы то ни было образом, в нем находится. Не знаю, хорошо ли я говорю.

*Кардинал.* Прекрасно! Отсюда следует, что начало не истощает своей всемогущей силы ни в чем, могущем быть. Поэтому ни одно творение не есть возможность-бытие. Отсюда, всякое творение может быть тем, чем оно не является. Только одно начало, поскольку оно есть сама возможность-бытие, не может быть тем, чем оно не является.

*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 сам принцип мог бы не быть, если небытие в нем есть он сам?

*Иоанн.* Дивен бог, в котором даже небытие есть необходимость бытия!<sup>22</sup>

*Бернард.* Поскольку мир мог быть сотворен, постольку всегда существовала возможность его бытия. Но возможность бытия называется в области чувственного материей. Отсюда материя была всегда. И поскольку она никогда не была сотворена, то, значит, она — несотворенная. Поэтому она есть начало вечное. 28

*Иоанн.* По-видимому, это твое рассуждение не продвигает дела вперед. Ведь несотворенная возможность и есть сама возможность-бытие<sup>23</sup>. Поэтому то, что мир мог быть сотворен от века, возможно в силу того, что возможность-бытие есть вечность. Следовательно, неправильно устанавливать что-либо, кроме следующего: возможность бытия мира вечна только потому, что возможность-бытие есть возможность-бытие; и это есть единственное основание для всех видов бытия.

*Кардинал.* Аббат хорошо говорит. Ведь если возможность возникнуть не имеет начала, то это только потому, что не имеет начала возможность-бытие. 29

возможность возникнуть предполагает абсолютную возможность, которая совпадает с действительностью и без которой невозможно, чтобы что-нибудь могло возникнуть, и, если бы эта абсолютная возможность имела пужду в ипом, то есть в материи, без которой она ничего не могла бы, она не была бы возможностью-бытием. Что же касается человеческой возможности создать, то она ищет материю, которая может стать, потому, что она не есть сама возможность-бытие, в которой создать и возникнуть суть сама возможность. Ведь возможность, подтверждаемая созиданием, есть та же возможность, что и подтверждаемая возникновением.

*Бернард.* Мне это трудно понять.

*Кардинал.* Ты поймешь, когда обратишь внимание, что в бoге небытие есть сама возможность-бытие. Ведь если небытие совпадает с возможностью создать, оно во всяком случае совпадает с возможностью возникнуть. Если бы ты был автором книги, которую бы ты писал, то в твоей творческой мощи, то есть в самом писании книги, в свернутом виде присутствовала бы и страдательная возможность, то есть то, что сама книга пишется, и это потому, что небытие книги обладало бы бытием в твоей способности (posse) написать ее.

30

*Иоанн.* Ты открываешь, отец, нечто чрезвычайное. В самом деле, в возможности-бытии все и есть, и видится — как в своей причине и основании, хотя ее и не может понять никакой ум, кроме того, который есть она сама.

*Кардинал.* Наш ум, так как он не есть сама возможность-бытие, — ведь он не есть в действительности все то, чем он может быть, — способен поэтому всякий раз быть все больше и совершеннее. Поэтому сама возможность-бытие умом не постигается, хотя и созерцается им издалека. Однако только возможность-бытие понимает себя и все то, что в ней, поскольку все охватывается в возможности-бытии.

*Иоанн.* В таком случае мне представляется, что все отрицается относительно возможности-бытия: ведь ни одна вещь из всего того, что может быть наименовано, не есть сама возможность-бытие, раз эта вещь может быть тем, чем она не является. Поэтому возможность-бытие не есть количество: количество, поскольку оно может быть тем, чем оно не является, не есть сама возможность-бытие. Например, количество может быть больше, чем оно есть. Но не так дело обстоит с возмож-

ностью-бытием, у которой нет недостатка в могущем быть превосходстве или вообще в чем-нибудь, могущем быть. Ведь возможность-бытие и есть сама возможность, которая в качестве действительности есть нечто наилучшее.

Прибавь только одно. Поскольку теперь ясно, что он<sup>31</sup> предивный бог наш ни при каком, даже самом высоком, восхождении не может быть видим естественным образом,— кроме как в таинственном символе, когда достигается скорее возможность его видеть, чем само видение, и взыскующий попадает в тень и мрак,— как же все-таки он, остающийся всегда невидимым, становится видим?

*Кардинал.* Ежели тот, кто есть действительность (actualitas) всякой возможности, не приведет возможность увидеть его в действительность (actus) посредством обнаружения себя самого, его нельзя будет увидеть. Ведь бог скрыт и утаен от взоров всех мудрецов, но он открывает себя малым и униженным, каковым дарует благодать. Единый есть открывающий — учитель наш Иисус Христос. Он в себе показал Отца, так что достойный видеть Сына видит и Отца.

*Иоанн.* Ты, видимо, хочешь сказать, что Отец показывается тем, в ком по вере обитает Христос?<sup>32</sup>

*Кардинал.* Не может Христос обитать по вере ни в ком, кроме обладающего духом истины, который научает всему. Ибо дух Христов разливается в том, кто носит облик Христа, и это есть дух любви, который не от мира сего, и мир не может его принять; но тот, кто носит облик Христа, мир оставляет. Этот дух, который мудрость мира обращает безумием, принадлежит тому царству, где виден бог богов в Сионе. Ибо он есть сила, просвещающая слепого от рождения, кто благодаря вере обретает зрение. И нельзя объяснить, каким образом это происходит. Кто мог бы объяснить это, если даже тот, кто из слепого стал зрячим, не мог! Многие спрашивали прозревшего, но он не знал способа, каким Христос дал ему зрение, и не мог объяснить. Однако он правильно сказал, что Христос мог ему это сделать, поскольку он уверовал, что благодаря Христу он может стать зрячим. И Христос, видя его веру, не захотел, чтобы она осталась тщетной. Ибо никогда не бывал оставлен ни один из верующих во Христа<sup>24</sup>. Ибо после того, как человек теряет веру в себя до такой

степени, что уверяется в собственной как бы слабости и полной неспособности достичь чаемого, он с верой, не знающей сомнений, обращает себя к возлюбленному своему и призывает его в смиреннейшей молитве; он верит, что не может быть оставлен, если не перестанет призывать Христа, который верным его ни в чем не отказывает. Несомненно, он достигнет просимого. Ибо появится Христос, Слово божие, и явит себя ему, и вместе с Отцом своим придет к нему, и сотворит обитель, так, что можно будет его видеть<sup>25</sup>.

33 *Бернард.* Как я понимаю, ты хочешь сказать, что живая, любовью созданная вера, всякому дающая лик Христов, восполняет несовершенство природы и определенным образом связывает бога<sup>26</sup>, так что ревностно молящийся достигает того, о чем он во имя Христово просил. От духа веры, зародившегося в нашем духе, самый дух наш укрепляется в соответствии с великостью веры, подобно тому как зрительный дух в глазу у слепорожденного, затемненный и бессильный, духом веры во Христа исцеленный и укрепленный, то, чего раньше не мог видеть, видит.

*Кардинал.* Таково возвышеннейшее учение единого Спасителя нашего Христа, что он, Слово божие, чрез которое «Бог и веки сотворил», восполняет то<sup>27</sup>, чего не дано природой, в том, кто с непоколебимой верой принял его как Слово божие, чтобы, держась этой веры, в которой присутствует Христос, был он всемогущ посредством Слова, живущего в нем в силу веры. Подобно тому как мы видим, что в этом мире то или другое возникает посредством человеческого искусства благодаря обладающим в душе своей искусством, приобретенным в результате изучения, так что искусство, ими воспринятое, и остается в них, и оказывается поучающим словом, и властвует над тем, что доступно их искусству,— подобно этому и божественное искусство, приобретенное крепчайшей верой, является в нашем духе Словом Божиим, поучающим и повелевающим о том, что принадлежит божественному искусству. И как неподготовленный художник не может владеть своим искусством, так и неподготовленный верующий. А необходимая подготовка, которая требуется от всякого верующего, стремящегося видеть бога, есть чистота сердца. Ибо таковые блаженны, и они бога узрят, как учит нас слово веры нашего Христа.



*Бернард.* Относительно предпосылок богопознания <sup>35</sup>  
я хотел бы получить еще большее, если возможно,  
разъяснение.

*Кардинал.* Я полагаю необходимым, чтобы тот, кто  
хочет видеть бога, желал бы его, как только может.  
Возможность желать у него должна совершенствоваться,  
чтобы благодаря этому он в действительности горел  
таким желанием, каким только может. Ибо это жела-  
ние есть живая любовь, какую ищущий бога любит его  
от всего сердца и от всей души, то есть изо всех своих  
сил, как только он может. Но такое желание есть толь-  
ко у того, кто любит в Христе Сына божия так, как  
Христос — самого бога. В таком Христос действительно  
обитает благодаря вере, так что он может утверждать,  
что он обладает духом Христа.

*Иоанн.* Я вижу, что вера побеждает природу и что <sup>36</sup>  
бог ни при какой другой вере не может быть видимым,  
кроме веры во Христа, который как Слово всемогущего  
бога и творческое искусство, впедряясь в наш дух, вме-  
щающий его благодаря вере, возносит его над его при-  
родой до причастия себе; и дух наш благодаря обитаю-  
щему в нем духу Христову и его силе не медлит воз-  
нестись выше всего, подобие повелевающего  
Слова <sup>28</sup>.

*Бернард.* Поистине, в повелевающем Слове Все-  
могущего, который сказал — и сделалось, открывается  
само всемогущество, которое есть бог-Творец и Отец  
всего; и ни в чем ином не может оно открываться, как  
только в его Слове. Кому, следовательно, это Слово яв-  
ляет себя, в том оно проявляется как Отец в Сыне; но  
великое удивление вызывает в нас то, что человек бла-  
годаря вере может восходить к Слову Всемогущего. <sup>37</sup>

*Кардинал.* Мы читаем, что некоторые благодаря да-  
ру языков от Святого Духа получали внезапно это ис-  
кусство, присущее Слову, так что из незнающих они  
внезапно стали знающими разные языки. И эта способ-  
ность была не чем иным, как причастностью к искусст-  
ву божественного Слова <sup>29</sup>. Их знание, правда, было  
всего лишь человеческим, но приобретено оно было  
сверхчеловеческим образом — по внезапному вдохнове-  
нию. Другие получили способность не только говорить,  
но и учить. Третьи творили чудеса <sup>30</sup>. Все это не подле-  
жит сомнению. Ибо те, которые веровали, с самого  
начала вместе с живою верой обрели такой дух, чтобы

не сомневаться в величии силы, которою обладает вера. И так должно было быть, чтобы вера утвердилась, но не теперь, после принятия веры,—чтобы она не просила знамений, но была чистой и простой. Этот дух, <sup>38</sup> хотя он и был воспринят верующими не в полной мере, есть все же причастник духа Христова, вселяющий в нас уверенность, что, когда поселится в нас дух Христов в его полноте, достигнем мы предела блаженства, то есть всемогущества Слова Божия, а значит, познания нашего сотворения <sup>31</sup>. Высшее блаженство, которое есть духовное созерцание (*visio intellectualis*) самого Всемогущего <sup>32</sup>, есть исполнение того нашего желания, благодаря которому мы все хотим знать; пока, следовательно, не достигнем мы знания божия, которым он создал мир, дух не успокаивается. Ибо оно всегда будет оставаться знанием знаний, пока дух его не постигнет. И это знание есть познание Слова божия, так как Слово божие есть понятие самого себя и мира: кто не достиг этого понятия, тот не достигнет и знания бога и не познает самого себя. Ведь он не может познать себя, созданного причиной, раз он не знает причины. Поэтому такой ум, не имея возможности все познать, будет духовно во мраке смерти томиться в вечном недоумении <sup>33</sup>.

<sup>39</sup> *Иоанн*. Мне приходит мысль, что созерцать веру — значит созерцать 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, отец, немаловажное суждение. В истинном христианине Христос пребывает в этом мире только через веру, в ином мире — через истину. Поэтому, когда христианин, стараясь увидеть Христа в его облике, оставит все, что принадлежит этому миру, — чтобы удалить все, что не позволяло видеть Христа, который не от мира сего, как он есть, — в этом восхитении <sup>34</sup> верующий увидит в себе Христа непосредственно (*sine aenigmate*), потому что он видит себя отрешенным от мира, то есть тем, кто носит облик Христов. Следовательно, он видит не что иное, как веру, которая стала для него видимой благодаря тому, что она обнажилась от всего мирского и показалась в своем собственном лице.

*Бернард.* Насколько я могу судить, это нечто постигнута 40  
стине весьма великое. И хотя ты сказал об этом кратко  
и ясно, я все же хотел бы, отец, услышать от тебя не-  
что относительно пресвятой Троицы. Тогда, услышав  
от тебя нечто по всем важнейшим вопросам, я смог бы  
уже и сам себе помочь в делах благочестия.

*Кардинал.* О многом можно сказать по-разному, хо-  
тя и далеко не исчерпывающе. Это показывает и толь-  
ко что сказанное мною, и то, что ты читал в разных мо-  
их сочинениях. Ибо после того, как я очень подолгу, не  
один раз и глубоко размышлял об этом сам с собой, а  
также тщательнейшим образом исследовал сочинения  
древних, я нашел, что последнее и самое глубокое  
представление о боге лишено предела, или бесконечно,  
то есть превосходит всякое понятие. В самом деле, все,  
понятие чего есть понятие чего-нибудь, во всяком слу-  
чае замыкается в понятии. Но бог превосходит все это.  
Ведь понятие о боге есть понятие, или слово, абсолют-  
ное, охватывающее в себе все доступное пониманию и  
вместе с тем непостижимое в ином. Ведь в ином все  
существует иначе. Ибо ничто не постигается разумом  
в действительном смысле так, как оно может быть по-  
стигнуто, раз более высоким разумом оно постигалось  
бы лучше. Только понятие-в-себе, или понятие абсо-  
лютное, в действительном смысле понятийно схваты-  
вает (*conceptus*) все доступное пониманию. Однако на-  
ше понятие, которое не есть понятие-в-себе, или абсо-  
лютное понятие, но понятие о чем-то <sup>35</sup>, по этому самому  
не может постигать понятие-в-себе, так как послед-  
нее, будучи абсолютным, является понятием чего-либо  
одного не в большей степени, чем понятием другого.  
Поэтому-то понятие бога, бесконечное, неопределяемое 41  
и непостижимое, в силу его бесконечности мы по не-  
обходимости называем также и невыразимым. Ведь это  
слово не может быть разъяснено или определено нами  
никаким именем или термином, поскольку оно недо-  
ступно постижению. Так, мы не называем его ни еди-  
ным, ни тричным, ни каким бы то иным именем, по-  
тому что оно превосходит всякое понятие единого,  
тричного и чего бы то ни было именуемого. Наоборот,  
мы от него удаляем всякое имя всего постижимого, так  
как оно выше.

*Иоанн.* Следовательно, насколько меньшей при-  
знает разум возможность создать для себя понятие

о бoге, настолько он более, по моему представлению, велик.

*Кардинал.* Ты, отец, правильно говоришь. Поэтому всякий, кто полагает, будто он понял бога, пусть знает, что это исходит от ущербности и скудости его ума.

*Бернард.* Тот, следовательно, ученее, кто знает, что он не может его знать.

*Кардинал.* Это по необходимости скажут все, даже самые просвещенные.

*Бернард.* Когда я принимаю, что ни одна вещь не может быть нами постигнута в той мере, в какой она постигаема, то становится мне ясным, что не может быть постигнут бог, ибо он во всяком случае может быть постигнут только тогда, когда все, что можно постичь, постигается в действительности.

42 *Кардинал.* Мы знаем, что исчислимое отношение диагонали к стороне недостижимо, так как не может быть двух чисел, которые бы в точности находились в таком соотношении. Какие бы числа ни были даны, 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. Поэтому достижение этого последнего представляется возможным, но эта возможность никогда не дается как действительность. Действительность же была бы точною, так что числа в ней находились бы точно в таком соотношении. Причина этого в том, что искомое число не является ни четным, ни нечетным. Всякое же число, которое мы постигаем, есть по необходимости или четное, или нечетное, но не одновременно и то и другое; поэтому мы и находимся в затруднении. Однако мы видим, что в том понятии, которое постигает невозможное для нас, точность существует. Так говорить нам необходимо потому, что наше понятие не может достичь соизмеримости самой возможности и самого бытия, так как у нас нет общей меры, при помощи которой мы могли бы достичь этого отношения, поскольку возможность бесконечна и неопределенна, а акт конечен и определен и между ними нет среднего. Но мы видим, что в бoге это не различается и потому оказывается выше нашего понятия.

*Бернард.* Поскольку все, что познается нами, познается не так, как оно может познаваться,— потому что оно может познаваться лучше,— значит только у

бога познание, в котором всякая возможность действительна, 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.* И следовательно, неправильно говорить, что наша наука не достигает точной истины?

*Кардинал.* Надо разобраться в сказанном. Дело в том, что математические предметы, происходящие из нашего рассудка и, как мы знаем, существующие в нас как в своем исходном начале, познаются нами — в качестве принадлежащих нам, или нашему рассудку, сущностей — точно, то есть с той рассудочной точностью, от которой они происходят<sup>36</sup>. Так реальные предметы познаются точно божественной точностью, благодаря которой они вступают в бытие. Так вот, то, с чем имеет дело математика, не является каким-либо предметом или свойством, но средством познания, извлеченным из нашего рассудка, без какого средства он не может приступить к своей работе, то есть к построениям, измерениям и проч. Но произведения божественного творчества, исходящие из божественного ума, остаются для нас, как они есть, в точности неизвестными. И наше познание их есть построение предположений на основании подобия фигуры форме. Поэтому точное познание всех произведений божественного творчества может быть только у того, кто их произвел. И если мы что-нибудь знаем о них, то только с помощью отражений в зеркале и символическом намеке ведомой нам математики<sup>37</sup>, то есть так, как мы знаем создающую бытие форму по фигуре, 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; форму же человека мы не познаем, так как она непредставима и не является количественной, в смысле ли количества делимого или непрерывного. Но всего того, что не относится к множеству или величине, нельзя ни понять, ни представить, ни вообразить; поэтому его нельзя и точно познать. Ведь всякий познающий должен рассматривать некие образы; вот почему нам

скорее доступно то, почему существуют такого рода предметы, а не то, что они суть<sup>38</sup>.

44 *Бернард*. Таким образом, если мы рассуждали верно, то в нашем знании нет ничего достоверного, кроме нашей математики. И она есть символ, способствующий исследованию дел божиих. Поэтому великие мужи, если высказали что-нибудь значительное, основали это на математическом подобии, как, например, то, что с видами дело обстоит точно так же, как с числами; или же что чувственность присутствует в рассудке, как треугольник в четырехугольнике; и многое другое<sup>39</sup>.

*Кардинал*. Ты прав. Я бы сказал еще и так, чтобы вы знали: если мы хотим увидеть в этом символическом образе положение христианского богословия о единстве и троичности бога, мы можем обратиться к первоначальному началу математики. Оно как раз является равным образом и единым, и троичным. Мы видим, что количество, без которого нет математики, бывает раздельным (его началом является единое) и непрерывным (его начало троично). И не существует двух начал математики, но — единое, которое есть одновременно и троичное.

*Бернард*. Я хорошо понимаю, почему единое есть начало раздельной величины, но не понимаю, почему троичное — непрерывной.

*Кардинал*. Первая фигура непрерывного количества — треугольник; на треугольники разлагаются другие фигуры, и это указывает, что данная фигура — первая. Четырехугольник разлагается на треугольники, но треугольник не может разлагаться на фигуру с двумя углами или с одним углом. Отсюда ясно, что первое начало математики троично.

45 *Бернард*. Если бы я, таким образом, увидел первое начало математики в его чистоте, то есть совершенно без множественности, я увидел бы его тринедипым. Ведь начало существует до инаковости и множественности, и оно таково, что все, находящееся под началом, разлагаясь на простое, находит в нем свое определение.

*Кардинал*. Очень хорошо. Но обрати внимание: для того чтобы видеть начало, необходимо выделить то простое, без чего не может существовать ничто, находящееся под началом. Если, таким образом, простое, без которого не может быть ни числа, ни фигуры, является тем, что едино не более, чем троично, и, следовательно,

оно столь же едино, сколь и троично, и при этом троично не на основании числа (поскольку число уже находится под началом), но троично в смысле совершенного начала всего,— то здесь мы образно видим триединого бога так, что он оказывается совершеннейшим началом всего.

*Иоанн.* Ты говоришь, что он троичен без числа; но неужели три лица являются тремя не на основании числа «три»? 46

*Кардинал.* Отнюдь нет, так как число, которое ты имеешь в виду, говоря это,— математическое; и извлечено оно из нашего ума, начало которого — единство. Однако троичности в божестве не предшествует никакое начало, но она сама есть начало.

*Бернард.* Конечно, троичность в начале есть начало, и она не вытекает из числа, которое не может существовать раньше начала. Ведь началом всякого множества является единство. Если, таким образом, троичность в божественном была бы числом, то она была бы под началом у себя самой.

*Кардинал.* Поэтому ты видишь, что первое триединое начало раньше всякого числа. И если ты не можешь понять, почему оно раньше числа, то лишь потому, что твой ум без числа ничего не постигает. Однако чего он не может постичь, то он видит сверхпонятийным образом и не может его отрицать; и он верит как в то, что бог велик без непрерывного количества, так и в то, что он троичен без дискретного количества, то есть без числа. И как он верит, что бог велик, наделяя его величиной, так верит и в то, что бог троичен, наделяя его счетностью.

*Иоанн.* Как я понимаю, мы, рассмотрев творения, утверждаем, что творец триедин, тогда как он, как было сказано раньше, пребывает в себе, невыразимый никаким способом речи. 47

*Кардинал.* Ты правильно утверждаешь. Действительно, без возможности, действительности и связи того и другого ничего нет и быть не может. Если бы что-нибудь из этого отсутствовало, то и самой вещи не существовало бы. Действительно, как бы она существовала, если бы не могла существовать? И как бы она существовала, если бы не существовала действительно, раз бытие есть действительность? И если бы она могла быть и не была бы, как бы она была? Поэтому необхо-

димо, чтобы была связь между тем и другим. Причем возможность бытия, действительное бытие и связь того и другого не суть нечто разное. Они относятся к одной и той же сущности, раз создают одно и то же. Роза в возможности, роза в действительности и роза в возможности и действительности есть одна и та же роза, а не другая и не отличная от этой, хотя возможность, действительность и связь того и другого не приписываются взаимно друг другу, как они приписываются розе.

*Бернард.* Я хорошо понимаю, что этого нельзя отрицать; пока я рассматриваю розу в уме, я вижу, что она триедина. В самом деле, я рассматриваю ее в возможности — ведь если отрицать, что она может быть, она, конечно, не может быть. Я рассматриваю ее в бытии — ведь если отрицать, что она есть, как она будет? И я рассматриваю ее в связи того и другого — ведь при отрицании связи того и другого она не обладала бы действительным бытием, поскольку действительно существует только то, что может быть и есть. Именно из этого происходит действительное существование. Так я вижу, что роза триедина от триединого начала. Я вижу, что это начало отражается во всем, поскольку все, находящееся под началом, триедино. Но я вижу также, что все, находящееся под началом, не есть что-нибудь изначальное, хотя все существует в начале как в причине и основании. Поэтому бог триедин не так, как триедина роза. Ибо у вечного начала нет ничего от находящегося под началом, но оно есть абсолютное триединство, благодаря которому все триединое есть то, что оно есть.

*Иоанн.* Я одного с тобой мнения, Бернард. Бог, от которого существует роза в потенции, есть тот же, от которого существует роза в бытии, и тот же, от которого роза, связавшая в себе то и другое, — так как пет какой-то одной розы, которая была бы в возможности, другой, которая в бытии, и третьей, связавшей в себе это, — но триединая. Но когда христиане утверждают, что одно — лицо абсолютной возможности, которое мы называем Отцом всемогущим; другое — лицо бытия, которое, так как оно принадлежит Отцу, мы называем Сыном Отца; а третье — связь того и другого, каковое лицо мы называем Духом святым, поскольку природная любовь есть духовная связь Отца и Сына, — я не



понимаю, каким образом я должен видеть эти личные различия только в символе, а не буквально.

*Кардинал.* Ты верно сказал, аббат, что различие 49 лиц Отца, Сына и Духа святого существует в божественном вследствие троичности бесконечного совершенства. Однако лицо Отца есть иное не благодаря некоей инаковости, так как всякую инаковость превосходит благословенная троичность, которая не от иного, но сама от себя есть то, что она есть. Поэтому вследствие тождественности их сущности и природы Отец не есть нечто иное, чем Сын, но он не есть Сын. При этом Отец не есть Сын не через небытие — поскольку триединый бог раньше всякого небытия, — но потому, что бытие предполагает возможность, — ведь ни одна вещь не существует, если не получает возможности существовать от того, от чего она происходит. А эта возможность ничего не предполагает (*praesupponit*), потому что возможность есть вечность. Поэтому, когда я вижу бога, не предполагающего для себя никакого начала; и вижу бога, предполагающего свое начало; а также вижу бога, исходящего от того и другого, и при этом вижу не трех богов, но единство божества в троичности, я не сомневаюсь, что видимое мною в такого рода раздельности существует в нераздельном божестве истиннее и совершеннее, чем я вижу. И как я вижу, что абсолютная возможность в вечности есть вечность, и вижу, что бытие в вечности этой возможности есть только от самой возможности, так я верю, что вечная возможность имеет вечное осуществление (*hypostasim*) и существует в себе; и что от бога-Отца, который в себе, рождается бог, который есть все то, что он есть, от всемогущества Отца, в результате чего он есть именно то, что может Отец, то есть он всемогущ от абсолютной, или всемогущей, возможности; а от них проистекает связь всемогущества и всемогущего. Я вижу того, кто есть бог извечно; и его же — как бога от бога, сущего извечно; и его же — как бога, от обоих вечно исходящего. Но поскольку это яснее нашего усмотрели святые, довольно с нас того, к чему мы пришли: совершенство начала требует как того, чтобы начало было единым, так воистину и того, чтобы оно было троичным. Ведь единство не было бы природным и совершеннейшим, если бы не содержало в себе всего, что необходимо для совершеннейшего принципа и что 50

выражается в троичности. И Троица не была бы совершенной, если бы не была так едина, каково единство. Ведь единство, которое высказывается о боге, не есть единство математическое, но истинное и живое, охватывающее все, и Троица не есть математическая, но находящаяся в живом самосоотнесении<sup>40</sup>. Ведь она есть триединая жизнь, без которой нет вечного радования и высшего совершенства. Поэтому быть совершеннейше триединой есть сущность совершеннейшей жизни, благодаря чему возможность жизни всемогуща до такой степени, что порождает жизнь от того, что живет сама, а от них возникает дух любви и вечное радование.

51 *Иоанн.* Пожалуйста, послушай меня немного, понял ли я что-нибудь из этих столь высоких предметов. Я обращаюсь к возможности-бытию. Так как существует всегда только то, что может быть, я вижу в возможности-бытии самую истинную и соразмерную форму для всего формируемого. Но в каждой вещи я вижу возможность, бытие и связь того и другого, без чего существование этой вещи невозможно. Причем я вижу, что в каждой вещи это существует так, что может быть совершеннее. А где это совершенно до такой степени, что не может быть совершеннее, — как в возможности-бытии, — там я вижу триединое начало всего существующего. Следовательно, необходимо, чтобы в совершенстве первоначала заключалось совершенство всего, могущего произойти от начала. Если бы это совершенство можно было представить большим, оно во всяком случае не было бы совершенством начала, но — того, что происходит от начала.

*Кардинал.* Поэтому необходимо, чтобы человеческий ум, который не может постичь скрытое от него первоначало, как оно есть, видел его на основании того, что он понимает происшедшее от начала, как нас наставляет апостол Павел. Следовательно, если возможность должна быть совершеннейшей, необходимо, чтобы в ней было бытие и связь того и другого. Таким же образом, если бытие должно быть совершеннейшим, необходимо, чтобы в нем существовала возможность и связь того и другого. И если их связь должна быть совершеннейшей, необходимо, чтобы в ней была возможность и действительность, или бытие. Вот, следовательно, то, что мы по необходимости видим в совер-

шеннейшем триедином принципе, хотя превосходит всякое понимание то, как это происходит.

*Бернард.* Послушай, пожалуйста, понял ли я эти твои слова. Я обращусь к движению. В его сущности я прежде всего вижу возможность и вижу, что из последней происходит действительность, а из того и другого появляется движение, являющееся связью возможности и действительности. Но никакое доступное постижению движение не есть движение, каким оно может быть, поскольку оно может быть более медленным и более быстрым. Поэтому в его возможности не заключается ни действительности, ни связи того и другого, раз в действительности движение не таково, каким оно может быть. Но если бы движение было тем, чем оно может быть, тогда в возможности равным образом присутствовали бы и действительность, и связь. Насколько оно могло бы, настолько оно было бы в возможности — действительностью; и такова же была бы связь того и другого. То же в отношении бытия и связи. Но такое движение не было бы доступно уму. Ведь если бы оно было тем, чем оно может быть, то оно, конечно, не могло бы быть ни большим, ни меньшим и потому было бы наибольшим и равным образом наименьшим, в равной мере самым быстрым и самым медленным, или спокойным. И так как оно было бы движением, которому не противопоставляется покой, то с устранением этого противопоставления название движения перестало бы ему соответствовать. В самом деле, движением оно было бы не больше, чем не движением, хотя и являлось бы образом, формой, мерой и истиной всякого движения. То же движение, которое доступно нашему уму, то есть то, которому противопоставляется покой, оказывается доступным нашему уму потому, что его определяет противопоставленный ему покой; и его при помощи конечного понятия познать можно. Таким образом, когда мы угадываем, что это понятие о движении не есть понятие движения, являющегося тем, чем оно может быть, — хотя уму и недоступно, каково оно, — то, оставляя это доступное познанию движение, ум обращается к рассмотрению того движения, которое недоступно познанию. Он стремится исследовать его не с помощью имени и не с помощью понятия или знания, но с помощью неведения обо всем том, что известно относительно движения.

Ведь он знает, что ему никогда не увидать того движения, пока остается хоть что-нибудь от этого. А достигая небытия движения, он ближе подходит к искомому. Ведь с тем, что обнаруживает себя выше бытия и небытия движения, дело обстоит так, что совершенно неизвестно, чем оно является, так как оно выше всякого имени. Там неведение есть совершенное знание, где небытие есть необходимость бытия и где невыразимое есть имя всего именуемого. Это я вывел из сказанного тобой — хорошо ли, не знаю.

*Кардинал.* Ты сделал совершенно правильный вывод.

<sup>51</sup> *Иоанн.* Насколько можно передать учение о том неведении, что доходит до невыразимого, настолько оно, по-видимому, уже высказано. Но я бы хотел прибавить одно уподобление, отражающее мое понимание. Действительно, хотя многие символические образы, без которых мы не могли бы приблизиться к неведомому богу, ведут нас к нему — поскольку необходимо ищущему неведомое опираться на что-нибудь ведомое, — все же более всего (*maxime*) начала отражаются в вещах наименьших (*minimis*) <sup>41</sup>. Поэтому я беру сокращенное и весьма сжатое слово — IN <sup>42</sup> и говорю: если я хочу войти в созерцание божественного, я буду пытаться войти (INTRARE) через само IN, потому что ни во что нельзя войти, кроме как через IN. Прежде всего я обращаю внимание на начертание IN, то есть на то, что оно, состоя из трех равных линий, как бы триедино, и что I и N соединяются духом связи. Ведь в IN сначала стоит I, затем N и связь того и другого, так что получается одно простое IN, состоящее из I и N и связи того и другого. Нет ничего проще I. Никакая буква не может быть изображена без этой простой линии, так что I является началом всего. N первой из всех букв зарождается из простейшего I, продолженного в себе самом. Буква N не есть двойная буква I, но возникает из одипарной I, продолженной в себе самой так, что получается одна буква <sup>43</sup>. Ведь в N присутствует развернутое I. Поэтому, если I прибавляется к N, от этого не получается большего звучания, так как в N была уже звучность I. Ведь N произносится не с E — как если бы N было EN, — но с I, так что выходит IN. Это известно тем, кто знает греческие буквы: греки произносят NI, ставя I после, подобно тому как они

произносят X как XI; мы же, ставя впереди, произносим IN и IX. Итак, связь обеих букв — самая естественная. Следовательно, фигура, соответствующая триединому принципу, представляется как фигура этого IN. Далее, я замечаю, что I, то есть начало, стоит впереди, а из него возникает N, в котором I впервые проявляет себя. Ведь N есть понятие, имя или перенесение потенции принципа I. В-третьих, IN — связь того и другого. Затем я рассматриваю, каким образом можно через IN проникнуть в бога и во все. В самом деле, все, что может быть наименовано, ничего не содержит в себе, кроме IN. Ведь если бы не было IN, то ни одна вещь ничего в себе не содержала бы и все было бы совершенно пустым. Так, всматриваясь в (IN-TVEOR IN) субстанцию, я вижу, что само же IN стало субстанцией (substantiatum), — если в небо, то оно стало небом (celestiatum); если в место, то оно стало местом; если в количество — количеством; если в качество — качеством. И так обо всем, что может быть высказано. В силу этого в границе оно стало ограниченным, в конце — конечным, в инобытии — инобытийным. Если же рассматривать IN выше всякого имени, то я вижу, что оно совершенно лишено границы, конца и не является чем-нибудь из всего того, что может быть наименовано. А все то, что я вижу в IN, я вижу вступающим в невыразимость. Действительно, если я вижу конец или границу IN, я больше не могу именовать их ни концом, ни границей, потому что они перешли в IN, которое не есть ни конец, ни граница. В соответствии с этим могло бы показаться, что имя изменилось на противоположное, и граница в IN называлась бы безграничной (IN-TERMINVS) или не-границей. И так как IN, которое наполняет все и без которого все пусто, привходит и остается внутри, приводит в целость и дает форму, оно поэтому есть совершенство всякой вещи, всякой границы, всякого конца и всего. Ясно, что IN больше, чем конец или предел, так что конец в IN не перестает быть концом, но он — самый конец и конец в конце, или конец концов. Поэтому он и не называется концом, поскольку он не оканчивается никаким концом, но всякий конец превосходит. Таким образом, все становится невыразимым, когда оно рассматривается в абсолютном. IN, следовательно, в своем простейшем значении охватывает одновременно и утверждение, и

отрицание, как если бы I значило «да» (ITA), N — «нет» (NON), которые в IN связаны. Действительно, IN, прибавленное к другим словам, есть или утверждение, или отрицание, а в себе самом оно охватывает и то и другое. IN поэтому является зеркалом, подходящим для изображения божественного богословия, поскольку во всем оно является всем, ни в чем — ничем и поскольку все в нем является им самим. Кто же мог бы разъяснить все то, что может быть сказано об этом невыразимом IN, кроме того, чья речь совершенна, так как он есть возможность-бытие? Это может только то единственное слово, которое есть изречение всего сказуемого.

*Кардинал.* Ты, отец аббат, тонко рассмотрел вопрос, и твое уподобление достаточно плодотворно, так как оно ведет к духу. Ведь того, что находится в боге, никто не знает, кроме Духа божия, подобно тому как находящееся в человеке знает человеческий дух. Таким образом, само IN представляется символическим образом все испытующего духа. Но того, кто при помощи IN стремится проникнуть в величие божие наподобие исследователя, ставит в тупик (оррimitur) его слава. Ведь то IN, которое обозначается и понимается, не есть свет, освещающий откровение непостижимости абсолютного в себе божества. Следовательно, IN и все имена, которые приписывают богу бесконечность, стремятся через сверхпревосходство выразить его непостижимость.

*Бернард.* Поскольку аббат при помощи этого краткого и сжатого слова показал, что он проник в глубину понимания, я не хочу, чтобы из-за моего молчания показалось, будто я понапрасну слушал о таких высоких предметах; поэтому я также приведу не уместный символ возможности-бытия. В односложной гласной E я вижу триединство: ведь это гласный, входящий в возможность (possE), бытие (Esse) и в связь (пЕхус) того и другого; его звучание, будучи простейшим, является в то же время тройным. Поскольку оно относится к возможности, оно не относится к бытию; и поскольку оно относится к бытию, оно не относится к возможности. Точно так же, поскольку оно относится к связи того и другого, оно не относится ни к возможности, ни к бытию, но — к связи. Следовательно, эти отношения в E не смешиваются, и каждое в себе является истинным и совершенным. Но тем не менее це-

редо мной не три гласных звука, или звучания, а одно — простейшее и неделимое звучание. Когда я таким образом рассматриваю это умом, такое образное рассмотрение дает мне решительный довод в пользу ортодоксального вероучения: я верю, что триединый бог является простейшим началом и присутствует в мире до некоторой степени сходно — хотя это сходство и весьма отдаленное — с тем, как звучание Е присутствует в «возможности-бытии» (*possEst*); и от него мир имеет возможность быть, бытие и связь того и другого. И подобно тому как показывается, что звучание Е все дает «возможности-бытию» (*ipsi possEst*), поскольку без Е оно перестает быть значимым словом, так без бога мир полностью прекратил бы существование. Я не вижу необходимости говорить больше о том, что этот образ подходит для сравнения, поскольку вы и сами могли бы применить его лучше меня.

*Кардинал.* Я одобряю твое символическое сравнение, Бернард: оно вполне подходит для нашей цели. Но сравнения можно приводить без конца, потому что ни одно не является настолько близким, чтобы не могло быть еще более близкого. Только Сын божий есть образ ипостаси Отца<sup>44</sup>, поскольку он есть то, чем он может быть. Как образ бога-Отца он не может быть истиннее или совершеннее, так как он и есть возможность-бытие.

*Бернард.* Если помимо многочисленных и разнообразных сравнений, использованных в своих сочинениях и проповедях, ты хочешь сказать о других, приведи их, потому что они ведут ум к более полному знанию о боге.

*Кардинал.* Хорошо. Поскольку труднее всего понять, как одно, сущностно пребывая во всем, всем является, для этого и необходимы наиболее ясные сравнения. Впрочем, довольно подходящее сравнение для этого приводится в сочинении об образе<sup>45</sup>. Поскольку бог видит сразу все вообще и каждое в отдельности, а видение его есть бытие, постольку он сразу есть все вообще и каждое в отдельности. Человек одновременно и сразу внедряет слово в уши всех своих слушателей и каждого в отдельности. Так же бог, у которого говорить — значит творить, творит одновременно и все вообще, и каждое в отдельности. И так как Слово божие есть бог, бог находится во всех творениях вместе

и в каждом в отдельности. Подробнее об этом говорится в упомянутом сочинении об образе. Но относительно того, как бог, рассматриваемый в себе абсолютно, является действительностью всякой возможности, или простой и одновременно бесконечной формой, я не вижу более близкого мысленного образа, чем бесконечная линия. В книге о знающем незнании я объяснил, что, если бы она могла быть дана, она была бы действительным бытием всякой возможности быть линией, то есть границей всего, ограничиваемого линией, и самым адекватным прообразом всех образуемых при помощи линий фигур. Так, необходимо, чтобы она обладала абсолютным бытием, или формой; ведь, будучи неопределенной и бесконечной, она абсолютна. Поэтому она является самым адекватным прообразом какой бы то ни было ограниченной и конечной линии, поскольку по сравнению с любой она не будет ни большей, ни меньшей. Бог же необходимо должен быть абсолютным потому, что он предшествует всему небытию и, следовательно, всякой инаковости и противоречию. Поэтому ни для чего он не является иным и различным, хотя ничто не может достичь равенства с ним, так как все другое является иным и конечным. И поскольку для бога нет ничего невозможного, необходимо, чтобы мы через посредство того, что в этом мире невозможно, обращали взоры к тому, у кого невозможность есть необходимость. И подобно тому как в этом мире бесконечность как действительное бытие невозможно, так могущество, не имеющее предела, является той необходимостью, которая небытие, или ничто, принуждает быть. Кроме того, с помощью математического символа (*mathematice aenigmatizando*) рассмотри то, как высшее равенство количеств освобождает их от всякой множественности. Например, когда ты воспринимаешь линии, проведенные от центра нарисованного на полу круга к его окружности, они кажутся равными. Но они не таковы по причине неровности и материальности пола. Поэтому ни одна из этих линий не равна другой, как это показывается в «Ученом незнании». Но когда круг в себе рассматривается мысленно, в нем не может быть множества радиусов, каждый из которых отличался бы от другого на полу, поскольку причина различия, то есть материальность, отсутствует. Таким образом, их даже и не множество<sup>46</sup>. Сказанное



о линиях относится и ко всему количественному, то есть к поверхностям и телам. Именно, когда я вижу, что на полу некая поверхность ограничена некоей окружностью, и равная поверхность — неким треугольником, и равная — шестиугольником, и, далее, — всеми возможными фигурами; и когда после этого я обращаю внимание на то, что эти равные поверхности представляются в виде множества, потому что они изображаются всякий раз на другой основе и в силу этого всякий раз по-разному, — тогда я мысленно отделяю их от основы и вижу, что плоскость, изначально одна и та же, представляется мне то одной, то другой, поскольку я видел ее изображенной в разных местах и на разных основах. А затем я замечаю, что одна и та же поверхность является и кругом, и треугольником, и шестиугольником, и вообще всякой фигурой, которая может очерчивать и ограничивать поверхность. С помощью этого символа я вижу, что сущность, отделенная от тех или иных предметов, в действительности есть форма бытия для всех вместе и каждого в отдельности из существующих предметов, какую бы форму они ни принимали, и при этом не в смысле уподобления или математически, но доподлинно и буквально и даже, можно сказать, жизненно. Это сравнение привлекает меня еще и потому, что одна и та же поверхность может быть и сферической, и плоской, и многогранной. Я наглядно показал это недавно<sup>47</sup>. Таким образом, если мы будем полагать возможное бытие в качестве действительного, как это мы должны делать в вопросах теологических, то этот символ даст нам еще более ясное направление, так как, по моему мнению, совершенство математического постижения позволяет сравнению приблизиться к теологии.

61

*Иоанн.* Я боюсь показаться назойливым и надоедливым, иначе я попросил бы разъяснить кое-что еще.

62

*Кардинал.* Спрашивайте оба: наш разговор несколько не утомляет меня, но исключительно радует. Поэтому, если что-нибудь остается неясным, вы не щадите меня теперь, потому что в другое время у меня, возможно, будет меньше досуга.

*Иоанн.* Среди бесчисленных вопросов, ответы на которые я хотел бы получить, есть в особенности один: каким образом мы лучше всего достигаем этой всемогущей формы, — о которой можно сказать, что она

оказывается выше бытия и небытия,— путем отрицания?

*Кардинал.* Необходимо, аббат, в качестве предпосылки изложить то, о чем ты слышал от меня по другому поводу, а именно что существуют три вида рассмотрения<sup>48</sup>. Низший вид — физика, имеющая дело с природой и рассматривающая неотвлеченные формы, лежащие в основе движения. Ведь природа и есть форма в материи. Поэтому она неотвлеченна и пребывает в ином, то есть всякий раз по-иному. И в соответствии с неустойчивостью материи она движется и изменяется, и душа исследует ее при помощи чувственных восприятий и рассудка. Другой вид рассмотрения относится к форме вполне абсолютной и устойчивой, которая является божественной и отвлеченной от всякой инаковости, потому что, будучи вечной, она лишена движения и изменения. И эту форму душа ищет при помощи самой себя, без чувственного представления, превыше всякого мышления и науки, в свойственной ей остроте и простоте, которую называют интеллектуальностью. И есть промежуточный вид рассмотрения, имеющий дело с неотвлеченными, однако устойчивыми формами, который называется математическим. В самом деле, он рассматривает круг, который не полностью отвлечен от своей основы и от умопостигаемой материи, но вполне отвлечен от материи телесной и неустойчивой. Именно, он не рассматривает круг, как он на подверженном разрушению полу, но — в его смысле и определенности. И этот вид рассмотрения называется *mathesis*, или «учение», так как он может передаваться путем обучения. Душа в такого рода исследовании пользуется умом и воображением. Об этом, однако, в другом месте<sup>49</sup>. Теперь же в своих богословских рассуждениях мы говорим об абсолютной форме, которая дает бытие в первичном смысле. Ведь всякая форма, привходя в материю, дает ей бытие и имя. Так, когда очертание Платона привходит в медь, оно меди дает бытие и имя статуи. Но поскольку все формы, не существующие в отвлеченном виде и не получающие без материи никакого осуществления, кроме мысленного, в собственном смысле не создают бытия, но это последнее возникает только благодаря их соединению с материей, постольку необходимо, чтобы существовала форма, полностью отвлеченная и осуществленная в се-

бе без какого бы то ни было недочета, дающая материи возможность быть, привходящей в нее форме — действительность, а связи их обеих — вечное существование. Следовательно, формы, чем больше они нуждаются в лежащем под ними основании, или материи, для того, чтобы обладать действительным бытием, во всяком случае являются более слабыми и более материальными, более подражают природе основания и потому менее совершенны. Но чем меньше они нуждаются в основании, тем больше они формальны, более устойчивы и более совершенны. Поэтому необходимо, чтобы та форма, которая совершенно не нуждается ни в чем другом, поскольку она есть форма бесконечного совершенства, охватывала в себе совершенства всех формируемых форм, поскольку она в действительном смысле является сокровищницей бытия, из которой истекает все, что существует, подобно тому как в сокровищнице мудрости оно от века содержится и сохраняется. Моисей 65 говорит: бог сказал: «Я есмь сущий», что мы и находим в наших книгах (как было сказано выше <sup>50</sup>) переведенным так: «Я Тот, Кто есмь». Следовательно, «сущим бытием» <sup>51</sup> именуется для нас форма форм. Никакой форме не свойственно сущее бытие, кроме той, которая полностью отвлеченна и совершенна до такой степени, что она уже свободна от всякой ущербности. Поэтому всякая форма, которая не есть абсолютная сущность, может быть более совершенной. Бытие же, которое есть сущность, является совершенством всякого бытия и тем самым охватом (complicatio) всех форм. И если бы сама сущность не дала всем формам формирующего бытия, они никогда бы его не имели. Следовательно, во всем присутствует божественное бытие, которое есть абсолютная сущность, дающая всему такое бытие, каким оно обладает. Но так как все стремится к благу и так как нет ничего притягательнее самого бытия, которое абсолютная сущность заставляет истекать из своей поистине наипрекраснейшей сокровищницы, мы называем бога, который именуется сущностью, единственным благом, поскольку от него мы получаем высший дар, за который нам более всего следует благодарить его, — наше собственное бытие. Ищем же мы увидеть источник нашего бытия всеми возможными способами и находим, что отрицательное исследование ведет нас по наиболее верному пути, поскольку 66

тот, кого мы ищем, непостижим и бесконечен. Итак, чтобы объяснить тебе то, чего ты от меня добиваешься, давай возьмем отрицание из отрицаний, то есть небытие, которое представляется первым из всех отрицаний; не предполагает ли это отрицание бытие, вместе с тем отрицай его?

*Иоанн.* Конечно, оно предполагает бытие, вместе с тем отрицай его.

*Кардинал.* Значит, то бытие, которое оно предполагает, раньше отрицания?

*Иоанн.* Конечно; в соответствии с нашим способом понимания это по необходимости так.

67

*Кардинал.* Следовательно, бытие, которое предполагается отрицанием, во всяком случае вечно. Ведь оно предшествует небытию. А то бытие, которое небытием отрицается, получило начало после небытия.

*Иоанн.* Очевидно, это необходимо.

*Кардинал.* Значит, отрицание, относящееся к бытию, отрицает, что это так называемое бытие есть предположенное отрицанием бытие; а сказать так — значит сказать, что бытие после небытия отнюдь не есть вечное и невыразимое бытие.

*Иоанн.* Этого я не могу отрицать.

*Кардинал.* Так я усматриваю, что бог истиннее мира. В самом деле, я вижу мир только вместе с небытием и отрицательно — я, например, мог бы сказать: «Я вижу, что мир не есть бог», — но бога я вижу раньше небытия, и потому никакое бытие о нем не отрицается. Следовательно, его бытие есть все бытие всего, что существует или каким-нибудь образом может существовать. Без чувственного представления это не может быть усмотрено истиннее и проще никаким другим путем. И с помощью простого умозрения ты видишь предполагаемую отрицанием и предшествующую небытию сущность всякого небытия, о которой ты отрицаешь все то, что следует за небытием.

*Иоанн.* Я понимаю, что предполагаемое отрицанием бытие необходимым образом предшествует небытию, так как в противном случае вообще ничего не существовало бы. Ибо кто мог бы в этом случае перевести небытие в бытие? — Во всяком случае, не бытие, если бы им не предполагалось такое бытие, от которого его можно было бы произвести. Если, следовательно, мы признаем какое-либо другое бытие, необходимо

быть и тому, которое, по твоим словам, является самым истинным.

*Кардинал.* Ты заключаешь правильно, аббат. Ты видишь, что нечто существует, небо, например, земля, море и прочее; и поскольку ты видишь, что одно не есть другое, и таким образом видишь, что все это — после небытия, ты, следовательно, видишь, что оно — от вечного бытия после небытия существует в качестве того, что оно есть. Ведь так как вечность предшествует небытию, которое само не может перевести себя в бытие, необходимо, чтобы все благодаря вечному бытию возникало 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, что все — в вечном бытии?

*Кардинал.* Если бы солнце было тем, что оно есть, и одновременно всем тем, чем оно не является, оно было бы непременно раньше небытия. Таким образом, оно было бы и солнцем, и всем, поскольку ничто о нем не могло бы отрицаться.

*Иоанн.* Допускаю; но меня смущает понятие солнца, являющееся ограниченным.

*Кардинал.* Тогда помоги себе, обратив внимание на само бытие солнца, и затем удали самое солнечность и — путем устранения всего неотвлеченного — отрицание. Тогда ты увидишь, что о нем ничто не отрицается. Ведь когда ты замечаешь, что бытие солнца не есть бытие луны, это происходит потому, что ты видишь неотвлеченное и в этом смысле ограниченное и конечное бытие, которое поэтому называется бытием солнечным. Если, таким образом, ты устраняешь границу и видишь бытие лишенным границ, или вечным, то тогда ты непременно видишь его до небытия.

*Иоанн.* Но так я вижу, что всякое бытие в вечном боге есть бог и все вещи! <sup>69</sup> <sup>52</sup>

*Кардинал.* Так. Ведь поскольку вечный бог все производит из небытия, то, если бы сам он не был в действительном смысле бытием всего вообще и каждого в отдельности, как он мог бы производить из небытия?

*Иоанн.* Стало быть, верно то, что говорят святые, утверждающие, что бог обладает величиной без величины, качеством — без качества, и так — обо всем.

*Кардинал.* Так они говорят. Но как понимаешь это ты?

*Иоанн.* Я понимаю, что бог есть абсолютная истина всего, что мы видим. Поэтому следует в конечном отрицать конечность, чтобы достичь абсолютного. В видимом количестве я обращаю внимание на то, каким образом существует истинное количество. Именно, я стремлюсь в абсолютном усмотреть его истину, при помощи которой оно является истинным, и вижу, что она есть количество без такого количества, которое я увидел после небытия определенным и ограниченным так-то и так-то и которое обозначается этим именем «количество». Но необходимо, чтобы я по сую сторону небытия оставил все то, благодаря чему количество есть в большей степени количество, чем что-либо другое. И поэтому я отбрасываю имя, определение и все то, что может быть воспринято относительно количества всяким чувством, воображением и умом, чтобы таким образом перейти к небытию этого количества. Я рассматриваю бога как вечную причину и основание того, что я рассматривал раньше. И хотя эти причина и основание, будучи до всякого имени, невыразимы, я самое вечность называю количеством без количества, поскольку она есть основание и истина именуемого количества. Но как основание количественного не количественно, так же и истина, или вечность. Подобно этому и основание времени — не во времени, но в вечности.

*Кардинал.* Я рад услышать это от тебя. То, что ты сказал, не покажется удивительным тому, кто в себе самом испытывает, что теплота в чувственной области оказывается лишенной теплоты в области более абстрактных способностей. Теплота с теплотой находится в чувственном восприятии, где теплота ощущается; но в представлении и в мысли она постигается без теплоты. Точно так же следует говорить обо всем, что постигается чувством. Запах — без запаха, сладкое — без сладости, звучание — без звука, и так — относительно каждого. Подобно тому как то, что в чувственном восприятии находится чувственно, в уме существует нечувственно, так как в нем оно не чувственно, но — мысленно и есть мысль, — подобно этому все существующее мировым образом находится в мире, а немировым — в боге, так как там все божественно. И так же бог есть во времени вневременно, поскольку он пребывает веч-

но; и он есть тленные вещи нетленно, материальные — нематериально, и множественные — вне множества, и исчисляемые — без числа, сложные — вне сложения, и так — обо всем. Все это в целом означает не что иное, как то, что все в своем собственном и наиболее соответственном вечном бытии без всякого различия субстанционального и акцидентального и в то же время совершенно расчлененно является самой простейшей вечностью. 72

*Бернард.* Сейчас я услышал, как ясно ты разрешаешь глубокие вопросы. Из этого я вывожу, что мир начался после небытия. Поэтому он по-гречески называется космосом, то есть украшением, поскольку он происходит от невыразимой вечной красоты, которая до небытия. И это его имя отрицает, что он есть сама невыразимая красота. Оно, однако, утверждает, что он есть образ того, чью истину нельзя выразить. Следовательно, что же есть мир, как не явление невидимого бога? Что же такое бог, если не невидимость видимого, как апостол внушает в слове, упомянутом в начале нашей беседы? Мир, таким образом, выражает своего творца, чтобы этот последний познавался. Поистине, непознаваемый бог познаваемо являет себя миру в зеркале и символическом намеке, как со знанием говорит апостол: у бога нет «да» и «нет», но только «да»<sup>53</sup>. Область живого, которая находится в вечности, существует до небытия. И на основании сказанного начинает попомпогу выясняться, как и каков есть тот великий хаос, о котором говорит Христос, что он существует между жителями вечного бессмертия и теми, что находятся в аду<sup>54</sup>. И Христос, наш учитель, устраняя неведение и указывая нам пути к вечности бессмертия, восполнил все то, что делает нас неспособными к этому вечному бессмертию. Теперь довольно будет сказанного, к чему ты, если хочешь, добавь заключение. 73

*Кардинал.* Пожалуй, этого требует время. Вы исходили из суждения величайшего богослова апостола Павла, согласно которому невидимое в боге созерцается и постигается по сотворенному им миру. Мы сказали, что эта вечная сила творца и невидимая божественность созерцаются умом, который постигает, что мир сотворен. Невозможно мыслить, что это творение вышло из творца, если при этом не усматривается, что оно вечно пребывало в его невидимой силе или в его

творческой способности. Необходимо, чтобы все творимое существовало как действительность в мощи творца, так что он сам оказывается совершеннейшей формой всех форм. Необходимо, чтобы он был всем, что может быть, так что он есть истиннейшая формальная, или первообразная, причина. Необходимо, чтобы он был выше всякого противоположения. Ведь в нем не может быть инаковости, 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 то, 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, как мог бы быть виден тот, кто выше всего простого и сложного, всего единичного и множественного, выше всякого предела и бесконечности; кто всецело везде и нигде, во всякой форме и равным образом без всякой формы; кто есть все во всем, ничто ни в чем и все и ничто в себе самом; кто целю и неделимо присутствует во всяком сколь угодно малом и одновременно ни в чем из всего; кто явил себя в каждом творении триединым образом, истиннейшим и вернейшим; кто бесконечно превосходит всякое познание, воображение и мышление, связанное с представлениями, поскольку этими видами познания не постигается ничто нетелесное или духовное; но высочайший ум, отрешенный от чувственных представлений и ставший надо всем, непостижимо открывает его как ничто из всего сущего — средствами неведения, или мыслью, погруженною в тень и во мрак, или с помощью незнания. Так он видится во тьме и без знания о том, какая он сущность, какая вещь или что из сущего он есть, — то есть как вещь, в которой совпадают противоположности; например, движение и покой там вместе не в качестве двух, но превыше двойственности и инаковости. Это видение совершается во тьме, где таится сам бог, скрытый от глаз всех мудрых. И если он своим светом не изгонит тьмы и не явит себя, он останется совершенно неизвестным для всех, ищущих его путем разума и мысли. Но он не оставляет ищущих его с величайшей верой, с вернейшей надеждой и с пламенным, насколько может быть, желанием, то есть тем путем, которому нас учил един-



ственный наш учитель, Христос, Сын божий, живой путь, единственно открывающий Отца своего, нашего всемогущего творца. Следовательно, все, что было высказано нами, устремлено единственно к тому, чтобы мы поняли, что всякий ум превышает тот, узрение чьего лика — каковое одно делает счастливыми нас, верующих, — обещано нам самой истиной, Сыном Божиим, если мы, следуя за ним, не отступим с пути, открытого нам словом и делом.

В этом да поможет нам господь наш, Иисус Христос, всегда благословенный. Аминь.

**О НЕИНОМ**

*Аббат.* Ты знаешь, что мы втроем, допущенные к беседе с тобою, занимаемся изучением высоких предметов: я — «Парменида» и комментария Прокла, Петр — «Богословия Платона» того же Прокла, которое он перевел с греческого на латинский, а Фердипанд рассматривает глубокое 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 может сказать о них короче и доступнее тех, кого мы часто перечитываем, 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.* Мы жаждем истины, а кроме того, знаем, что ее можно найти повсюду, и потому хотим иметь наставником того, кто поставил бы ее перед очами нашего ума. А ты проявляешь себя неутомимым в этом искании истины даже на склоне дней твоих; и когда ты, волнуясь, начинаешь говорить об истине, кажется, что ты молодеешь. Так скажи нам о том, о чем ты сам размышлял прежде нас.

*Николай.* Я скажу, и с тобою, Фердинанд, у меня будет беседа, при том, однако, условии, чтобы ты отбросил как легкомысленное все, что от меня услышишь, если не будешь принужден к этому рассудком.

*Фердинанд.* Так учили поступать философы, мои наставники.

3 *Николай.* В таком случае я прежде всего спрошу тебя: что в первую очередь позволяет нам знать?

*Фердинанд.* Определение<sup>1</sup>.

*Николай.* Верно: потому что определение есть речь, или рассуждение. Но от чего его называют «определением»?

*Фердинанд.* От «о-пределения», потому что оно определяет все.

*Николай.* Совершенно правильно. Но в таком случае, если определение определяет все, определяет ли оно самого себя?

*Фердинанд.* Непременно, раз оно не исключает ничего.

*Николай.* Ты видишь, следовательно, что определение, которое определяет все, есть не что иное, как определенное.

*Фердинанд.* Вижу, раз оно — определение себя самого. Но я не вижу, каково оно.

*Николай.* Я его показал тебе самым ясным образом. Это и есть то, чем мы, сказал я, пренебрегаем, в пылу исканий не радея об искомом.

*Фердинанд.* Когда показал?

*Николай.* Я показал уже в тот момент, когда заявил, что определение, которое все определяет, есть по иное что, как определенное.

*Фердинанд.* Я тебя еще не понимаю.

4 *Николай.* Легко пересмотреть то небольшое, что я сказал: ты найдешь там «нейное». Ведь если ты со всем тщанием обратишь острие ума на нейное, ты вместе со мною увидишь, что оно есть определение, которое определяет себя и все.

*Фердинанд.* Научи нас, как это происходит, ибо велико то, что ты утверждаешь, но еще не убедительно.

*Николай.* Тогда отвечай мне: что такое нейное? Есть ли оно иное, чем нейное?

*Фердинанд.* Никким образом не есть иное.

*Николай.* Следовательно, оно есть нейное?

*Фердинанд.* Да, это так.

*Николай.* Определи же нейное.

*Фердинанд.* Я вполне хорошо вижу, что нейное есть не иное, чем нейное. Этого нельзя отрицать.

*Николай.* Правильно. Не видишь ли ты теперь с совершенной достоверностью, что нейное определяет

себя самого потому, что не может быть определено через иное?

*Фердинанд.* Я вижу это точно. Но мне еще не ясно, 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 иное? Например, на вопрос, что такое небо, не ответишь ли ты, что оно есть не что иное, как небо?

*Фердинанд.* Конечно, я мог бы ответить так на все, что потребуется определить.

*Николай.* Тогда, раз не остается никакого сомнения в том, что этот способ определения, которым неинное определяет себя и все, является самым точным и самым истинным, остается внимательно остановиться на нем и пойти 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 прежних мыслителей?

*Николай.* Хотя я ни у кого не читал об этом, однако, по-видимому, ближе всех подошел к этому Дионисий. Именно, во всем, что он столь разнообразно выражает, он освещает неинное. Когда же он подходит к концу «Мистической теологии», то утверждает, что творец не есть ни что-либо импнеуемое, ни что-либо инное. Он, однако, говорит это так, что не кажется, будто он провозглашает в этом случае нечто великое, хотя для внимательного читателя он выразил здесь скрытое неинное, во множестве мест по-разному им разъясняемое<sup>2</sup>.

## ГЛАВА 2

*Фердинанд.* В то время как все называют первое началом богом, ты, по-видимому, хочешь обозначить его через «неинное». В самом деле, следует называть его первым, раз оно определяет и себя самого, и все: поскольку нет ничего раньше первого и оно отрешено от всего последующего, постольку само оно определяется во всяком случае только через самого себя. А так как то, что определено началом, ничего не имеет от себя,

но все, что оно ни есть, имеет от начала, то, конечно, начало есть основание, или определение, его бытия.

*Николай.* Ты правильно понимаешь меня, Фердинанд. Действительно, хотя первоначально и приписывается множество имен, из которых ни одно не может точно соответствовать ему, поскольку оно есть начало как всех имен, так и вещей, а ничто из определенного началом не предшествует всему, все же острый ум усматривает его в одном способе обозначения точнее, чем в другом. По крайней мере я до сих пор не узнал никакого такого обозначения, которое бы лучше направляло человеческое видение на первое. В самом деле, все обозначенное либо определяется в отношении чего-либо иного, либо в отношении самого иного. А поскольку все иное существует от неиного, иное во всяком случае не направляет к началу.

7 *Фердинанд.* Я вижу, что с тем, о чем ты говоришь, дело обстоит действительно так. В самом деле, иное, будучи пределом видения, не может быть принципом видящего. Ведь иное, поскольку оно есть не что иное, как иное, во всяком случае предполагает неиное, без которого оно не было бы иным. А раз так, то всякое значение получает определение — в отличие от значения самого неиного — в иной области в сравнении с принципом. Конечно, я считаю, что это так.

*Николай.* Прекрасно. Поскольку, однако, свое видение мы можем показать друг другу только путем словесного обозначения, постольку во всяком случае не представляется более точного имени, чем «неиное», хотя оно и не есть имя божие, которое именуемо прежде всякого имени на небесах и на земле, подобно тому как дорога, указывающая путнику направление в страну, не есть название самой страны.

*Фердинанд.* Это так, как ты утверждаешь; и я это ясно усматриваю, когда вижу, что бог есть не иное что, как бог; и нечто — не иное что, как нечто; и ничто — не иное что, как ничто; и несущее — не иное что, как не-сущее. И это относится ко всему, что может быть каким-либо образом высказано. Я вижу поэтому, что неиное предшествует всему такому, ибо оно его определяет, а само иное существует потому, что ему предшествует неиное.

*Николай.* Нравится мне быстрота и живость твоего ума, ибо хорошо и быстро схватываешь ты мою мысль. Итак, ты ясно видишь отсюда, что знак (*significatum*) неинного существует не для того только, чтобы служить нам путем к началу, но что оно более всего дает представление о невыразимом имени божием, так что в нем, как в наиболее драгоценном, таинственном образе (*aenigmate*), оно сияет для тех, кто его ищет.

### ГЛАВА 3

8

*Фердинанд.* Хотя и ясно, что в неинном ты усматриваешь принцип бытия и знания, однако, если не покажешь мне это яснее, я не пойму.

*Николай.* Богословы говорят, что бог более ясно является нам в таинственном образе света, потому что к умопостигаемому мы восходим через чувственное. Конечно, тот свет, который есть бог, существует до всякого другого света, тем или другим образом именуемого, и до иного просто. А то, что усматривается до иного, не есть иное.

Следовательно, тот свет, поскольку он есть само неинное и не есть свет именуемый, отражается в чувственном свете. Между тем можно представить, что чувственный свет некоторым образом соотносится с чувственно воспринимаемым так, как свет, который есть неинное, соотносится со всем тем, что усматривается умом. По опыту мы знаем, что чувственное зрение ничего не видит без чувственного света, а также то, что чувственный цвет, как показывает радуга, есть только ограничение или определение чувственного света. И в этом смысле чувственный свет есть принцип бытия и познания чувственно видимого. Таким же образом мы предполагаем, что существует принцип бытия и принцип познания.

*Фердинанд.* Метод ясный и удобный. Ведь так же точно обстоит дело и с чувственным слышанием. В самом деле, звук есть принцип бытия слышимого и его познания. Таким образом, бог, если его обозначить через неинное, есть для всего принцип бытия и познания, с устранением которого ничего не остается ни на деле, ни в познании. Как с устранением света радуга или

видимое перестает и существовать, и быть видимым и как с удалением звука не существует ни слышимого, ни слышания, — точно так и с удалением неинного ничто ни существует, ни познается. Что с этим дело обстоит так — я убежден полностью.

*Николай.* Несомненно, твое убеждение правильно; однако обрати внимание вот на что: видя нечто, например камень, только посредством света, ты не отдаешь себе в этом отчета; также когда ты что-нибудь слышишь, то — лишь посредством звука, хотя бы ты и не обращал на это внимания. Таким образом, принцип бытия и познания предстает в первую очередь как то, без чего попытки видеть и слышать были бы напрасны<sup>3</sup>. Однако, стремясь видеть или слышать иное, ты не сосредоточиваешь своей мысли на принципе, хотя он-то и есть начало, середина и конец искомого.

10 Таким же точно образом посмотри и на неинное. Поскольку все существующее есть не что иное, как оно само, постольку оно во всяком случае не получает этого от чего-либо иного; следовательно, оно получает от неинного. Итак, сущее пребывает и познается в своем существовании только при помощи неинного, которое и есть его причина, то есть адекватнейшее основание, или определение, так как оно прежде всего представляет собою начало, середину и конец искомого умом; но оно совершенно не рассматривается в своем бытии, поскольку все, что ищется, ищется в качестве иного. Ведь невозможно в собственном смысле ставить вопрос о принципе, который всегда предшествует искомому и без которого последнее никоим образом нельзя искать<sup>4</sup>. И все же всякий ищущий старается прикоснуться к принципу — «если сможет», как говорит Павел<sup>5</sup>. А так как его нельзя постичь, каков он в себе, тот, кто ищет его прежде иного, сам будучи иным, ищет его, естественно, в ином. Так свет, который в себе, то есть поскольку он предстает в чистоте солнечного света, невидим для человеческого взора, мы стремимся увидеть в видимом. Нет нужды, в самом деле, искать свет, который обнаруживает самого себя в видимом, оставаясь при этом невидимым. Но надлежало бы искать свет светом<sup>6</sup>. Таким образом, мы отыскиваем свет в видимом, где он и постигается, чтобы по крайней мере в таком виде видеть его.



*Фердинанд.* Ты убедил, что на «неинном» следует задержаться. После такого многообещающего начала я не стану торопиться уйти от этой темы. Итак, скажи: что ты понимаешь под неинным?

*Николай.* То, что я под ним понимаю, не может быть выражено при помощи иного и иначе: ведь всякое иное изложение будет уступать ему и, конечно, будет слабее него. Как иначе можно назвать то, что ум пытается видеть посредством «неинного», раз оно предшествует всему, что может быть высказано или помыслено? Ведь все богословы видели, что бог выше всего, что может быть постигнуто; и поэтому они утверждали, что он сверхсубстанциален, выше всякого имени и пр. То же самое они утверждали нам в боге через «сверх», и через «без», и через «не-» или «не», и через «до». Ведь одно и то же: он — субстанция сверхсубстанциальная; он — субстанция без субстанции; он — субстанция несубстанциальная; субстанция не субстанциальная, а субстанция до субстанции<sup>7</sup>. Но каково бы ни было название, раз то самое, что ты называешь, есть не что иное, как оно же самое, то, следовательно, неинное — проще и прежде, а средствами иного оно несказуемо и невыразимо.

*Фердинанд.* Не хочешь ли ты сказать, что неинное есть утверждение, или отрицание, или что-нибудь в этом роде? 12

*Николай.* Совсем нет, по оно — до всего такого; оно — то, что я много лет искал при помощи совпадения противоположностей, как показывают многочисленные книги, написанные мною об этом способе рассмотрения.

*Фердинанд.* Но полагает ли неинное что-нибудь или оно отрицает что-либо?

*Николай.* Оно усматривается прежде всякого полагания и отрицания.

*Фердинанд.* Оно, следовательно, не есть 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.* И это мне представляется так же.

*Фердинанд.* Я по мере сил следую за тобой, отец. И наиболее достоверным представляется мне то, что

нейное не постигается ни утверждением, ни отрицанием, ни другим каким-либо образом; но, кажется, оно необыкновенным образом приближается к самому вечному.

*Николай.* Устойчивое, прочное, вечное представляется во многом причастным нейному, тогда как инаковость или изменение совершенно не могли бы быть восприняты им. Однако поскольку вечное есть не что иное, как вечное, то оно, конечно, будет иным в отношении к нейному. И поэтому я усматриваю, что нейное прежде вечного и прежде всех век существует превыше всякого постижения.

13 *Фердинанд.* Так, без сомнения, должен утверждать всякий, рассматривающий это одинаково с тобою, раз оно, предшествуя всему, простирается на все, что может быть высказано. И все-таки меня удивляет, что единое, сущее, истинное и благое существуют после него.

*Николай.* Нужно заметить, что, хотя единое и кажется весьма близким к нейному (так как все определяется либо как единое, либо как иное, так что единое есть как бы нейное), тем не менее единое, поскольку оно есть не что иное, как единое, есть иное в отношении к самому нейному. Следовательно, нейное проще единого, потому что оно от нейного имеет то, что оно единое, а не наоборот. В самом деле, богословы, которые принимали вместо нейного единое, рассматривали само единое прежде противоположения (contradictionem), как это мы читаем в «Пармениде» Платона и у Дионисия Ареопагита. Однако, поскольку единое есть иное в отношении к не-единому, оно не совершенно приводит к первоначалу всего, которое не может быть иным ни по отношению к иному, ни по отношению к ничто, поскольку оно точно так же ничему не противоположно, как ты увидишь ниже.

14 Точно так же рассуждай и о бытии. Ведь хотя и кажется, что в нем отчетливо просвечивает нейное, так как никоим образом нельзя представить его как отличное от чего-нибудь существующего, однако нейное предшествует ему. Так же нужно сказать и об истинном, в котором подобным же образом нельзя отказать ничему сущему, и о благе, хотя нет ничего, что не было бы причастно благу. Ввиду этого все это берется как откровенные имена божии, хотя они и не дости-

гают точности. Однако в собственном смысле нельзя утверждать, что они существуют после неинного. Ведь если бы они были после неинного, то каким образом любое из этого было бы не чем иным, как именно тем, что оно есть? Таким образом, неинное оказывается раньше этого и прочего из вещей, которые существуют хотя и не после него, однако благодаря ему. Следовательно, ты правильно стал спрашивать обо всех вещах, которым предшествует неинное, существуют ли они после него и каким образом это вообще возможно.

*Фердинанд.* Если я тебя правильно понимаю, то можно представить, что неинное существует до всего так, что оно не может не быть во всем том, что оказывается после него, даже если одно из этого противоположно другому.

*Николай.* Я считаю, что это так.

#### ГЛАВА 5

15

*Фердинанд.* Прошу тебя, отец, позволь мне рассказать о том, что я обнаружил, будучи таким образом приведен к неинному; тогда, если я, на твой взгляд, заблуждаюсь, ты сможешь поправить меня в твоём духе.

*Николай.* Говори, Фердинанд.

*Фердинанд.* Усматривая неинное отдельно до всякого иного, я вижу его так, что обнаруживаю в нём все, что можно видеть, потому что вне его ничто не может ни быть, ни познаваться. Даже само иное в отношении бытия и познания не может избежать его. Ведь я не могу даже представить себе, чтобы то или иное бытие или понимание могло быть вне неинного, вплоть до того, что, если бы даже ничто и свое незнание я попытался увидеть без неинного, я тщетно и бесполезно пытался бы этого достичь. В самом деле, каким образом ничто усматривается как ничто, если не через неинное; раз ничто есть не что иное, как ничто? Равным образом — о незнании и обо всем прочем: все, что есть, есть постольку, поскольку есть неинное; и все, что мыслится, мыслится постольку, поскольку оно мыслится как неинное; и все, что видится как истинное, до тех пор видится как истинное, пока оно рассматривается как неинное. И вообще все, что видится как иное, постольку видится как иное, поскольку оно — не иное. Как без неинного ничего не остается и ничего нельзя

16 будет познать, так при его наличии все и существует, и познается, и созерцается. Само же неиное есть адекватнейшее понятие, различие и мера всего существующего, что оно существует; и всего несуществующего, что оно не существует<sup>8</sup>; и могущего быть, что оно может быть; и всего существующего так, что оно существует так; и всего движущегося, что оно движется; и всего покоящегося, что покоится; и живущего, что живет; мыслящего, что мыслит, и т. д. В нем я усматриваю необходимость бытия, потому что вижу, что неиное определяет самого себя, а тем самым и все, что может быть наименовано.

*Николай.* Ты направил по истинному пути свое суждение о божестве, наименованном как «неиное», чтобы в нем как в принципе, причине или основании, которое не есть ни иное, ни различное, рассмотреть все видимое человеку, насколько, конечно, это теперь тебе доступно. Доступно же оно постольку, поскольку само неиное, то есть основание вещей, открывает, или делает себя видимым, твоему основанию, то есть уму. Но теперь посредством неинового, поскольку последнее себя определяет, оно раскрылось яснее, чем прежде. Как оно представало для меня видимым прежде, ты мог прочитать во многих книгах. Теперь же в этом загадочном (aenigmate) наименовании неинового, понимаемого преимущественно в том смысле, что оно определяет себя самого, оно обнаруживает себя гораздо полнее и яснее, так что можно надеяться, что бог некогда откроет нам самого себя вне загадок.

*Фердинанд.* Хотя в приведенных тобою предположениях заключается все, что мы можем увидеть, однако для того, чтобы побудить себя к более четкому суждению, коснемся некоторых сомнительных вопросов, чтобы путем их снятия созерцание, к которому мы стремимся, сделалось более доступным.

*Николай.* Хорошо, пусть будет так.

18 *Фердинанд.* Во-первых, жаждущий знания спрашивает, откуда следует брать основание для утверждения, что бог, выраженный при помощи неинового, троичен и един, если неиное предшествует всякому числу.

*Николай.* Из сказанного ясно, что все усматривается существующим на одном основании, которое, как ты видел, состоит в том, что принцип, обозначенный

через неинное, определяет самого себя. Итак, рассмотрим в его развернутое определение, то есть что неинное есть не что иное, как неинное. Если одно и то же, трижды повторенное, есть, как ты видишь, определение первого принципа, то он действительно триедин и не на ином основании, как только на том, что он определяет себя самого. И он не был бы первым, если бы не определял самого себя. Но, определяя себя самого, он оказывается 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, потому что эта троичность не есть иное, чем единство; и единство не есть иное, чем троичность, поскольку как единство, так и троичность суть не что иное, как простой принцип, выраженный при помощи неинного.

*Фердинанд.* Я прекрасно вижу, что необходимость совершенства первого [начала] — поскольку последнее определяет самого себя — требует, чтобы оно было триедино, однако — до иного и числа, потому что то, что предполагает его как первое, ничего не прибавляет к его совершенству. Но так как ты уже не однажды пытался выразить при помощи других терминов эту божественную полноту тем или иным способом, в особенности, конечно, в «Ученом незнании», то сейчас будет достаточно небольшого прибавления.

*Николай.* Тайна троичности, воспринятая, несо- 10 мненно, даром божиим благодаря вере, хотя она далеко превосходит и опережает всякое чувство, не может быть объяснена ни иначе, ни более точным образом, чем так, как ты только что слышал, при том посредстве, через которое мы в настоящее время стремимся постичь бога. Но те, кто именует Троицу Отцом, Сыном и святым Духом, приближаются к ней менее точно, однако пользуются этими именами надлежащим образом ради согласованности с Писанием. Те же, кто провозглашает Троицу единством, равенством и связью, подошли бы ближе к тайне, если бы эти термины оказались включенными в Священное писание<sup>9</sup>. Ведь это те термины, в которых ясно просвечивает неинное, потому что в единстве, обнаруживающем неотличность от самого себя и отличность от иного, конечно, узнается неинное. При таком рассмотрении оно обнаруживается также и в равенстве, и в связи. Еще проще

термины «это», «то» и «то же»: они более ясным и точным образом отражают неинное, по менее употребительны. Поэтому яснее всего триединый принцип раскрывается в словах: неинное, неинное и неинное, хотя это и менее всего употребительно и, кроме того, выше всякого нашего постижения и понимания. В самом деле, поскольку первый принцип, обозначенный как неинное, определяет самого себя, постольку в этом определяющем движении из неинного рождается неинное и па неинном от неинного и рожденного неинного определение заканчивается,— в созерцании это можно увидеть яснее, чем на словах.

*Фердинанд.* Об этом достаточно сказанного. Теперь продолжай дальше и покажи неинное в ином.

*Николай.* Неинное не есть ни иное, ни иное иного, ни иное в ином; и это — ни на каком ином основании, кроме того, что оно никак не может быть иным, словно ему недостает чего-нибудь, как недостает иному. В самом деле, иному, поскольку оно есть иное в отношении чего-нибудь, не хватает того, в отношении чего оно — иное. Неинное же, так как оно не есть иное в отношении чего-нибудь, ничего не лишено, и вне его ничего быть не может. Отсюда, раз без него нельзя ни высказать, ни помыслить ничего, что высказывалось бы и мыслилось без его посредства, без которого невозможно ни бытие, ни различение чего-либо,— поскольку оно предшествует всему такому,— в таком случае оно усматривается в себе как высочайше и абсолютно не иное, чем само же оно, и в ином видится как не иное, чем само же иное. Так, например, я скажу, что бог не есть что-либо из видимого, раз он есть его причина и творец, и вместе с тем скажу, что в небе он есть не что иное, как небо. В самом деле, каким образом небо было бы не чем иным, как небом, если бы само неинное было в нем иным, чем небо? Небо же, раз оно отлично от не-неба, является по этой причине иным. А бог, как неинное, не есть небо, которое является иным, хотя он не есть ни иное в нем, ни иное, чем оно. Подобно этому свет не есть цвет, хотя свет  
21 не есть ни иное в цвете, ни иное, чем цвет. 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 пейное, что все оно существует как иное в отношении своих противоположностей. Бог же из-за того, что он не иной для иного, еще не есть иное: хотя и кажется, что пейное и иное противоположны друг другу, но иное не противоположно ему, раз имеет от него бытие в качестве иного, как мы сказали раньше. Как видишь теперь, правильно утверждают богословы, что бог есть все во всем и в то же время ничто из всего<sup>10</sup>.

*Фердинанд.* Нет никого, кто, поразмыслив, не стал бы рассматривать этого так же, как ты. Отсюда всякому становится ясно, что именуемый бог все именует, безграничный — все ограничивает, беспредельный — все заключает в пределы, и так — во всем.

*Николай.* Правильно. Ведь поскольку с прекращением пейного неотвратимо прекратило бы быть все существующее и не существующее, ясно, что все в нем предварительно есть оно само и оно само есть все во всем. Когда, следовательно, в ином я замечаю пейное и замечаю, что иное в нем изначально есть оно само, я вижу, что через него все есть так, как оно есть, без посредства чего-либо иного. Ведь оно творит небо не из иного, но через посредство того неба, которое в нем есть оно само. Это — так, как если бы мы назвали его разумным духом или светом и усмотрели бы в самом интеллекте основание всего, так как тогда основание для того, почему небо является небом, а не чем-либо другим, изначально находится в нем и через это основание установлено небо или то, что в небе является небом. Следовательно, чувственное небо есть то, что оно есть, вне зависимости от другого, и оно не есть что-нибудь другое, чем небо, но оно находится в зависимости от самого не иного, чем что-либо иное, усматриваемое прежде имени, так как оно — всякое имя 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 назвать его землей, водой и подобным же образом любой другой вещью. И если я не нахожу, что основание неба нужно называть небом, — поскольку причина не имеет имени того, что причиной производится, — на том же основании я нахожу, что его нельзя назвать никаким именем. Таким образом, я нахожу, что

оно неизменно не в том смысле, как будто бы оно было лишено имени, но так, что оно — прежде имени.

*Фердинанд.* Это я понимаю и считаю это правильным. В самом деле, если бы исчезла причина, то прекратилось бы и ее действие; и поэтому с исчезновением неинного исчезло бы все иное и все именуемое и даже самое ничто, раз оно именуется «ничто». Прошу тебя, покажи мне то же самое так, чтобы я понял это до конца.

*Николай.* Известно, что с прекращением мороза исчезает и лед, что часто можно увидеть в Риме, из-за чего, однако, не исчезает вода, поскольку она первичнее льда. С уничтожением же самого их бытия (*ente*) перестанут быть и лед, и вода, так что их актуально не будет; однако материя, или возможность быть водой, не исчезнет. Возможность быть водой можно назвать единичной возможностью. С прекращением же единичного исчезнет и вода, и лед, и возможность быть водой. Однако не исчезает всякое умопостигаемое, которое может быть принуждено всемогуществом к возможности быть водой, — скажем, не исчезает само умопостигаемое ничто, или хаос, конечно, более далекий от воды, чем возможность быть водой, которая, сколь бы отвлеченной и перасчлененной ни была, вынуждается тем не менее повиноваться всемогуществу. Жизненная сила всемогущества не прекратит на него своего воздействия и с уничтожением единичного. Но с исчезновением самого неинного тотчас же исчезнет все, чему неинное предшествует. И исчезнет не только действительность существующего и его возможность, но и не-сущее и ничто сущего, потому что ему также предшествует неинное.

*Фердинанд.* Ты разрешил мое сомнение. Теперь я понимаю, что до ничто, которое есть не что иное как ничто, есть неинное, от которого ничто дальше, чем от актуального и потенциального бытия. Ничто представляется уму совершенно неупорядоченным хаосом, который, однако, может быть охвачен в целях определения силою бесконечной мощи, то есть неинным.

*Николай.* Ты назвал неинное актуально бесконечной мощью. Почему это так?



*Фердинанд.* Я вижу, что мощь, объединенная и менее связанная с иным, бывает более сильной. Если же она является совершенно иным, она будет бескопечной.

*Николай.* Ты говоришь прекрасно и разумно. Я сказал «разумно» потому, что, как чувственное зрение какой бы то ни было остроты невозможно совсем без ощущения или чувственного движения, так и умственное зрение невозможно совсем без рассудка или рассудочного движения. И хоть и вижу я, что ты пользуешься правильной интуицией, все же мне хотелось бы знать, усматривается ли умом иное во всем таким образом, что оно не могло бы не усматриваться.

*Фердинанд.* Я обращаюсь к началу, определяющему себя и все, что может быть высказано, и вижу, что видеть есть не что иное, как видеть, и вижу также, что постигаю иное как через видение, так и через невидение. Итак, если ум без иного не может ни видеть, ни не видеть, оно, следовательно, не может не быть видимым, как оно не может не быть знаемым, потому что оно познается и посредством знания, и посредством познания. В ином усматривается само иное, так как при созерцании иного созерцается и иное, и не иное.

*Николай.* Хорошо. Однако каким образом видишь ты иное, если ты не видишь его в ином или в не ином?

*Фердинанд.* Так как полагание иного есть полагание 26  
всего и отрицание его есть отрицание всего, поэтому вне иного иное ни существует, ни усматривается.

*Николай.* Если ты иное видишь в ином, ты, конечно, видишь, что оно там есть не иное, но иное, потому что невозможно бытие иного в ином.

*Фердинанд.* Я потому говорю, что иное вижу в ином, что вне его оно не может быть видимым. Но если бы ты меня спросил, чем же является иное в ином, то я сказал бы, что оно есть иное.

*Николай.* Правильно.

*Фердинанд.* Нам следует коснуться вопроса о чтойности (quidditate).

*Николай.* Коснусь. Я думаю, ты не сомневаешься в том, что чтойность иного есть само иное. Поэтому чтойность бога, или иного, не отлична от чтойности чего-либо, но во всякой иной чтойности иное

является самой неинной чтойностью. Следовательно, все иное, чем чтойность самого иного, потому ей соответствует, что оно — иное, так как без иного оно должно стать ненным. Итак, эти вещи, представляющиеся последовательно иным в отношении чтойности самого иного, являются сиянием чтойности не-иного, исчезающим в тени ничто. Следовательно, чтойность, которая есть неинное, есть чтойность чтойности самого иного, являющейся отражением более первоначальной чтойности. Существуют иные вещи, которые подпадают под эту (вторичную) чтойность; в них просвечивает та чтойность, под которую они подпадают.

- 28 Сущность, которую я представляю мысленно прежде количества, в силу того, что она не может быть изображена без количества, в образном представлении принимает различные очертания, которые не могут быть без того или иного количества. И хотя количество не относится к сущности чтойности (*quidditatis essentia*), потому что она созерцается умом выше образного представления, а также потому, что чтойность эта, созерцаемая умом, не отлична от чтойности, представляемой образно, однако количество так связано с чтойностью, данной в образе, что без него не может быть и самого образа. Это я говорю о величине<sup>11</sup>, которая выше образного представления усматривается умом прежде всякого образно представляемого количества. Однако количество можно усмотреть в образном представлении. Чем представление о величине отнесеннее от грубого и затененного количества, а кроме того, тоньше и проще, тем проще, явственнее просвечивает в нем чтойность величины и тем ярче просвечивает образно представляемая величина. В самом деле, для чтойности величины количество не есть нечто необходимое, как если бы она из него создавалась, — ведь величайшая простота, или великая неделимость, существует без количества. Но если нужно, чтобы величина образно представлялась или чтобы она образно проявлялась, тотчас же необходимо количество, так как без него это невозможно. Следовательно, количество есть образно данное отражение величины в ее
- 29 образе; в интеллектуальном же постижении оно выявляется более четко. В данном случае мы говорим о великом интеллекте и о великом знании, ибо здесь величина светит умственно, то есть усматривается прежде
- 30

де телесного количества, отдельно и отрешенно. Однако истиннейшим образом она усматривается выше всякого интеллекта, то есть выше и прежде всякого способа познания. Она тут постигается непостижимо и познается непознаваемо, как бы видится невидимо. И так как это познание превышает всякое человеческое познание, в том, что познано 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 же величину, которая образно представима, и в умопостигаемом — умопостигаемую, а не ту, которая есть само неиное, и которая — до иного, и при несуществовании которой не могла бы существовать даже умопостигаемая. Ведь образно представимая величина предполагает ту, которая существует раньше образно представимой стяженности, и умопостигаемая предполагает ту, которая раньше умопостигаемой стяженности. Она отражается так или иначе в зеркале и гадании, так что — будучи прежде иного, меры и всего выражаемого и познаваемого — познается. Такова величина бога, которому нет никакого конца, — величина, которая не может быть постигнута ни в каких познаваемых определениях. Так 31 универсальная сущность, само неиное, определяет себя и все сущности вещей, как это было сказано о сущности величины. В какой мере неумножаемо неиное, раз оно прежде числа, в той же мере неумножаема и сущность, являющаяся неиным, хотя она в иных вещах и оказывается в разной мере иной.

*Фердинанд.* Ты раскрыл мне глаза, и я начинаю видеть, как существует истина сущности. И с помощью символического примера величины ты привел меня к желаннейшему созерцанию.

*Николай.* Хорошо и ясно видишь ты теперь умом, что во всяком познании предполагается и познается неиное и что все, что познается, не отличается от него, само же оно остается непознанным, которое просвечивает в познанном как познанное, подобно тому как чувственно невидимый свет солнца по-разному в разных облаках отражается видимым образом в видимых цветах радуги.

*Фердинанд.* Прошу тебя, скажи что-нибудь о мире (universum), чтобы, следуя за тобой, я лучше подошел к созерцанию бога.

*Николай.* Скажу. Видя телесными глазами небо и землю и все, что на них, и собирая все, что увидел, чтобы представить универсум, я в то же время умственным взором замечаю, что все в универсуме на своем месте в стройном порядке и согласии; я созерцаю прекрасный мир, в котором все разумно сотворено. Во всем узнаю я отражение этого разума, как в том, что только существует, так и в том, что и существует и одновременно живет, так равным образом и в том, что в одинаковой мере существует, живет и мыслит,— неясно — в одних, живее и яснее — в других, всего яснее — в третьих и в отдельных вещах — по разному в разной мере. Я обращаюсь, наконец, к самой разумной основе вещей, которая предшествует миру и посредством которой, вижу, устроен мир, и нахожу ее непостижимой. Я без колебаний утверждаю, что этот разум мира, посредством которого все сотворено разумно, предшествует всякому познанию и проявляется во всем сотворенном, так как ничего не создается без разума. Его самого, однако, я отнюдь не постигаю. 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. И если бы только я это знал, я не был бы творением и частью мира, так как мой разум был бы творческим искусством мира и творцом самого себя. Поэтому я постигаю неинное тогда, когда вижу, что основание мира непостижимо, так как оно предшествует всему постижимому. Само же это непостижимое основание я различаю потому, что оно постижимым образом отражается в постижимом.

*Фердинанд.* Нелегко постичь то, что предшествует бытию.

83 *Николай.* Бытие и познаваемость дает форма. Поэтому то, что не оформлено,— потому ли, что оно раньше, либо потому, что позже [формы],— не постигается; таковы бог, материя, ничто и тому подобное. Когда мы касаемся этого умственным взором, мы касаем-

ся его выше или вне постижения. Но, не умея помимо слов сообщить другим свое видение, мы не можем выразить несуществующего внебытийно, потому что иначе слушающие не поняли бы нас. Отсюда эти видения ума, как стоящие выше постижения, находятся также и выше выражения; и рассуждения о них, будучи лишены точности, являются несобственными, как, например, когда мы говорим, что материя есть материя, «гиле» есть «гиле»<sup>12</sup>, ничто — ничто, и подобное. Следовательно, созерцающий умом должен поступить так, как поступает 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, созерцая то, что не оформлено, через форму.

*Фердинанд.* Как мне увидеть истинность утверждения богословов, что все создано волей божией? 34

*Николай.* Воля божия есть неинное, так как оно определяет воление. А чем воля совершеннее, тем она обоснованнее (*rationabilior*) и упорядоченнее. Следовательно, воля, которая прежде иного, усматривается как неинное, не отлична ни от разума, ни от мудрости, ни от всего другого именуемого. Видя, что воля есть неинное, ты видишь, что она есть разум, мудрость, порядок, от которых она не отлична. И ты видишь таким образом, что все этой волей определяется, охраняется, упорядочивается, укрепляется, утверждается и сохраняется. И ты увидишь, что воля, в которой мудрость и мощь, проявляется в мире, как Траянова — в его колонне. Ведь когда Траян захотел показать потомству свою славу, которая могла быть показана чувству только в чувственном образе (так как невозможно показать само наличие его славы), то он сделал это в колонне, которую назвал своей, поскольку по его воле колонна есть то, что она есть, и поскольку она не отлична от его воли, хотя колонна никоим образом и не есть сама эта воля. Но все же то, чем является колонна, она имеет от самой воли, которая ее ограничивает и определяет. В воле созерцаются мудрость и порядок, отражающиеся в изображениях военных дел, счастливо свершенных. Так же и в великолепии создания, которое не могло быть создано бессильным существом, отражается могущество Траяна. С помощью этого 35  
образа ты облегчишь себе созерцание того, что царь царей, обозначаемый через неинное, ради славы своей

сотворил мир и каждую часть его своей волею, в которой — и мудрость, и мощь и которая именно тройственным образом отражается во всем, то есть в бытии, мысли и желании (*essentialiter, intelligibiliter et desiderabiliter*), как мы ощущаем в нашей душе. Ведь она проявляется там как принцип бытия, от которого душа имеет бытие, как принцип познания, благодаря которому она познает, и как принцип желания, благодаря которому она имеет волю, и, узнавая в нем свой триединый принцип, восходит к его славе.

*Фердинанд.* Я отлично понимаю, что все это так и есть, и вижу, что творящая воля, которая есть не иное, всеми желается и именуется как благодать. Ведь чего желают все, обладающие бытием? Конечно, ничего иного, как быть. А все, обладающее жизнью? — Ничего иного, как жить. А все, обладающее мыслью? — Ничего иного, кроме мышления. Следовательно, всякая вещь желает того, что есть не иное, чем она сама. Не иное же, так как оно не есть иное в отношении чего-нибудь, для всего есть предмет наивысшего желания как начало бытия, середина сохранения и конец успокоения.

*Николай.* Правильно устремляешь ты свой взор на не иное, в котором проясняется все.

*Фердинанд.* Некоторые из богословов говорили, что творение есть не что иное, как причастность богу<sup>13</sup>. Я очень желал бы услышать от тебя об этом.

*Николай.* Прежде всего ты видишь, что не иное неизменно, потому что сго, раз оно предшествует всему, не достигает ни одно имя. Однако всякое имя есть то, что оно есть, по причастности к нему. Следовательно, то, что меньше всего именуемо, именуется. Так во всем осуществляется причастие непричащаемому. Конечно, есть то, что причастно неинному неотчетливо, ибо оно [существует] смутно и обще. Существует и то, что причастно неинному более специально. Существует также и то, что причастно ему наиболее специально<sup>14</sup>. Например, некоторые члены тела причастны жизни души прикровенно, другие — яснее, а третьи — наиболее специально. Также одни способности души более явно причастны разуму, другие бо-

лее прикровенно. Также и творения, которые в меньшей степени отличаются одни от других,— каковы чистые умы — более причастны неинному. Те же, которые в большей степени отличаются одни от других, как, например, все телесные предметы, не могущие вместе занимать одно и то же место, в меньшей степени причастны природе того, что есть не иное, чем каждая отдельная вещь.

*Фердинанд.* Вижу, что это так, как ты сказал; прошу тебя, однако, не сочти за труд добавить к этому, в какой мере истинно то, что сущности вещей неразрушимы <sup>15</sup>.

*Николай.* Прежде всего, у тебя нет сомнений в том, что неразруσιμο неинное. В самом деле, разрусья оно, оно разрушилось бы в ипное. С полагаем же иного полагается и неипное; следовательно, оно неразруσιμο. Далее, известно, что неинное определяет самого себя и все. Следовательно, все сущности вещей не существуют иначе как по принадлежности к неинному. А раз в них есть неинное, как могли бы эти сущности разрушиться, если неинное остается? Подобно тому как неинное предшествует сущностям и всему именуемому, так и сущности предшествуют изменчивости и текучести, корень которых — в изменчивой материи. Неинное не есть сущность, но, как сущность в сущностях, оно называется сущностью сущностей. Апостол сказал: «Видимое временно, невидимое вечно» <sup>16</sup>. 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. Когда ты видишь сущность в ипом — как, например, самое человечность в Сократе,— ты видишь ее в разном разпой; ты видишь, что в разрушимом Сократе она акцидентально разрушима. Если же ты видишь, что она отделена от иного и пребывает в неинном,— насколько это допускает ее природа,— то ты видишь, что она неразрушима.

*Фердинанд.* Очевидно, эту сущность, которой предшествует неинное и за которой следует иное, ты называешь идеей, или видом.

*Николай.* Так прежде вещей и после бога видит прообразы вещей Платон, потому что разумное основание вещи предшествует самой вещи, раз она благо-

даря ему возникает. Различие же вещей говорит о различных основаниях, которым надлежит быть после источника, откуда они, согласно Платону, истекают. Но так как неинное, которое есть адекватнейшая причина того, почему всякая вещь есть то, что она есть, существует прежде вещей,— оно не умножаемо. Поэтому же разумное основание вещей, предшествующее иному, предшествует и числу, и множественности и неисчислимо исчисляется в соответствии с причастными ему вещам<sup>17</sup>.

39 *Фердинанд*. Ты, по-видимому, считаешь, что нет сущностей вещей, но есть одна сущность, которую ты называешь разумным основанием.

*Николай*. Тебе известно, что единое, сущность, идея, форма, прообраз или вид не достигают неинного. Следовательно, когда я вглядываюсь в вещи, усматривая их сущности (так как вещи существуют через них), я, созерцая их начала в уме (per intellectum), утверждаю, что они являются отличными друг от друга. Когда же я вижу их превыше ума до иного, я усматриваю не отличные друг от друга сущности, но не что иное, как простой смысл сущностей, которые я созерцал в вещах. И его я называю неинным, или сущностью сущностей, потому что он есть то, что видится во всех сущностях.

40 *Фердинанд*. Итак, ты говоришь, что существует сущность сущностей; этого не допускал Аристотель, чтобы не уйти в бесконечность, не потерять возможности когда-либо вернуться к первому и чтобы не погибло всякое знание<sup>18</sup>.

*Николай*. Правильно говорил Аристотель, что невозможно уйти в бесконечность, поскольку количество есть представление ума. Поэтому он исключает ее. Однако он не отрицал бесконечного, поскольку оно — до количества и всего иного и поскольку оно — все во всем, но возводил к нему все как к первому двигателю, который он считает бесконечно могущественным. Во всем он видит причастность этой мощи<sup>19</sup>. Это бесконечное я и называю неинным. Отсюда неинное есть форма форм, или форма формы, и вид вида, и предел предела, и так — обо всем, причем без того, чтобы таким путем идти в бесконечность, раз мы уже и так дошли до бесконечного, определяющего все.



*Фердинанд.* Направь меня, дорогой отец, к созерцанию сказанного при помощи некоторого чувственного образа, чтобы я лучше увидел то, что ты хочешь.

*Николай.* С удовольствием. Видишь этот камешек — карбункул, который крестьяне называют рубином? Сейчас, в 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, поскольку сам по себе свет оказался бы недоступен чувству зрения. Ведь он не столкнулся бы с чувством и, таким образом, остался бы совсем неощутимым, раз чувство познает только то, что попадает к нему навстречу<sup>20</sup>. Тот свет, что сверкает в камешке, доносит до света в нашем глазу то, что является видимым в рубине. Я замечаю также и то, что один из карбункулов сверкает больше, а другой меньше, что совершеннейшим 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, что субстанция карбункула — до великости и малости его тела. То же относится к цвету, фигуре и прочим его акциденциям. Поэтому все, что в карбункуле воспринимается зрением, осязанием, воображением, является не сущностью карбункула, но тем прочим, что ему свойственно, в чем она сама проявляется, чтобы быть осязательной, потому что без них она не может быть осязательной. 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, то есть рубина, — следо-

вательно, цвет рубиновый — есть только ограничено 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, внутренней и глубже карбункула; и он невидим для ощущения, но созерцается в уме, который выделяет его до всего прочего. Он, без сомнения, видит, что субстанция карбункула есть не что иное, как субстанция карбункула, и поэтому видит также, что она отлична от всякой субстанции не-карбункула. Это узнается по всем тем действиям, которые вызываются силой 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 — солнца, 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 акциденции, усматривается только интеллектом, который видит лишь одно умопостигаемое. Затем, кто более зорко всматривается 43 умом в самый мир и отдельные его части, тот видит, что, как субстанция карбункула не отлична от своего количества по цвету, твердости и прочим свойствам, поскольку они ее акциденции и она в них есть все, что опи есть (хотя сама она не есть ни это количество, ни качество, ни другая из акциденций, но она остается самою собой в том, что взаимно различествует, так как одна акциденция здесь количество, другая — качество и так далее), так обязательно, если есть отдельная субстанция карбункула, отдельная — магнита, человека, солнца, то неинное, пребывая во всех этих различных субстанциях, должно предшествовать им, так что оно не будет иным в отношении ко всему, что есть, но для всего во всем оно явится всем, то есть тем, что в каждом лежит в виде основания. Поэтому-то евангелист Иоанн называет бога светом раньше иного, то есть до тьмы, усваивая ему свет, в котором нет никакого мрака. Следовательно, если ты назовешь светом то, что является самым неинным, то темные творения будут иным. Так ум различает за умопостигаемым субстанциальным светом неинное как начало света от-

дельных вещей, так как оно не есть иное в отношении отдельных субстанций.

*Фердинанд.* Мне кажется, я попял тебя. Однако скажи для полпой ясности: разве ты не допускаешь, что этот маленький карбункул отличается от большого?

*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. Так почему же тогда они взаимно различны?

*Николай.* Ты имеешь в виду абсолютную субстан- 45  
цию, которая, конечно, не может быть различной в различных вещах, получивших благодаря ей субстанцию. Однако чтобы стать чувственной субстанцией, она нуждается в способной к ее восприятию материи, без которой не может осуществиться как субстанция. В самом деле, каким образом могла бы она осуществиться как субстанция без возможности чувственного существования? Поэтому, если этот карбункул отличается от другого, это необходимо вытекает из возможности бытия, различной в том и другом. И так как для чувственной субстанции необходима чувственная материя, она окажется субстанциальной материей в чувственных вещах, откуда — сообразно этой субстанциальной материи, различной в различных карбункулах, — два карбункула в субстанциальном смысле отличаются друг от друга. Соответственно же умопостигаемой субстанции, под которой понимается форма бытия для возможной чувственной субстанции, не существует двух друг от друга отличных карбункулов.

*Фердинанд.* Следовательно, карбункульная, то есть 46  
рубинная, субстанция не отлична ни от какой субстанции того или иного карбункула, а ее акциденции, внешние по отношению к ней (так как она чувственна и материальна), следуют за ней.

*Николай.* Совершенно верно. 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

разпообразия их субстанциальной возможности и входящих соответственно акциденций. Следовательно, первая субстанция, которую интеллект видит отдельно, есть субстанция, или форма, видообразующая (*specificata*); другая же, называемая чувственной, образована (*specificata*) благодаря первой и способной к видообразованию материи (*specificabilem*).

47 *Фердинанд*. Это в высшей степени ясно. Но не думаешь ли ты, что и само неинное таким же образом относится к взаимно различным умопостигаемым субстанциям?

*Николай*. Конечно.

*Фердинанд*. Следовательно, не может существовать единый мир (*universum*) в том смысле, как существует один этот карбункул.

*Николай*. Почему это?

*Фердинанд*. Потому, что тогда его субстанция не будет отличной от субстанции какой-либо его части; например, субстанция мира не будет отличной от субстанции карбункула или человека, подобно тому как и субстанция человека не отлична от субстанции его руки, хотя сама она и не есть рука, являющаяся иной субстанцией.

*Николай*. И что же?

*Фердинанд*. А то, что это во всяком случае нелепо. В самом деле, тогда неинное 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 заблуждаешься и не сбиваешься с пути, Фердинанд. Действительно, поскольку все упорядоченно подчинено богу, или неипому, и никоим образом иному, которое после него, постольку мир не должен рассматриваться так, как если бы он был конечной целью всего (*finis universorum*), потому что тогда мир был бы богом. Но так как все вещи упорядоченно подчинены своему принципу — потому что в своей упорядоченности обнаруживают, что они от бога, — они, следовательно, упорядоченно подчинены ему как порядку порядка во всем. Ведь он все упорядочивает, чтобы в совершенстве того, что упорядоченно подчинено ему, совершеннее отражалось неинное, или порядок порядка<sup>21</sup>.

*Фердинанд.* В результате сведения того, что я уже понял на примере многих карбункулов, интеллект начинает различать в них нечто такое, из чего следует их принадлежность к одному и тому же виду. И хотя это нечто присутствует во всех них в качестве видообразующего, оно усматривается, однако, в качестве такового предшествующим образом до этого множества карбункулов, как подобие самого иеиного, поскольку последнее всякий карбункул делает карбункулом и для всякого карбункула является внутренним субстанциональным принципом, с уничтожением которого перестает быть и самый карбункул. Видовое начало видообразует готовую к видообразованию возможность существования карбункула и этой возможности дает действительное бытие, когда он своей действительностью превращает возможность существования карбункула в действительное бытие карбункула и когда мы убеждаемся, что слитная возможность существования становится определенной и видообразованной через действительность вида. И тогда то, что ты ранее видел в интеллектуальной абсолютности, теперь ты видишь в отдельном карбункуле как действительность возможности, поскольку карбункул существует действительно. Так кто-нибудь, видя лед, мог бы заметить, что раньше это был текучий ручеек, который теперь он видит как застывший и твердый лед. Наблюдая причину этого, он находит, что холод, рассматриваемый в уме отдельно, есть некий вид бытия, сделавший материю всех ручейков замерзшей и скрепивший ее в застывшую и твердую массу льда, так что каждый ручеек в результате налпчия этой действительной своей причины действительно оказывается льдом, пока он 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, возникает или существует либо лед, либо иней, либо град, либо — в соответствии с разнообразием способных застывать предметов — прочее в этом роде. Но так как воспринимающая холод мате-

рия способна также и к теплу, холод — в себе, вообще говоря, неразрушимый — через материю (без которой он никогда не существует в действительности) акцидентально подвергается разрушению, когда под действием тепла меняется способная к теплу материя.

50 Так, мне кажется, ты сказал сам. Я также понимаю, каким образом акцидентии соответственно относятся к специфическим субстанциям. Существуют, например, одни, которые соответствуют субстанции как льду, другие же — как снегу, инею, граду, кристаллу или какому-либо иному твердому состоянию. На основании этих произведений природы, ясных и очевидных, я определенно нахожу, что и с более глубокими предметами обстоит именно так, как ты вкратце наметил, а именно что видовые и субстанциальные формы усматриваются интеллектом отдельно и постигаются в получивших вид и существование вещах так, как об этом говорилось выше. А от чувственных субстанций я по аналогии восхожу к умопостигаемым.

51 *Николай.* Вижу, что ты хорошо пояснил мое построение путем весьма подходящего примера из природы, и радуюсь, потому что благодаря такого рода рассмотрению ты можешь постигнуть все. В самом деле, то обстоятельство, что кристалл льда не растворяется от малого количества тепла, — вследствие победы ледящего холода над текучестью замерзшей воды — ясно доказывает, что, где форма актуально определяет собой всю текучесть материи целиком (как, например, в небе), разрушение не появляется. Отсюда явствует невозможность для разумных вещей того разрушения, которое находится в чувственных вещах, поскольку они отделены от материи, которой свойственно изменяться. И так как теплота не производит в мыслящем изменений интеллекта — то есть не нагревает его, как она делает в чувствующем, производя изменения в ощущении, — ясно, что ум не материален и не изменчив, потому что чувственное, собственным признаком которого является изменение, содержится в нем не чувственно, но интеллектуально. Если ты со всей отчетливостью осознаешь, что интеллект существует до ощущения и что поэтому он недоступен никакому ощущению, то ты найдешь, что все существующее в ощущении предварительно (*anterioriter*) существует в интеллекте. Я говорю «предварительно» в смысле «не-

чувственно». 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<sup>22</sup>. И этим различным умопостигаемым вещам предшествует неинное, простота умопостигаемого простого; поэтому неинное ни в каком случае не мыслится в себе, но простым образом — в простом и сложным образом — в сложном; все это существует, я бы сказал, как его «неинаковости» (*non-aliata*), и в отношении этого неинное, разумеется, не есть иное. Я вижу, следовательно, каким образом ощущается что-либо, находящееся в области чувственного: ему предшествует простое, которое мыслится. И ничуть не менее того всему, что находится в области умопостигаемого, предшествует принцип, который мы именуем неинным. Ведь интеллектуальному холоду предшествует его причина, определяющая его в качестве не иного чего, как холода. Следовательно, подобно тому как интеллект посредством интеллектуального холода постигает все чувственно-холодное, сам не изменяясь и не делаясь холодным, так и неинное через посредство самого себя, то есть посредством неинного, создает все интеллектуальное, существующее не иначе, как именно тем, что оно есть, без собственного изменения, или инаковости. И как чувственно-холодное не есть холод интеллектуальный, хотя этот холод никоим образом не существует как отличный от него, так и интеллектуальный холод не есть первый принцип, хотя первый принцип — а он и есть неинное — не есть в отношении к нему иное.

*Фердинанд.* Отчетливо и ясно вижу я, что это так, как ты говоришь, и вывожу отсюда, что неинное совершенно явственно выступает в качестве принципа для предметов умопостигаемых, так как хотя они и не являются чувственными, однако и не другие для них.

В самом деле, как ты сказал, холод не есть нечто иное, чем холодное, 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. Подобным же образом я вижу, что всякий деятель производит подобное себе, так как все, что он есть, он имеет от неинного<sup>23</sup>. Именно поэтому тепло стремится греть, а холод — холодить, и подобным же образом прочее. Но этого теперь достаточно. А прошу я тебя, чтобы ты, согласно своему обещанию, самым кратким образом подвел меня от этого принципа к богословию великого Дионисия и других.

<sup>54</sup> *Николай*. Уступаю тебе и, как ты просишь, рассуждаю возможно короче. Дионисий, 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 поэтому, что чувственное есть образы или подобия умопостижимого, а бог, по его утверждению, как принцип предшествует всему умопостижаемому; о боге Дионисий знает, по его словам, что он 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, то есть что он предшествует всякому интеллекту.

*Фердинанд*. Если тебе не трудно, приведи собственные слова Дионисия.

*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, первоначальника камальдулейского ордена, новейшего переводчика Дионисия<sup>24</sup>.

<sup>55</sup> Из первой 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 красования». Из второй главы: «Так как простая субстанция божественных вещей пребывает в себе самой, и непознаваема для нас, и ускользает от нашего понимания...» Оттуда же: «Если мы отрицаем, что она есть нечто из того, что существует, мы, наверное, говорим истину, хотя мы совершенно не знаем способа беспредельного бытия, поскольку и этот способ сверхсуб-



станциален, непостижим и неизречен». Из четвертой главы «Небесной иерархии»: «Итак, все, что реально существует, управляется разумом промысла, истекающего от высочайшей божественности, которая есть творец всего. И конечно, совершенно ничто не существовало бы, если бы не было связано с сущностью и началом вещей. Поэтому все неодушевленные предметы воспринимают от него то, что они есть, поскольку сама божественность, превосходящая способ всяческого существования, есть бытие всего». Из той же главы: «Эту сокровенность божию никто никогда не видел и не увидит, чем бы она в конце концов ни была». Из главы тринадцатой того же сочинения: «Итак, богослов был убежден на основании виденного, что бог по своему субстанциальному всепревосходству несравненно выше всех видимых и невидимых сил»<sup>25</sup>.

Из «Церковной иерархии», глава первая: «Собственно и поистине говоря, одно есть то, к чему стремятся все, кому предносится образ единого; но не одним способом они делаются причастными тому, что является одним и тем же, а в соответствии с тем жребием, какой уделила по его заслугам божественная и точнейшая мера каждому». Из той же главы: «Начало есть источник жизни, сущность благодати, единственная причина всех вещей, блаженнейшая Троица. Из этой единственной причины благодати все существующее получило бытие, и притом благое бытие. Отсюда у все превосходящего божественного блаженства, троичного и единого, которому одному только присуще истинное бытие образом, нам неведомым, но совершенно ведомым и знаемым ему самому, разумной волей является спасение всякой человеческой и небесной субстанции»<sup>23</sup>.

Из «Божних имен», глава первая: «Как плотские не могут ни воспринимать, ни созерцать духовного и, завися от внешних образов — очертаний, не могут стремиться к простому и не имеющему очертаний и как созданные в соответствии с телесными образами ни в каком случае не достигают бестелесной бесформенности вещей, недоступной ни осязанию, ни фигурам, — так на основании того же смысла истины сверхсубстанциальная бесконечность возвышается над всеми субстанциями; и единство, превосходящее чувства, возвышается над всеми чувствами; и неизмышляемое никакими умами есть то единое, которое превосходит ум;

и невыразимое ни в каких словах есть благо, превосходящее слово». Оттуда же: «Оно само о себе передает в св. Писании, что оно есть причина всего, начало, субстанция и жизнь». Оттуда же: «Уверю тебя, ты обнаружишь, что всякое славословие богословов образует Божии имепа для изъяснения и прославления благотворных исхождений божественности. Поэтому мы замечаем, что почти во всех священных книгах божественность священно определяется как единственная и единичная вследствие простоты и единства той превосходящей неделимости, при помощи которой мы как бы единящей силой восходим к единому и собираемся в божественную единственность и единение, подражающее Богу, когда наши частичные различия объединены премирным образом» и т. д. Оттуда же: «В нем предсуществуют более, чем неизреченно, все определения 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». Оттуда же: «Если все знания относятся к субстанциально-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 превосхищает все, само, однако, остается совершенно непостижимым». Оттуда же: «Само оно, по свидетельству Писания, есть все во всем. Поистине прославляется оно как попечитель и завершитель, как хранящая стража и убежище сущности, как то, что возвращает к себе самому объединительно, неописанно и превосходительно». Из той же книги, глава вторая: «Так же неизреченное предидируется многими словами. Это то неведение, которое постигается через все, будучи утверждением всего и отрицанием всего, и которое выходит за пределы всякого утверждения и отрицания; познается оно только по причастности божеству». Там же: «Он — не часть и не целое, но и часть, и целое, то есть он все — и часть, и целое — содержит в себе самом и превосходящим образом имеет, раньше чем имеет. В несовершенном он совершенен, как начало совершенства; среди совершенных он несовершенен, так как превосходит совершенство превосходством и временем». Там же: «Он — мера вещей и вечность, и выше вечности, и раньше вечности». Там же: «Он —

не единое и не причастен единому, и он — единое, которое, будучи вдали от этого, выше того единого, что находится в субстанциях». Из той же книги «О Божиих <sup>61</sup> именах», глава четвертая: «Богословы из всех свойств специально применяют к полноте божества благодать, называя так, полагаю, самое божественную субстанцию».

Там же: «Единое сущее счисляется среди сущего. Число, таким образом, причастно субстанции. А то сверхсубстанциальное единое определяет и единое сущее, и всякое число». Там же: «Так как не может ни увеличиваться, ни уменьшаться субстанция, которая есть благо...» Там же: «Ибо из этого блага истекают свет и образ благодати; поэтому благо, являясь как бы первичной формой, выраженной в образе, восхваляется наименованием света». Там же: «Оно освещает все, что доступно свету, создает, животворит, содержит и совершенствует и есть мера субстанции и вечность, число и порядок и т. д.» (пример с солнцем). Там же: «Как сам благой называется умопостигаемым светом, который наполняет всякий наднебесный дух духовным светом, отгоняет всякое незнание и отводит заблуждение от всех тех душ, в которые он пропикает». Там же: «Следовательно, умопостигаемым светом называется то благо, которое превосходит всякий свет в качестве изначального луча и притягивающего светонизлияния». Там же: «Это благо святыми богословами называется также красотой». Там же: «... как имеющий в себе в превосходнейшей степени прежде времен изначальную красоту всяческой красоты...». Там же: «То же, что созерцается как благо, и есть прекрасное». Там 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. Там 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. Там же, глава восьмая: <sup>62</sup> «Оно не существует, но есть само бытие для существующего; и не только существующее, но и само его бытие — также от того, кто прежде веков. Ибо сам он <sup>63</sup>

есть Вечность вечностей, существуя прежде века». Там 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 него». Там же: «Все причастно ему, и оно не отходит ни от чего существующего». Там же: «Если что-нибудь тем или другим способом существует, то оно в том самом, который существует раньше, и существует, и мыслится, и сохраняется, и предшествует прочему, приобщающемуся к нему». Там же: «Бог обладает предшествованием, предсуществуя раньше всего, и существуя выдающимся способом, и возвышенно обладая самим бытием. Он предустановил, чтобы все было в нем им же самим, и сделал, чтобы благодаря этому бытию все каким-либо образом существующее обладало реальностью. Наконец, и все начала вещей через причастность самому бытию 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.». Там же: «Ты поймешь, что сначала они причастны самому его бытию и пребывают благодаря этому первичному бытию; а затем уже благодаря этому причастию и существуют, и осуществляют причастие как начала того или иного бытия. Если же сущности существуют благодаря этому участию в чистом бытии, то тем более существует в силу этого участия то, что участвует в них самих». Там же: «Благость прославляется как первая из причастностей». Там же: «Он — ни в одной из существующих вещей и ни одна из них».

65 Там же, глава девятая: «Ему ничто не противоположно». Там же, глава десятая: «То, что разыскивается через все вещи, богословы называют непостижимым и не поддающимся исследованию». В той же главе: «Надлежит, чтобы божественное мы постигали не человеческим способом, но путем совершенного выхождения нас целиком из пределов себя самих и прямого вхождения в Бога». В той же главе: «Бог не имеет специального знания о себе, но — другое, общее, которое обнимает все. В самом деле, познавая самого себя как причину всего, как же он не будет знать того, что происходит от него и причиной чего он является?» В той же главе: «Бог познается во всем и отдельно от всего; и путем знания и незнания по-

знается Бог». В той же главе: «Бог — все во всем и ничто ни в чем». В главе одиннадцатой: «Бог есть <sup>66</sup> сила и творец всякой силы». В той же главе: «Бесконечно могучее, божественное разделение устремляется на все, что существует, и нет среди вещей ни одной, которая не была бы приспособлена для восприятия той или другой силы». В той же главе: «То, что вообще не опирается ни на какую божественную силу, — то не есть, и не есть что-нибудь, и вообще не может быть никак положено». В той же главе: «Так как все существующее Бог содержит своей сверхсубстанциальной мощью, превосходящим образом и довременно, он щедро наделяет все существующее изобилием своей превосходящей силы и льющим через край расточением, чтобы оно могло существовать и было именно этим». В двенадцатой главе той же книги: «Бог именуется <sup>67</sup> великим по присущему ему величию, которое всему великому дает соучастие в себе и извне утверждается превыше всякого величия и распространяется свыше, заключая в себе всякое место, превосходя всякое число и превышая всякую бесконечность». Там же: «Это величие и бесконечно, и лишено количества и числа». Там же: «Малым же или тонким он называется по причине того, что исключает всякий объем и расстояние, потому что беспрепятственно простирается на все, хотя поистине причина всего есть «маленькое», поскольку ты нигде не найдешь того, чему был бы несообщим вид этого «маленького»». Там же: «Это «маленькое» лишено количества и не содержит никакого качества, бескопечно и лишено предела, объемля все и будучи само ничем не объемлемо». Там же: «...что оно не может ни увеличиваться, ни уменьшаться...» Там <sup>68</sup> же: «Далее, оно называется другим, так как бог разумом провидения присутствует во всем и существует как все во всем ради всеобщего спасения, пребывая в себе самом и в своем тождестве». Там же: «Существует способность уподобления божественному, благодаря которой все, что производится, возвращается к Творцу; таковое следует называть подобным Богу и созданным по образу Божию и подобию. Но нельзя говорить, что Бог подобен им, ибо даже и человек не подобен своему образу». Там 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, это не противоречит божественному уподоблению, поскольку одни и те же вещи одновременно и подобны и неподобны Богу. Подобны они потому, что по силам подражают ему, которому невозможно уподобиться полностью». Там же: «Это потому, что относящееся к причине гораздо ниже своего творца и отделено от него бесконечными, не допускающими смешения мерами». Там же, глава тринадцатая: «Из себя, как бы из всемогущего корня, производя все...» Там же: «...не допуская его отпадения от себя...» Там же, глава тринадцатая: «Он есть для всего и вечность, и время, и существует оп 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 дней». В той же тринадцатой главе: «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 начала». Там же, глава пятнадцатая: «Он полагает предел всякой бесконечности и распространяется за всякую границу, и он ничем не охватывается и не объемлется, но простирается разом на все». Там же: «То единое, которое есть причина всего, не есть одно из многого, но — прежде одного» и т. д. Там же: «Он определяет всякое единое и множество». Там же: «Если кто полагает, что все связано со всем, то все будет единым в целом». Там же: «Единое есть как бы элемент всего». Там 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». Там же: «Единое прежде конца и бесконечности» и т. д. Там же: «Он определяет все существующее и само бытие». Там же: «Сверхъединое определяет сущее единое»<sup>27</sup>.

71 В конце «Мистической теологии»: «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...» Там же: «О нем нет ни утверждения, ни отрицания»<sup>28</sup>.

В письме к Гаю: «Если кто-нибудь, созерцая Бо-

га, понимает, что созерцает,— он созерцает не Бога, но нечто. «Не познаваться» и «не быть» существуют сверхсубстанциально и познаются сверх ума. Совершенное незнание есть познание Того, Кто выше всего познаваемого»<sup>29</sup>.

*Фердинанд.* Я вижу, что сказанное богословом значительно и глубоко, и оно таково, что направляет созерцание к неизреченной божественности доступным человеку образом.

*Николай.* Обратил ли ты внимание, как Дионисий Ареопагит высказывается о неинном?

*Фердинанд.* До сих пор я это еще неясно понял.

*Николай.* По крайней мере ты заметил, что он говорит о первой причине, которую то тем, то иным образом он показал как все во всем.

*Фердинанд.* По-видимому, так. Прошу тебя, руководи мною, чтобы вместе с тобой я представил это яснее.

*Николай.* Разве ты, слушая то место, где он называет начало единым, не отметил, что после этого он называет сверхсубстанциальное единое единым, которое существует и определяет всякое число?<sup>30</sup>

*Фердинанд.* Отметил и согласился.

*Николай.* Почему согласился?

*Фердинанд.* Потому что хотя единое близко подходит к неинному, однако он признает, что еще прежде единого существует сверхсубстанциально-единое; и оно во всяком случае есть то единое, которое предшествует существующему единому; в нем ты и видишь неинное.

*Николай.* Ты понял очень хорошо. Отсюда, если *A* будет знаком для неинного, 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 определенным 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, что единое, являющееся сверхъединым, определяет то, что

есть единое<sup>31</sup>, он уже указал на это единое, которое сверх единого, во всяком случае как на то же единое, которое раньше единого. Следовательно, *A* определяет единое и все, потому что оно определительно, как он говорит, для всякого единого и множества.

74 *Николай*. Ты мог также увидеть, что богослов обращает внимание на самое «прежде», утверждая, что бог имеет «прежде»<sup>32</sup>, так что он есть само «прежде», причем все превосходящим образом. 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 считает богослов, высшим образом в предшествующем или предшествующе, то в *A* мы во всяком случае все видим в высочайшей степени, поскольку оно прежде самого «прежде».

75 *Фердинанд*. Ты великолепно воспроизводишь. Обрати теперь внимание, как объясняет богослов то, что существующий прежде всех век<sup>33</sup> есть век веков, и таким же образом, полагаю, хочет он сказать обо всем. Оттого, следовательно, что до всего (*anterioriter*) я вижу бога как *A*, я вижу в нем все, как его самого. Оттого же, что после всего (*posterioriter*) я вижу бога в ином, я усматриваю, что он есть все во всем. Если я постигаю его прежде всех век, я постигаю, что в нем вечность есть бог, так как прежде вечности вечность усматривается в своем начале или основании (*principio seu ratione*). Если я вижу его в вечности, я вижу, что он — вечность. То, что «до» я видел как бога, то «после» я вижу как вечность. В самом деле, вечность, каковую в боге я вижу богом, в вечности я усматриваю как вечность, что, конечно, есть не иное, как если вечность усматривается в качестве того, что «после», в нем, как в том, что «до»; в этом случае она есть то, что «до». Когда же он различается в качестве «до», которое в ней, как в том, что «после», тогда он есть то, что «после».

*Николай*. Ты проникаешь во все при помощи того, что понял о нем; и поскольку *A* является для тебя



началом света, ты видишь то, что в противном случае было бы скрыто от тебя. Скажи мне только еще об одном: как принимаешь ты утверждение богослова, что бог в подлиннейшем смысле может быть назван и вечностью, и временем, и днем, и мгновением? <sup>34</sup>

76

#### ГЛАВА 16

*Фердинанд.* Я понимаю это согласно видению богослова. В самом деле, он видит, что во времени все временное движется временным образом, само же время остается всегда неизменным. Поэтому во времени очень легко угадать неинное. В самом деле, в часе время есть час, в дне — день, в месяце — месяц и в годе — год, и, поскольку оно рассматривается раньше всего этого, в нем они суть оно, как и оно во всем есть все. И хотя оно во всем, что причастно времени, есть все, на все простирается и нераздельно пребывает во всем, его определяет и ограничивает, — у себя самого, однако, оно остается не менее устойчивым и неподвижным, не увеличивается и не уменьшается, несмотря на то что более продолжительное время кажется большим. Например, в месяце оно больше, чем в дне, каковое обстоятельство происходит только от иного, что участвует в нем в большей или меньшей степени. Следовательно, пребывая вне причастности, оно всякий раз по-разному допускает причастие себе.

*Николай.* Как вижу, ничто не скрыто от тебя, но 77  
надобно, чтобы ты применил свой ум ко всем словам богослова. Ведь он ничего не говорит понапрасну. В самом деле, он же утверждает, что в наиболее подходящем смысле о самом боге можно сказать, что он есть мгновение.

*Фердинанд.* Да, он так говорит. Но почему ты советуешь обратить на это особое внимание?

*Николай.* Мгновение есть субстанция времени, так как с уничтожением его от времени ничего не останется. Следовательно, мгновение ради своей простейшей неделимости и неизменяемости в высшей степени причастно А; оно представляет собой субстанциальность, которая, если ее назвать длительностью (*duratio*), легчайшим образом обнаружилась бы в вечности как вечность, во времени — время, в месяце — месяц, в 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 постоянно. 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.

78 *Фердинанд.* Мне кажется, что ты, рассуждая о мгновении, хочешь говорить о настоящем.

*Николай.* Я утверждаю, что одно и то же «теперь», мгновение и настоящее.

*Фердинанд.* Тогда мне ясно, что настоящее — это 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, в дне — день, и так — во всем. И хотя оно есть все во всем и распространяется на все, оно, однако, ни в чем не объемлемо, пребывая постоянно и будучи лишено инаковости.

*Николай.* Ты прекрасно подошел к этому вопросу, и потому от тебя ни в каком смысле не укрылось, что А есть настоящее настоящего. Ведь оно предшествует самому настоящему, так как то настоящее, которое есть не что иное, как настоящее, уже предполагает неинное, каковое в нем есть оно само. И так как настоящее есть субстанция времени, то ты, конечно, правильно усматриваешь, что А есть субстанция субстанции. В самом деле, если уничтожится настоящее, не останется и времени, но с уничтожением А невозможно оставаться ни настоящему, ни времени, ни чему-либо иному.

79 *Фердинанд.* Хорошо убедил, отец. И я уже ясно вижу, что все сказанное самим богословом освещается при помощи этого А. И всего более нравится мне утверждение самого Дионисия, что богословы почитают благость самого бога как первую причастность, откуда я вижу, что все божественные имена обозначают причастность непричащаемому. Но поскольку с уничтожением самого А все подобное лишается и значения, и

причастности, так как все причастно А, я радуюсь тому, что обретаюсь — и причем, согласно богословам, до всего — в благодати. Ведь раз то, к чему все стремится, есть предмет стремления в смысле блага, то само А, без которого все прекращается, правильно называется благодатью. Моисей называет творца движением, направленным к созданию всего, так как он видит, что это — хорошо. Следовательно, если благо есть начало вещей, то все, без сомнения, существует постольку, поскольку оно — благо. Как говорит Дионисий, благо не отлично как от прекрасного, так и от всего существующего<sup>35</sup>; это у него — от А. Поэтому последнее в нем отражается лучше всего. А если А заблещет в чем-либо лучше всего, то это последнее непременно и является и называется благом.

*Николай.* Твое рассмотрение отчетливо потому, что ты правильно рассматриваешь все посредством А. Не обдумал ли ты также и то, в каком смысле богослов утверждает, что единое есть как бы элемент всего, и вместе с тем в «Мистической теологии» отрицает, что бог есть единое?<sup>36</sup>

#### ГЛАВА 17

80

*Фердинанд.* Я обратил внимание, что он утверждает так, как ты говоришь. Однако прошу тебя, 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 А одинаковым образом прекращается все. В самом деле, оно относится ко всему внутренне и глубже, чем элемент к составу из элементов.

*Фердинанд.* Следовательно, Давид из Динанта и философы, которым он следовал, весьма мало ошибались, когда именовали бога материей (*hulen*), умом (*ponn*) и природой (*physin*), а видимый мир — видимым богом<sup>37</sup>.

81

*Николай.* Давид называет *hulen* началом тел, *ponn*, или ум, — началом душ, *physin* же, или природу, — принципом движения и не усматривает, чтобы они, как

[заключенные] в начале, отличались между собой, почему он так и сказал. Ты же теперь увидел, что А определяет все это и само существует в них, хотя и не есть что-либо из них. Потому пусть ни это, ни ничто такого рода — то есть то, что богослов называет единое как бы элементом всего, — не смущает тебя; ты не ошибешься, если будешь всегда возвращаться к А и к тому, что мы допустили.

*Фердинанд.* Ты безупречно учишь и просвещаешь меня, и особенно нравится мне то, что богослов пишет Гаию, потому что это ясно и совершенно согласуется с тем, что ты говорил.

*Николай.* Что именно?

*Фердинанд.* Слова богослова: «Если кто-нибудь, созерцая бога, понимает, что созерцает, — он созерцает не бога, но нечто»<sup>38</sup>. Поэтому, если бы Давид из Дипанта увидел, что бог есть «материя», или «ум», или «природа», он, конечно, увидел бы нечто, но не бога.

62 *Николай.* Удивительный ты, Фердинанд. И конечно, еще удивительнее, если бы ты рассмотрел в отношении сказанного выше нечто более глубокое.

*Фердинанд.* Скажи, пожалуйста, что именно?

*Николай.* Слова богослова: «Так как все мыслимое является чем-либо, то поэтому оно не есть бог»<sup>39</sup>. 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, созерцался бы выше и прежде чего-угодно иного и выше ума. Но прежде иного ничего не может быть усмотрено, кроме неинного. Следовательно, ты видишь теперь, что неинное направляет нас к началу разумному, превосходя и предваряя и иное, и все умопостижимое. Богослов изъясняет это там же, и даже то, каким образом совершенное познание этого неинного 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 этого наряду с тем, что он высказал подобным образом в других местах.

*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 никоим образом не может быть совершенно неизвестен тебе, то скажи, прошу, что хочет открыть нам философ такого размаха?

*Николай.* Я полагаю, именно то, что приводит к познанию истины.

*Фердинанд.* Что же он открыл?

*Николай.* Право, откровенно признаюсь, не знаю. Но он утверждает, что чтойность (*quidditas*), объект ума (*intellectus*), всегда ищут и никогда не находят. Так именно он говорит в «Первой философии»: «Труднее всего и обладает наибольшей двусмысленностью вопрос, является ли, как говорили пифагорейцы и Платон, единое и сущее не чем иным, как субстанцией сущего, или нет? Или какой-нибудь другой субстрат — дружба, например, [Эмпедокла], или, согласно другому, — огонь, по третьему — вода, или, по четвертому, — воздух?» То же самое говорит он и в другом месте той же книги: «Как сейчас, так и некогда и всегда ищут и всегда подвергают сомнению, что такое само сущее, то есть что такое субстанция. Ведь одни говорят, что оно есть единое, другие — что многое»<sup>40</sup>.

*Фердинанд.* Во всяком случае отдадим должное словам великого философа. Сделай же так, чтобы мы пропнцательным взором проникли в эти речи философа.

*Николай.* Попытаюсь, сколько смогу. Я полагаю, что Аристотель исследует, есть ли единое и сущее не иное что, как субстанция сущего, потому что он нашел субстанцию вещей в пеином. В самом деле, он увидел, что субстанция не есть что-нибудь иное, 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 представляет. Он столкнулся в своих

исканиях со всеми [другими], которые давали ей разнообразные наименования и старались определить, 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 самую простейшую чтойность вещей, относительно которой он во всяком случае видел, что она не может быть чем-либо иным. И в этом философ, конечно, не ошибся, но здесь он, как и другие, остановился, так как видел, что всякий рациональный способ овладения столь вожделенным и изысканным знанием совершенно недостаточен <sup>41</sup>.

*Фердинанд.* Вижу, что с философом случилось то, что ты предсказывал.

*Николай.* Что же?

85 *Фердинанд.* А то, что ищущий увидеть, какова субстанция видимого, ища при помощи зрения ее среди видимого, не обращает внимания на то, что до всего иного (anterioriter) он воспринимает свет, без которого он не мог бы ни искать, ни находить видимого. Если же он обратился бы к нему, то он бы перестал искать его в чем-либо ином. Именно так и случилось с философом: когда он искал умом существа вещей, ему явился свет, обозначаемый при помощи неинного, потому что без него он не мог бы искать. Но все же он не заметил, что свет, само не иное, и был не чем иным, как искомым. Но так как он в неинном искал иное, то он и нашел только иное в отношении к иному, почему в процессе искания он нашел нечто довольно отдаленное от этого.

*Николай.* Ты прав. Действительно, если бы он обратился к самому свету, который он видел умом как среду для достижения искомого принципа и даже как цель, то он, конечно, не уклонился бы с пути и избегал бы многочисленных затруднений. Ему бы пужно было сказать: «Я во всяком случае яснейшим образом вижу, что чтойность вещей не может быть чем-либо иным; потому что как она была бы чтойностью вещей, если бы была иным? Ведь иное отрицает, что оно искомое. Так что если оно должно быть неинным, необходимо, чтобы оно было неинным в отношении всего иного. Но то, что не должно быть иным в отношении всего иного, без сомнения, не может быть названо как-либо

иначе. Следовательно, оно по праву должно именоваться неинным. Отсюда если А обозначается через неинное, то А в постоянном смысле и будет искомым».

*Фердинанд.* Вот бы ему, как ты говоришь, заметить! Ведь он освободил бы себя и нас от затруднений и передал бы 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 прославленный муж занимался исследованиями с величайшим напряжением — все же не могло привести к совершенству. Устрашились бы также все затруднения относительно видов и идей и различия во мнениях, и он со славою завершил бы человеческое знание.

*Николай.* Ты обнаруживаешь исключительное рас-<sup>87</sup>положение к философу, достойному, во всяком случае, уважения, который был, по-видимому, наделен самым светлым рассудком. Быть может, то же самое могло бы быть сказано о всех умозрительных (speculativis) философах, потому что трудна та легкость, которая смогла бы направлять умозрение к истине, несомненной для всякого умственного созерцания, короче и искуснее которой, по моему мнению, ничто не может быть ни преподаано, ни воспринято, которая одна совершенна и к которой человек ничего не может прибавить. Ибо она направляет созерцание к началу, чтобы созерцающий при этом услаждался, постоянно духовно питался и возрастал. И невозможно найти никакого другого абсолютно совершенного и полного преподавания. Ведь все, что не зрится остротой умственных очей, по исследуется рассудком, не является последней достоверностью, хотя бы и казалось, что оно весьма приблизилось к истине. Последняя достоверность, собранная из всего частичного, есть видение.

*Фердинанд.* Со всем, что ты говоришь, дело обстоит<sup>88</sup> именно так. Действительно, кажется, что этот философ в течение всего своего времени старался извлечь из рассудка путь или искусство достигать субстанции вещей и не нашел ни одного, который был бы удовлетворителем. Ведь сам рассудок тоже 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 несогласное не может быть высказано одновременно об одном и том же. Но это он высказал путем рассудка, который заключил, что так правильно. А если бы кто-нибудь спросил у него, что такое иное, он, во всяком случае, мог бы правильно ответить: оно есть не что иное, как иное; и если бы спрашивающий далее прибавил, почему оно есть иное, он, как и раньше, без сомнения, был бы в состоянии ответить: потому что оно не что иное, как иное. Таким образом, он увидел бы, что неипое и иное не противоречат себе как несогласные. И он понял бы, что того, что он, указывая путь, называет первым принципом, недостаточно для истины, которая созерцается умом превыше рассудка.

89 *Николай.* Одобряю сказанное тобой и прибавляю, что он также и другим способом сам преградил себе путь к созерцанию истины. Именно, он утверждал, что не существует субстанции у субстанции и у принципа принципа, как мы этого коснулись выше. В самом деле, он точно так же мог бы отрицать существование противоречия противоречия. Однако, если бы кто-нибудь спросил его, видит ли он в противоречащем противоречие, он несомненно ответил бы, что видит. Затем, если бы его спросили, что, раз он предварительно видит то, что им усматривается в противоречащем как причина, раньше действия, неужели он в таком случае не видит противоречия без противоречия,— он не смог бы отрицать того, что это действительно так. Именно, как в противоречащем он усматривает, что противоречие есть противоречие противоречащего, так он мог бы убедиться, что выше указанное противоречие есть противоречие прежде противоречащего. Таким же точно образом видит и богослов Дионисий, что бог есть противоположность противоположного без противоположения, поскольку самому противоположению как тому, что прежде [наличия] противоположного, ничто не противопоставляется. Хотя этот философ погрешил в первой философии, или философии ума, он, однако, написал много достойного всяческой похвалы в рассудочной и моральной философии. Но поскольку это не относится к настоящему рассуждению, то об Аристотеле достаточно и сказанного.



*Петр Бальб Пизанский.* Я выслушал, отец, как ты и Фердинанд приводили много весьма, на мой взгляд, важных соображений, по больше всего я был изумлен цитатами из книг великого богослова Дионисия. Именно, когда я на этих днях переводил с греческого на латинский из книги платоника Прокла о богословии божественного Платона, я пашел то же самое, выраженное почти 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, не известно. Однако ты расскажи более подробно, в чем они согласны между собой.

*Петр.* Как Дионисий говорит о едином, которое после просто единого, так утверждает и Прокл в своем изложении Платона.

*Николай.* Все мудрые обыкновенно стремились вы- 91  
сказать о начале вещей одно и то же! Но разные выражали это по-разному. Платон, которого Прокл превозносит, как некоего вочеловечившегося бога, попытался, всегда взирая на то, что предшествует данному, увидеть субстанцию вещей прежде всего именуемого. Отсюда, когда он видел, что телесная и делимая вещь не может ни существовать сама от себя, ни сохранять себя самое по причине своей слабости и текучести, он и усмотрел прежде нее душу, прежде души — интеллект и прежде интеллекта — единое. При этом после- 92  
дующее 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 собственными словами [Платона]. Поэтому, полагаю, Платон воспринял в своем уме субстанцию, или начало вещей, путем откровения — тем способом, которым, как говорит апостол в Послании к Римлянам, «бог открыл им себя». Это откровение я понимаю 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 Прокл повторяет в комментариях к «Пармениду». Стало быть, предполагая это правильным, он утверждает, что душа, которая путем созерцания всего, что позже ее самой, охватывает все в себе на свой лад (*animaliter*), взирает как бы в живом зеркале на все, что причастно 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 своей теологии.

93 *Петр.* Прошу тебя, разъясни сказанное тобой, именно, что он утверждает то же самое, что ты раньше рассказывал о неинном.

*Николай.* Это без труда станет ясным тому, кто начнет размышлять. В самом деле, по его словам, необходимо, чтобы к причине всего могли приобщаться все вещи. Поэтому само единое (о котором он говорит, что оно — прежде единого, которое есть единое), не есть иное, чем оно, поскольку оно есть его причина. Поэтому причину единого сущего он именует единым, чтобы выразить, что она — неинное. 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 причины всего, 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 он дает причине имя единого, чтобы показать, что она не отлична от того, что подвергалось ее действию. Во всех именах она, следовательно, и есть неинное, которое означается<sup>42</sup>.

94 *Петр.* Вижу, отец, что это не допускает сомнений. Но, обращаясь к термину «неинное», я все же не могу представить умом, что это такое.

*Николай.* Однако, если бы ты мог его представить, оно во всяком случае не было бы принципом всего, обозначающим все во всем. Ведь всякое человеческое понятие есть понятие чего-либо одного. Но неинное существует прежде понятия, поскольку последнее есть не что иное, как понятие. Поэтому назовем само неинное абсолютным понятием, которое, конечно, усматривается умом, но не представляется.

*Петр.* Следовательно, неинное, которое не является иным в отношении чего-либо, но есть все во всем,— разве оно во всяком понятии не есть все?

*Николай.* Непременно. Поэтому, поскольку всякое понятие есть не что иное, как понятие, постольку во всяком понятии, что бы ни понималось, существует неинное, хотя и остается, конечно, на месте само понятие, которое в понимаемом есть само неинное.

#### ГЛАВА 21

95

*Петр.* Меня смущает это «как» (*quam*), 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 «неинного».

*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 неинное есть не что иное, как неинное, это «как» просто направляет видение на неинное, так как последнее — прежде иного. Когда же я говорю: иное есть не что иное, как иное, тогда оно направляет видение на неинное, поскольку

в ином присутствует иное. И когда говорю: земля есть не что иное, как земля, оно направляет взор на неиное постольку, поскольку в земле есть земля. И равным образом — обо всем.

96 *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 неиное, определяет землю и что неиное в земле есть земля. На вопрос же, почему земля есть земля, надлежит отвечать: потому, что она есть не что иное, как земля. Ведь земля оттого есть земля, что ее принцип, или причина в ней, есть она сама. И если, таким образом, спрашивают, откуда земля имеет то, что есть земля, то надлежит, без сомнения, ответить, что она имеет это от своего собственного принципа, или от неиного. То, что она есть земля, она имеет, следовательно, от того, от чего она является не чем иным, как землей. Поэтому, если спрашивается, от чего добро имеет то, что оно — добро, можно ответить: от того, что не есть иное по отношению к добру. Имено, поскольку добро не имеет того, что оно — 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 неиное. И он самым простым и абсолютным образом обозначается посредством неиного, так как А не есть иное в отношении к чему-нибудь. Поэтому философы применяют к нему имена причины, прообраза, формы, идеи, вида и другие подобного рода, как ты раньше заставил меня в этом убедиться.

97 *Николай.* Ты, Петр, пропик в суть дела и видишь, что принцип всего обозначается посредством неиного и потому он не иное в отношении к чему-либо и во всем есть все. Но теперь ты возвратись к Платону, намерение которого 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 чуждости, так как сущность и чуждость вещей предшествуют всему это-

му. Значит, предварительно к тому, что является иным, неустойчивым и изменчивым, он увидел, что эта сущность, предшествующая, конечно, иному, оказывается субстанцией всех субстанций и чтойностью всех чтойностей, будучи, как все во всем, тем самым, что обозначается через неиное. Следовательно, он увидел, что у самого первого само оно есть все и от него все происходит как от источника, или причины, и ради него.

*Петр.* Платон совершенно ясно пишет об этом в письмах, но прибавляет, что все первично существует у первого царя, вторично у второго и третично у третьего <sup>43</sup>.

*Николай.* Он увидел различные модусы существования вещей. В самом деле, прежде иного усмотрел он все как простейший принцип, в котором все, что видится иначе в ином, в нем видится как неиное. Ведь когда от земли, относительно которой при помощи рассудочного взора я вижу, что она есть нечто иное по отношению к не-земле (например, к небу, к огню), я перепошусь к рассмотрению ее в принципе, то тогда я не вижу, что она отлична от не-земли, потому что тогда я вижу ее принципом, который уже не есть иное в отношении к чему-либо; и это не потому, чтобы я созерцал ее менее совершенным способом, чем раньше, но — способом 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 чтойность самой чтойности и всего. И есть иное созерцание чтойности земли, которое интеллект видит отличным от чтойности воды или огня; и эта чтойность — после неиного, так как она является отличной от иного. И этот способ существования чтойности — вторичный, или интеллектуальный. Но есть третий способ существования, каким душевно пользуется душа, различающая одно от другого так, что вещь или чтойность вещи ощущается. Это, быть может, и хотел сказать Платон или нечто еще более глубокое. Он, действительно, раскрыл это свое сокровенное и тайное насколько возможно кратко и скромно и немногими словами побудил к исследованию проникательнейшие умы многих.

*Аббат Иоанн Андрей.* Я слышал от тебя, отец, часто и прежде и в особенности сейчас, как ты, раскрывая перед нами созерцания твоего ума, направляешь его на то первое, что воистину является всем во всем, ранее чего не может быть ничего помыслено, 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 *неинное* есть имя того, название чего выше всякого имени. Просто посредством *неинного* я открываю тебе имя моего понятия об этом первом, мне не попадается имени, более точно выражающего мое понятие о *неименоваемом*, которое ни от чего не отлично.

100 *Аббат.* Я удивился бы, каким образом то, что ты видишь прежде и выше всякого иного, само не является иным,— поскольку иное, очевидно, противоположно этому *неипому*,— если бы почти того же не говорил также Платон в «Пармениде» и комментатор Прокл не разъяснил этого сомнительного места. И если, рассуждая о едином и другом, как Платон, так и Прокл утверждают невозможность того, чтобы единое было другим в отношении другого, то ты — посредством более точного выражения твоего понятия при помощи «*неинного*» — заставляешь меня ясно видеть, что *неинное* не может быть иным в отношении к иному, будь последнее чем-нибудь именуемым или *неименоваемым*: ведь *неинное* определяет все таким образом, что оказывается всем во всем. Однако Дионисий Ареопагит говорил также, что бог называется «*другим*», а это отрицается в «Пармениде»<sup>44</sup>.

101 *Николай.* Я думаю, ты помнишь утверждение Платона, что определение не достигает «что» вещи, так как оно располагается вокруг *чтойности*, как разъясняет это Прокл. Тем не менее все происходит по-другому, когда *неинное* определяет себя и все. Оно определяет принцип *чтойности* (*principium quidditativum*) не так, как если бы кто-либо ограничивал или определял треугольную поверхность путем обведения ее линиями, но так, что он как бы образует [самую] поверхность, называемую *треугольником*. А то, что Платон

и Дионисий не противоречат друг другу, ты сам можешь видеть из следующего. Дионисий говорит, что [бог] — «другой» так, как мы вообще говорим: «друг — это другой я», конечно, не с целью 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.

*Абат.* 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 тому, что этот способ, чем он известнее, яснее и легче, тем он отдаленнее и отрешеннее от всякой таинственности и сомнительности. Поэтому, раз никто не может сомневаться, что истинность твоих определений столь велика, что более истинных не может и быть, то, бесспорно, в них самих доподлинно просвечивает чуждость 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?<sup>45</sup>

*Николай.* Я утверждаю то же самое: он невидим<sup>103</sup> никаким способом видения. Ведь если бы кто и утверждал, что он видел бога, то он, во всяком случае, не мог бы выразить видимого<sup>46</sup>. В самом деле, каким образом может быть видим тот, кто прежде видимого и невидимого, если только не так, что он превосходит все видимое, которое без него совсем не усматривается? Отсюда, поскольку я вижу, что он 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 постигше вижу, что бог — превыше всего видимого — есть неиное в отношении ко всему видимому. И я вижу, что эта актуальная бесконечность превосходит всякое видение, что она — чуждость всех чуждостей, что она совершенно невидима, ибо видимое, или предмет, есть иное в отношении способности

[видения]. Бог же, который не может быть иным в отношении к чему-либо, превосходит всякую предметность.

*Аббат.* Не следует удивляться, что бог есть невидимый творец, если мы видим удивительные создания разума в городских постройках, кораблях, искусствах, книгах, произведениях живописи и в прочих бесчисленных вещах, самого же интеллекта мы не схватываем чувством зрения. Мы видим бога в его творениях, хотя он и остается для нас невидимым. И небеса и земля являются созданиями бога, которого никто никогда не видел.

*Николай.* Само зрение не видит себя, хотя на ином, которое оно видит, оно постигает себя как видящего. Но то видение, которое есть видение видений, не постигает себя различающим в ином, так как оно прежде иного. Следовательно, раз оно различает прежде иного, то в этом различии оно не есть нечто одно как видящее, другое — как видимое и третье — как видение, происходящее от двух первых. Ясно поэтому, что бог, который называется видящим (*theos*) от *theo*, (или «вижу») <sup>47</sup>, есть это видение прежде, чем начинает быть иное, каковое видение только тогда мы можем видеть совершенным, когда оно троично; и ясно, что видеть бесконечное и неопределимое в ином — это есть видение неипого в отношении к иному. Поэтому мудрецы говорят, что бог видит себя и все единым и невыразимым взглядом, так как он видение видений.

105 *Аббат.* Кто же не усмотрел бы истины того, что ты только что обнаружил как видимое тобой?! Конечно, кроме лишнего умственной пронизательности, никто не станет отрицать, что бог, который есть начало прежде иного и всего, не лишен зрения, он, который безусловно прежде всякого лишения. Если же он не лишен зрения и ради этого называется видящим, то бог имеет совершеннейшее видение, усовершенствующее и определяющее и себя само и все так, как ты только что разъяснил. А то, чем владеет бог,— прежде иного. Следовательно, видение, которое есть триединый бог, созерцает, конечно, себя самого и иное не разными видениями, но тем, которым он себя и все созерцает



одновременно. Такое видение есть определение. Ибо видение это не имеет движения от иного, подобно тому как в нас предмет возбуждает способность [воспринять его]; но видение его есть уже установление, как, по слову Моисея, Бог увидел, что свет хорош, и стало так. Свет, стало быть, есть не что иное, как свет, являющийся видимым светом посредством зрения, которое есть неинное. Отсюда я вижу, что на одном и том же основании все, что есть, есть не иное, чем то, что оно есть, так как зрение, которое есть неинное, не видит иного в отношении себя. Остается, чтобы я услышал от тебя о благе, которое Моисей предполагает, говоря: Бог увидел, что это хорошо, и вскоре сотворил.

*Николай.* В комментариях к «Пармениду» ты, ко- 106  
нечно, прочитал, что бог, так же как благом, называется и единым, что, по мнению [Прокла], одно и то же, так как эти свойства все проникают. Это то же, как если бы он сказал, что, раз бог есть все во всем, 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 благо есть то, что любимо и желанно само по себе. Поэтому, когда Моисей хочет описать устройство мира, в котором воочию раскрылся бог, он называет то, что создано ради этого устройства, благим, благодаря чему мир оказывается совершенным откровением божней 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 неинное, 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 него меньше всего можно сказать, что оно — благо, так как благо, будучи неинным, не может быть иным. Обрати внимание на то, что «благо» соответствует принципу, так как благо предшествует не-благу, а неинное предшествует иному и тем самым также подходит [в качестве имени] для принципа; и «благо», как имя принципа, есть неинное;

точнее, однако, «нейное» — на том основании, что оно определяет и себя, и благо.

107 *Аббат.* Подумай, так ли то, что благо предшествует неблагу, в то время как, по Платону, не-сущее предшествует сущему и вообще отрицательное высказывание предшествует утверждению? <sup>48</sup>

*Николай.* Когда говорится, что не-сущее предшествует сущему, то это не-сущее, по Платону, разумеется, лучше сущего, и таким же образом — отрицание, которое предшествует утверждению. Потому именно предшествует, что оно лучше. Поистине, не-благо не лучше блага, поэтому благо — выше; и благ только один 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 «нейное» более точно направляет к богу, чем «благо».

108

ГЛАВА 24

*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, и — мы перестанем затруднять тебя <sup>49</sup>.

109 *Николай.* Он говорит, что бог есть дух, потому что он, как бестелесный, не заключен в пространстве, неподобие 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 называется по своему несложному принципу. Если бы в сложном усматривалось сложное и в этом последнем сложном — опять сложное, тогда следовало бы, что одно было более сложным, а другое — менее. Наконец, [все равно] пришли бы к несложному, так как слагаемое прежде сложного. Ведь ничто 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 следует усмат-

ривать только несложное. Так, ум прежде сложной линии созерцает несложную точку, потому что точка есть знак, линия же — обозначенное. Что же усматривается в обозначенном, как не знак, раз знак есть знак 110 обозначенного? Поэтому знак есть начало, середина и конец обозначенного<sup>50</sup>, какова у линии — точка, у движения — покой, у времени — мгновение и вообще у 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 неотличным от него. Ибо если бы я не видел неделимого, я вообще ничего бы не видел. В конечном счете, когда 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 111 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 ледящего духа перестает быть и лед,— подобно этому, с прекращением в сложном связующего духа прекращается сложное; с прекращением духа, образующего сущность (essentielle), перестает быть сущее; с прекращением же духа различающего и разделяющего, или, чтобы выразиться точнее, духа неиначествующего (non aliante), равным образом прекращается все, ибо дух, создающий все во всем, дух, посредством которого каждое есть не иное, чем оно есть, именуется мною нешным. 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, то есть в духе и истине.

*Аббат.* Ты, отец, привел меня к духу, которого я 112 созерцаю как творца всего, как созерцал пророк, говоривший творцу: «Пошли духа своего, и — сотворятся». И как желающий льду смог бы просить прислать духа, от которого веяло бы ледящим дыханием, таким же

образом — и обо всем желаемом. [Ты достиг и того], что я вижу наш ум 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 чуждого вещей из иного, но из себя самого или из неинного. Поэтому, как он не есть иное в отношении к чему-нибудь творимому, так и ум  
113 не отличен от мыслимого им. Я хорошо вижу также, что в уме самом по себе, более отрешенном от тела, дух творца отражается совершеннее и создает более точные понятия. Я понимаю, что твоим намерением является не что иное, как увлечь нас вместе с собой и привести на путь созерцания первого, которое есть все во всем; однако, поскольку на этом пути один идет быстрее другого в смысле понимания, я оставляю тебя в покое. Нас удовлетворяет твое руководство, которым ты стремишься 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. Так будем держаться того пути, который ты нам открыл посредством неинного. И от имени всех я бесконечно благодарю тебя. И мы всегда будем благодарить тебя до тех пор, пока не увидим в Сионе лицом к лицу бога богов, всегда благословенного.

114 **Положения того же высокопреосвященного отца,  
господина кардинала Николая,  
о значении неинного**

I. Определение, которое определяет себя и все, есть то, которое ищет всякий ум.

II. Усматривающий наибольшую истину в том, что определение есть не что иное, как определение, усматривает также, что это «неинное» есть определение определения.

III. Кто видит, что неинное есть не что иное, как неинное, видит также, что неинное есть определение определения.

IV. Кто видит, что неинное определяет себя и определение, все определяющее, тот видит, что неинное не

есть нечто иное в отношении ко всякому определению и ко всему, получившему определение.

V. Кто видит, что неинным определяется принцип, <sup>115</sup> ибо принцип есть не что иное, как принцип, тот видит, что неинное 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 неинное определяет самого себя, само неинное есть неинное неинного 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 неинное есть иное самого иного, и видит, что неинное не противопоставляется иному. Это — тайна, которой нет подобной.

VII. Кто видит, каким образом с удалением неинного не остается ни иное, ни ничто (поскольку неинное есть ничто самого ничто), тот, конечно, видит, что неинное есть все во всем и ничто в ничто.

VIII. Невозможно, чтобы нечто могло войти в че- <sup>116</sup>ловеческое мышление без этого неинного, так как последнее есть мышление мышлений. И хотя само неинное не отлично от мышления, мыслящего о себе самом, оно не есть, однако, само это мышление, поскольку мышление не есть просто неинное, но не что иное, как мышление. И само неинное не иначе относится ко всему, что может быть высказано.

IX. То, что ум видит, он не видит без неинного. Именно, он не видел бы иного, если бы неинное не было иным этого иного. Так же он не видел бы и сущего, если бы неинное не было сущим самого сущего. И так — обо всем, что может быть высказано. Поэтому ум видит все иное через иное, которое есть неинное, а тем самым также все иное. В самом деле, он видит истину через истину, которая есть неинное; и — иной разум через разум, который есть неинное. Следовательно, всякое иное он видит предварительно (prioriter) как неинное. Подобным образом он видит, что все — и имя, и чуждость, и иное — имеет то, что имеет, от неинного.

X. Кто видит, что конечное есть не что иное, как <sup>117</sup>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 немислимом и прочее тому подобное, — тот видит, что бог, обозначенный при помощи неинного, не ограничен ни конечным, ни бесконечным, неизмерим ни мерою измеримой, ни неизмеримою, неисчислимым ни числом исчислимым, ни неисчислимым. В этом же смысле бог не вообразим, не мыслим, не именуем ни именем именуемым, ни именем неизменным, хотя он и не есть иное ни в отношении всего этого и иного, что может быть высказано, ни в самом этом ином.

118 XI. Кто видит, что неинное, определяя себя, определяет все, тот видит, что оно есть адекватнейшая мера всего, большая — большого и меньшая — меньшего, равная — равного, прекрасная — прекрасного, истинная — истинного и живая мера — живого. И так — обо всем.

XII. Кто видит, что неинное есть определение и предмет определения и себя и всего, тот во всем, что он видит, видит только определяющее себя самого неинное. В самом деле, что он видит в ином, как не неинное, себя самого определяющее? Что иное видит он в небе, как не неинное, себя самого определяющее? И так во всем. Следовательно, творение есть обнаружение определяющего себя творца или выявляющего себя света, 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 удаленнейшими — при помощи написанной. Таким образом, неинное ума обнаруживает себя в первых творениях яснее, а в других — сокровеннее.

119 XIII. Кто видит, что неинное, которое является неинным самого неинного, сияет в вечном, где оно есть вечность вечной вечности, и в истинном, где оно есть истина истины, и в благом, где оно есть благо благой благодати, и так — в остальном, — тот во всем видит отражение бога, триедино себя определяющего. Ибо триединое неинное 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 утвержденное, и он видит, что отрицание есть такой принцип утверждения, что с уничтожением его уничтожается и утверждение. Следовательно, отрицания направляют взор ума на «что» (quid), утверждения же — на «нечто такое» (tale quid).

XVI. Кто видит, что отрицания, которые направляют взор ума на чтойность, — прежде утверждений, тот видит, что всякое имя означает «нечто такое». Ведь тело не означает существа, которое было бы бестелесно, но означает «такое», то есть телесное, как земля — земляное, солнце — солнечное, и так во всем. Следовательно, все имена получают свое обозначительное наложение от некоего чувственного признака, причем эти признаки следуют за чтойностью вещей. Следовательно, они обозначают не ее самое, но «такое-то». Ум же, созерцая предварительно ее самое, отрицает, что это есть собственное наименование видимой им чтойности.

XVII. Ум видит, что 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 том, что допускает больше или меньше, никогда нельзя достичь актуально наибольшего, больше которого не может быть. И то, что может быть иным, всегда может быть иным, поскольку оно никогда не достигает самого неиноного.

XVIII. Кто видит, что неиное, которое есть иное

самого иного, не есть само иное, тот видит иное самого иного, которое есть иное иных. Так он видит равное равного, которое есть равное равных, и благо блага, которое есть благо благ. И так обо всем. Он видит, что неинное, которое есть иное самого иного, не причащаемо иным, поскольку оно не есть иное в отношении к последнему, но в нем оно есть оно само, а иное причащаемо для иного. Так — о равном, благом и прочем. Благо, следовательно, в отношении к которому неинное не есть иное, причащаемо 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 обо всем подобном. Следовательно, надлежит, чтобы все иное было иным в отношении к иному, так как только неинное не является иным в отношении к чему-нибудь иному.

124 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 быть не чем иным, как интеллектом мыслящим, и мыслимому — быть не чем иным, как тем, что постигается интеллектом, и что мыслящий интеллект не есть иное в отношении помысленного. Следовательно, неинное более ясным образом, чем в чувствах, отражается в интеллекте, который не есть иное в отношении помысленного, подобно тому как знание не есть иное в отношении известного. Ведь зрение не так ясно есть не иное в отношении видимого, и слух — в отношении слышимого. Умы (*intelligentiae*) же, в которых ясным образом отражается неинное, быстрее и яснее постигают мыслимое, в отношении которого они иные в меньшей степени. Ибо это и значит мыслить, то есть сделать мыслимое не иным в отношении себя, подобно тому как свет, чем он интенсивнее, тем быстрее делает освещаемое не иным в отношении себя. Мы видим, что неинное 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.

125 XX. Когда ум размышляет над тем, что не-теплое нагревается, и благодаря интеллекту он постигает не-



теплое, а благодаря чувству — холодное, он видит, что это не одно и то же, когда прикасается к этому при помощи различных способностей. И, размышляя над тем, что не-холодное, как и нетеплое, усматривается умом, и что не-теплое может нагреваться и нехолодное холодеть, и что холодное может пагреваться, а теплое холодеть, тогда видит он, в каком смысле нетеплое и нехолодное есть одно и то же и что оно называется нетеплым, поскольку, не являясь актуально теплым, оно, однако, может нагреваться; и таким же образом оно называется нехолодным, поскольку, не являясь актуально холодным, оно может, однако, холодеть. Поэтому, пока актуально существует теплое, до тех пор остается в потенции холодное; и пока актуально существует холодное, остается в потенции теплое. Потенция же не успокоится до тех пор, пока она не станет актуальным бытием, так как акт есть предел и завершение 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 не иное как самое в себе отражающуюся природу природы.

# **ИГРА В ШАР**

## КНИГА ПЕРВАЯ

*Собеседники: Николай, кардинал титула св. Петра<sup>1</sup> в узлах, и Иоанн, герцог Баварский.*

*Иоанн.* Вижу, что ты вернулся в кресло, устав, наверное, от игры в шар. Я хотел бы, если не возражаешь, поговорить с тобой о ней.

*Кардинал.* С величайшим удовольствием.

*Иоанн.* Мы все увлечены этой интересной новой игрой, возможно, потому, что в ней содержится символ какого-то высокого созерцания, которое и просим объяснить

*Кардинал.* Неплохая догадка. Действительно, у разных наук есть инструменты и игры, — в арифметико ритматия<sup>1</sup>, в музыке монохорд; игра в шахматы тоже не без тайного нравственного смысла. По-моему, ни одна пристойная игра не лишена какой-то поучительности. И наше упражнение с шаром, такое увлекательное, скрывает в себе, думаю, немало философии.

*Иоанн.* Пожалуйста, расскажи нам что-нибудь об этом.

*Кардинал.* Боюсь братья за дело, насколько вижу, огромное и требующее сначала долгих раздумий, чтобы его прояснить.

*Иоанн.* Мы не просим всей глубины, достаточно, если скажешь хоть кое-что.

*Кардинал.* Любознательна и порывиста молодость,<sup>3</sup> а быстро насыщается. Хорошо, так и сделаю; посею в ваших благородных умах какие-то семена учений, и они принесут плод света в столь желанном для нас познании самих себя, если вы их примете и тщательно сбережете... Так вот, прежде всего со всем вниманием вдумайтесь в то, что и шар, и его движение — произведения ума. В самом деле, ни одно неразумное живот-

ное не сделает шара и не заставит его двигаться определенным движением к цели. Стало быть, вы видите, это — произведение человека, происходящее от той его способности, которой он превосходит другие живые существа нашего мира.

*Иоанн.* Знаем; это безусловно так, как ты говоришь.

<sup>4</sup> *Кардинал.* Ну, для чего шар искусством токаря принял эту фигуру полусферы с выемкой, вам, наверное, неизвестно: шар не совершал бы это движение, которое вы у него наблюдаете, — винтообразное, спиральное, или по вогнутой кривой, — если бы не имел такой фигуры<sup>2</sup>. Та часть шара, которая представляет собой совершенную округлость, двигалась бы по прямой, если бы его более весомая и наполненная половина не замедляла того движения, оттягивая его на себя как на центр; из-за этого различия получается фигура движения, которое и не вполне прямо, и не вполне криво, как движение по окружности круга, равноотстоящей от его центра. Потом рассмотрите прежде всего причину фигуры нашего шара. В ней вы видите выпуклую поверхность большей полусферы и вогнутую поверхность меньшей полусферы, между которыми заключен корпус шара, причем его можно изменять бесконечным образом, изменяя взаимоотношение упомянутых поверхностей и тем самым делая его способным каждый раз к новому и новому движению.

*Иоанн.* Это легко усвоить. Понятно же, что, если бы браслет мог быть кругом без какой-либо ширины окружности и катиться по одинаково ровной поверхности, скажем по льду, он описывал бы одну прямую линию. А здесь мы видим, что к такому браслету как бы добавлена выпуклая телесность, поэтому он описывает не прямую линию, а кривую, с различием кривизны, смотря по разнообразию выпуклости.

<sup>5</sup> *Кардинал.* Правильно. Только надо еще учесть, что линии, описываемые движением одного и того же шара, различны и никогда не совпадают, все равно, бросает ли его тот же самый или другой человек, поскольку бросок всегда разный. Причем при более сильном броске описываемая линия оказывается прямой, при более слабом кривей. Соответственно, в начале движения, когда толчок еще в силе, линии движения прямее,

чем когда движение угасает. Шару дается толчок только в направлении прямого движения. Значит, при более сильном броске природа шара преодолевается в большей степени, так что он движется даже против своей природы, насколько такое возможно; при меньшем толчке он тоже движется, подчиняясь силе, но его природа преодолевается в меньшей мере, и движение следует естественной наклонности его формы.

*Иоанн.* На опыте видим, что это явно так: шар ни разу не движется в точности как раньше. Причиной тому обязательно или неодинаковость толчка, или различия в среде <sup>3</sup>.

*Кардинал.* Когда бросают шар, то и в руках держат, <sup>6</sup> и выпускают, и на площадку посылают, и силу в бросок вкладывают каждый раз иначе. Ничто не может получиться одинаково дважды, ведь быть двумя и быть во всем равными без всякого различия заключает в себе противоречие: как могло бы многое быть многим, не различаясь между собой? Пускай даже кто-то из более опытных старался бы поступать всегда одинаковым образом — в точности это никак невозможно, хоть различие не всегда заметно <sup>4</sup>.

*Иоанн.* Много что ведет к этому разнообразию, в том числе неровности площадки, встречные камушки, которые мешают движению и часто гасят его, палинающая на шар грязь, тем более — случайная трещина и многое подобное.

*Кардинал.* Все это надо рассмотреть, чтобы прийти <sup>7</sup> потом к философскому прозрению, за которым мы предполагаем охотиться. В самом деле, иногда движение внезапным образом прекращается, когда шар падает на свою плоскую поверхность; оно замедляется из-за выемки в шаре и изменения обстоятельств; оно естественным образом иссякает, постепенно затухая вокруг полюса, или середины выпуклой поверхности. По-моему, надо аккуратно отметить все это, имея в виду подобие искусства и природы: ведь если искусство подражает природе, то через тщательное наблюдение того, что мы обнаруживаем в произведениях искусства, мы проникнем и в силы природы.

*Иоанн.* Что ты понимаешь под изменением обстоятельств?

*Кардинал.* Перемены в небе, звездах, воздухе и погоде,— все это, меняясь, изменяет и окружающие [шар] обстоятельства.

8 *Иоанн.* Ты говорил, что у шара полусферическая поверхность. Не может ли его округлость быть большей, меньшей или цельносферической?

*Кардинал.* Не отрицаю, что шар может иметь бóльшую, меньшую или цельносферическую поверхность, если мы говорим о видимой фигуре, или округлости, которая никоим образом еще не истинна и не совершенна. Но округлость, которая уже не может быть округлее, никак не может быть видимой: поверхность повсюду одинаково отстоит от центра сферы, и внешняя поверхность [абсолютно округлого], имея свой предел в неделимой точке<sup>5</sup>, окажется совершенно невидимой для наших глаз, поскольку мы можем видеть только что-то делимое и количественное.

9 *Иоанн.* Значит, последняя сферическая округлость мира, которая, надо думать, наиболее совершенна, никоим образом не видима.

*Кардинал.* Никоим образом. Больше того, заключаясь в неделимой и неповторимой точке, округлость мира тоже неделима. В самом деле, округлость не может состоять из точек. Ведь точка неделима и не имеет ни количества, ни частей, ни переда и зада, ни каких бы то ни было других различий, не сопологаема ни с какой другой точкой. Из точек поэтому ничего не составляется. Прибавлять точку к точке — это будет все равно что присоединять ничто к ничему. Оконечность (*extremitas*) мира, таким образом, не состоит из точек: его окончность — это округлость, заключающаяся в точке. Иначе говоря, есть только одна вершина округлости, раз она повсюду равно отстоит от центра, а в точности равных линий не может быть много; и эта одна-единственная равноотстоящая от центра вершина округлости окажется в своем пределе [единственной] точкой.

10 *Иоанн.* Удивительные вещи. Я понимаю это так, что в мире заключены все эти разнообразные видимые формы, и тем не менее, если бы кому-то удалось встать вне мира, мир оказался бы для него невидим, как невидима точка.

*Кардинал.* Превосходно схвачено. Таким путем ты понимаешь, что мир, которого по количеству ничего нет

больше, содержится в точке, которой ничего нет меньше, и нельзя увидеть ни его центра, ни окружности. Причем нет многих таких различных точек, поскольку точка неразмножима<sup>6</sup>. В множестве атомов одна и та же точка пребывает так же, как в множестве белых вещей — одна белизна. Потом, линия — развитие точки<sup>7</sup>, а развитие есть развертывание самой же точки, или не что иное, как такое пребывание точки во многих атомах, когда она пребывает в отдельных непрерывно сопряженных атомах.

*Иоанн.* Тогда и оконечность угла, будучи точкой, невидима?<sup>11</sup>

*Кардинал.* Вот именно. Если бы весь угол был только одной этой оконечностью, как округлость есть единственная оконечность округлого, то и весь угол определенно был бы невидим.

*Иоанн.* Понимаю. Так оно и есть, как ты говоришь: потому у округлого и нельзя видеть ни верха, ни низа, что это один и тот же атом, и все, что есть в сфере, или в округлом, есть и верх и низ, так что нельзя видеть ни его округлости, ни какой бы то ни было части. Я не скажу, однако, что нельзя видеть круглую вещь: невидима только округлость вещи; ничто вообще невидимо в своей истинной округлости. Так что когда зрение приписывает чему-то округлость, истинной округлости тут нет. Мне кажется, ты именно это хочешь сказать — а именно что суждение зрения об округлом не истинно.

*Кардинал.* Намереваюсь это сказать. Действительно, что-то видеть можно только в материи, а в материи не может быть истинной округлости, в ней только образ истины.

*Иоанн.* Так ни одна форма в материи не истинна, там только образ истины истинной формы, раз истина формы отделена от всякой материи!<sup>12</sup>

*Кардинал.* Хотя ты говоришь верно в смысле платоников, однако есть разница между округлостью и всякой другой формой. То есть даже если бы для округлости оказалось возможным осуществиться в материи, она все равно не стала бы видимой. Иначе — другие формы, будь они в материи: их можно было бы видеть. Но ни округлость, ни соответствующее ей округлое видеть было бы все равно нельзя, ведь можно видеть только длинное и широкое, а в округлости — ни-

чего ни длинного, ни широкого, ни прямого, только некое обведение (*circumductio*) и некоторая обведенная от точки до точки выпуклость, у которой повсюду — вершина, являющаяся атомом, по своей малости невидимым.

13 *Иоанн.* Разве множество атомов — это не множество вершин округлости, способных образовать какую-то выпуклую линию, которую можно видеть, так что известная часть округлости оказывается видимой?

*Кардинал.* Такое невозможно. Все, что есть в округлости, — это вершина, а поскольку вершинное положение в округлости занимает атом, то от какого же начала глазу начинать видеть округлость? Не от атома же, раз он невидим; но и ни от чего другого, кроме как от вершины округлости, начать видеть округлость глаз не может: ведь вершина — вообще все, что есть в округлости, а эта вершина — атом. Если принять, что видение округлости должно начинаться с ее вершины, то разве не придется зрению переходить от одной вершины к другой?

*Иоанн.* Определенно придется, раз там нет ничего, кроме вершины.

*Кардинал.* А вершина — атом, который невидим. Поэтому явно правильно сказал Меркурий, что мир сам по себе невидим, потому что кругл, а все, что мы от него или в нем видим, — только содержащиеся в нем формы вещей<sup>8</sup>.

14 *Иоанн.* Если округлость мира существует в материи, от соединения с материей оказываясь образом истинной округлости, то почему этот образ округлости в материи нельзя видеть?

*Кардинал.* Этот образ округлости так приближается к истинной округлости, что ускользает от зрения и вообще чувства.

*Иоанн.* Поэтому мы видим мир лишь постольку, поскольку видим в его частях формы вещей, с отнятием которых совсем не видели бы ни мира, ни его формы?

*Кардинал.* Хорошо сказано. В самом деле, форма мира — невидимая округлость. С отнятием видимых форм во всей Вселенной остается только один лик (*vultus*), а именно возможность существования, или невидимая материя, в которой, как принято говорить, пребывает вся совокупность вещей; и достаточно философским будет допустить из-за этой полноты, что мы имеем тут округлость.



*Иоанн.* Вот что выше моего понимания. Хоть вижу умом, что ты говоришь верно, но странно: ведь в мире тоже нет истинной округлости, а есть только образ округлости, близкий к истине. 15

*Кардинал.* Здесь нет ничего странного. Поскольку одно округлое совершеннее другого по своей округлости, никогда не найти такой округлой вещи, чтобы она была самой округлостью, или чтобы ничего другого более округлого уже не могло быть. Это правило истинно в отношении всего вообще, потому что ни в чем допускающем увеличение или уменьшение мы не приходим к максимуму или минимуму просто, ни больше, ни меньше которого не может быть. Поистине, возможность увеличиться и возможность уменьшиться по соприродности тому, что не может стать ни больше, ни меньше, как изменчивое по соприродности неизменному, делимое по соприродности неделимому, видимое по соприродности невидимому, временное по соприродности вневременному, телесное по соприродности нетелесному, и так далее в отношении всего подобного. Округлость, постигаемая взором, допускает увеличение и уменьшение: одно кругло, другое круглее. Округлость невидимого — не этой природы; тело поэтому не может приобщиться к ней, как оно приобщается к видимой природе. Недаром ни одно тело не может быть настолько круглым, чтобы ему нельзя было быть еще круглее. Телесный мир, правда, округл, но его округлость иной природы, чем округлость какого бы то ни было другого округлого тела. Не всякое тело видимо: чтобы быть видимым, требуется определенная величина; так, атом невидим, отчего и округлость атома тоже невидима. Мир в своей округлости невидим, потому что все, чем предстает взору его округлость, есть [один] атом.

*Иоанн.* Ясное растолкование. В немногих словах ты показал многое. Но я хотел бы знать, в каком смысле ты понимаешь, что округлость совершенного мира — образ? Ведь образ всегда может быть совершеннее. 16

*Кардинал.* Знаю, что округлость одной круглой вещи округлее другой; так что среди округлых вещей мы неизбежно приходим к округлому максимальной округлости, совершеннее которой нет, потому что невозможно идти до бесконечности! Это и есть округлость мира. Все округлое округло в силу причастности к ней; приобщимая округлость мира присутствует во всем круглом внутри этого мира, несущем образ округлости

мира. С другой стороны, хотя округлость мира максимальная, больше которой действительным образом ничего нет, она все-таки не есть сама абсолютная истиннейшая округлость. В этом смысле она образ абсолютной округлости. Округлый мир — не сама по себе округлость, больше которой не может быть, а только округлость, больше которой действительным образом нет. Абсолютная округлость, со своей стороны, не соприродна округлости мира, она — причина и прообраз последней, округлость мира — ее образ. В круге, не имеющем начала и конца, поскольку ни одна его точка не больше начала, чем конец, я вижу образ вечности<sup>9</sup>. Поэтому и округлость, коль скоро она такая же, я называю образом вечности.

17 *Иоанн.* Соглашусь. Но скажи: нельзя ли, как мы называем мир округлым, назвать его также и вечным? Если вечность и та абсолютная округлость — одно и то же, то вечное будет тождественно округлому.

*Кардинал.* Не думаю, что разумный будет отрицать вечность мира. Хотя мир — не вечность. Только всеобщий творец вечен так, что он же и вечность. Если что-то еще называется вечным, то не потому, что оно само вечность, а потому, что существует благодаря причастности к вечности или от нее: вечность предшествует всему вечному, кроме лишь того вечного, которое одно и то же с вечностью. Вечность мира, поскольку она — вечность мира, тоже раньше вечного мира. От нее мир вечен, как белое бело от белизны. Вечность мира образует вечный — то есть нескончаемый, или постоянный, что и называется вечный, — мир, поскольку она обладает тем, чем является абсолютная вечность. Никогда не было истинным сказать «Вечность есть», чтобы не было так же истинным сказать «Мир есть», хотя мир есть то, что он есть, от вечности<sup>10</sup>.

18 *Иоанн.* Тогда, если правильно понимаю, может быть только один мир, максимально округлый и вечный.

*Кардинал.* Верно понято. В самом деле, как среди круглого мы с необходимостью приходим к одному актуальному максимуму, а среди горячего — к огню, который максимально горяч, так должен быть только один мир. У него столько округлости, что он максимально приближается к самой вечной округлости. Из-за этого он и невидим — отчего тоже может называться вечным, по слову апостола Павла, что невидимое веч-

но <sup>11</sup>. Мир называется вечным не потому, что он безначален, а именно потому, что всегда, если было истинной сказать «Вечность есть», истинной было также и сказать «Мир есть»; ведь мир не начался во времени, миру предшествовало не какое-то время, а только единая вечность. В этом смысле и время иногда называется вечным, подобно тому как пророк говорит о вечном времени <sup>12</sup>; время тоже не имело начала во времени: не какое-то время предшествовало времени, а только вечность. Время называется вечным потому, что течет из вечности; так же и мир вечен, потому что он от вечности, а не от времени. Но миру это имя вечного подходит больше, чем времени, потому что длительность мира не зависит от времени: с прекращением движения неба, а тем самым времени, которое есть мера движения, еще не прекратится мир, однако с полным исчезновением мира исчезнет и время, так что миру больше пристало называться вечным, чем времени. Теперь, вечность, сотворившая мир, есть бог, который сделал все, как захотел <sup>13</sup>. Мир создан не таким совершенным, чтобы при его сотворении бог сделал все, что мог сделать, хотя мир стал таким совершенным, каким мог стать. Иначе говоря, бог мог создать как более совершенный и округлый мир, так и менее совершенный и менее округлый, хотя мир стал таким совершенным, каким только мог быть: он стал тем, чем мог стать, то есть вся его возможность стать осуществилась, но эта его возможность стать, которая в нем стала, не то же самое, что абсолютная возможность создать во всемогущем боге; в боге возможность стать и возможность создать — одно и то же, однако возможность стать каждой вещи не то же, что божественная возможность создать. Отсюда видно, что бог сотворил мир, как захотел. Из-за этого мир «совершенен весьма», ведь он создан по свободнейшей воле всеблагого бога. Поскольку об этом можно подробно прочесть у меня в других местах <sup>14</sup>, здесь пусть будет достаточно сказанного.

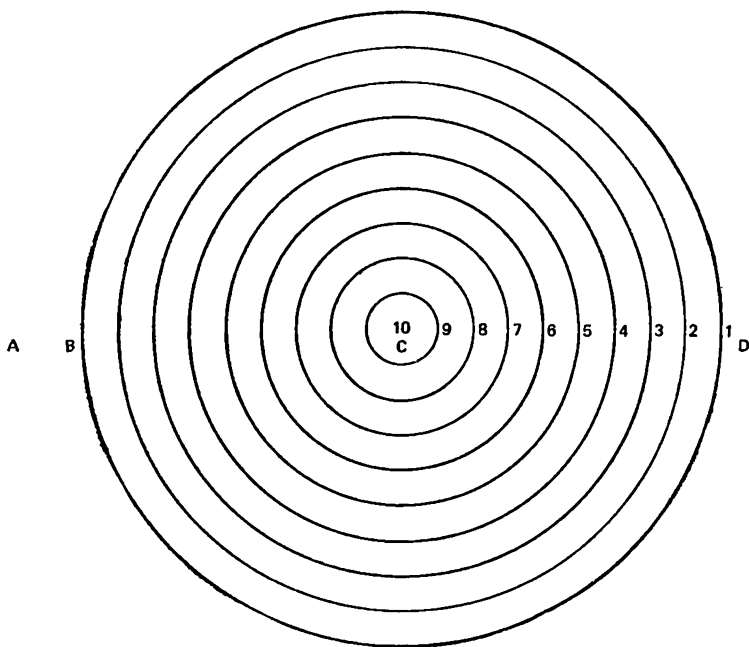
19

*Иоанн.* Вернись тогда к нашей игре и скажи еще что-нибудь о движении шара. <sup>20</sup>

*Кардинал.* Много придется говорить, если излагать все, что здесь бросается в глаза. Прежде всего, — в том, что касается движения шара, — когда от точки, где стоит игрок, я бросаю шар по направлению к среднему знаку размеченного круга, то направить его по

прямой линии явно никак нельзя. Скажем, пусть точка  $A$  будет место, где стоит игрок,  $BD$  — круг с центром  $C$ ,  $E$  — шар. Я хочу послать его от  $A$  к  $C$ . Это не может произойти иначе как по линии движения шара, а она не будет прямой ни при какой фигуре шара.

*Иоанн.* Наверное, будь он сферическим, оказалось бы возможным и движение по прямой линии, как линия  $AC$ ; не вижу, почему [правильная] сфера не могла бы двигаться по  $AC$  и успокаиваться в  $C$ .



21 *Кардинал.* Ты легко поймешь, что ошибаешься, если вспомнишь, что одна линия всегда прямее другой и поэтому, согласно изложенному выше учению, истиннейшая и точнейшая прямая никоим образом не может быть достигнута. Даже для совершеннейшей сферы невозможно пройти от  $A$  до  $C$  по точной прямой, пускай и площадка будет совершенно ровной, и наш шар — предельно круглым. В самом деле, такой шар касался бы плоскости только в [одном] атоме. Своим движением

он описывал бы только невидимую линию, а никоим образом не прямейшую линию, проходящую между *A* и *C*. Он и никогда не успокоился бы в *C* — ведь как бы он пришел к покою на [одном] атоме? При своей совершенной округлости, когда его высшая точка есть его низшая точка и она есть атом, однажды начав двигаться, он никогда не остановится, насколько это от него зависит, потому что не может вести себя по-разному, а все каким-то образом движущееся останавливается только в случае, если по-разному ведет себя в одно и в другое время; всегда равная себе сфера, будучи сдвинута на плоской и ровной поверхности, двигалась бы поэтому тоже всегда. Форма округлости — самая удобная для непрерывности движения, и, если ей сообщить движение, по своей природе она никогда не остановится. Недаром, вращаясь вокруг себя и будучи центром своего движения, она движется постоянно — я говорю о природном движении, каким без усилия и усталости движется крайняя [небесная] сфера, чьему движению причастно все обладающее природным движением.

*Иоанн.* Каким образом бог при сотворении придал 22 этой крайней сфере движение?

*Кардинал.* Подобно тому как ты создаешь движение шара. Ни бог-творец, ни дух божий не движут ту сферу, как ни ты, ни твой дух уже не двигаете шар, когда ты видишь его катящимся, хотя ты привел его в движение, осуществив броском руки свою волю и придав ему порыв (*impetus*), в продолжение которого он движется.

*Иоанн.* Так, наверное, и о душе можно сказать: пока она существует в теле, человек движется.

*Кардинал.* Пожалуй, нет примера удачней, чтобы понять сотворение души, за которой следует движение у человека. В самом деле, бог не есть душа, и не божий Дух движет человека, но в тебе есть сотворенное движение, движущее, согласно платоникам, само себя, то есть разумная душа, движущая себя и все, что от нее зависит.

*Иоанн.* Душе свойственно одушевлять, и значит, она движение.

*Кардинал.* Разумеется, жизнь есть некое движение.

*Иоанн.* Совершенно согласен. Сейчас, на этом примере из вещественной области, я вижу, что многие ошибались в своем понимании души.

- 23 *Кардинал.* Заметь: движение шара гаснет и прекращается, хотя шар остается целым и невредимым, потому что движение в шаре не природное, а привходящее и вызвано силой; оно кончается, когда иссякает сообщенный ему порыв. Но будь наш шар совершенно округл, как говорилось выше, круговое движение было бы свойственно ему по природе, а не насильственно, и потому никогда бы не прекратилось! Так движение, одушевляющее живое существо, никогда не перестает животворить тело, пока тело жизнеспособно и здорово,
- 24 поскольку это движение природно. И хотя одушевлению им живого существа прекращается с угасанием телесного здоровья, однако не прекращается движение разумной человеческой души: она его имеет и проявляет помимо тела. Потому это движение, интеллектуальным образом движущее само себя, [называют] пребывающим в себе и субстанциальным: движение, не движущее само себя,— акциденция, а движущее само себя — субстанция; движение не привходит акцидентальным образом в то, природа чего есть движение, какова природа интеллекта, который не может быть интеллектом без присущего ему интеллектуального движения, благодаря которому он актуально существует. Итак, интеллектуальное движение субстанциально и движет само себя, почему никогда не иссякает. Со своей стороны одушевление как движение жизни акцидентально присуще телу, которое живо не по своей природе: без жизни тело тоже настоящее тело. Соответственно, акцидентально присущее телу движение может прекратиться. Но от того еще не кончается движущее само себя субстанциальное движение: его сила, которую называют также умом, просто оставляет тело, когда прекращает в нем одушевлять, чувствовать и воображать. Таковы действия этой силы в теле, ко и когда она их не проявляет, она все равно существует нескончаемо, пускай пристрастенно и отделяется от тела. Сила эта хоть и очерчивается (*circumscribatur*) определенным пространством, пребывая исключительно в нем<sup>15</sup>, но не занимает места, будучи духом: своим присутствием она не расширяет воздух и не занимает места так, чтобы оно после этого вмещало меньше тела, чем раньше.
- 25 *Иоанн.* Мне очень нравится это уподобление шара телу, а его движения — душе. Человек производит шар и его движение, которое придает ему толчком, и это

движение так же невидимо, неделимо и не занимает места, как наша душа [в теле]. Но я хотел бы получше понять, что наша душа — субстанциальное движение.

*Кардинал.* Бог дает субстанцию, человек — акциденцию, или подобие субстанции. Форма шара, приданная дереву человеком, добавлена к субстанции дерева; его движение тоже прибавляется к его субстанциальной форме. Наоборот, бог — творец субстанции. Движению причастны многие вещи, движущиеся благодаря причастности к нему. Соответственно, мы приходим к чему-то одному<sup>16</sup>, что движется само по себе, то есть чему движение присуще не акцидентально и что движется не по причастности, а по своей сущности. Это и есть разумная (*intellectiva*) душа, ведь интеллект самодвижущ. Чтобы яснее схватить это, подумай о том, как округлость предрасположена к движению: легче движется более округлое, так что, если округлость будет максимальной, больше которой уже не может быть, она будет двигать собою саму же себя, то есть будет вместе и движущим и движимым. Вот и движение, именуемое душой, сотворено вместе с телом. Но оно не навязано ей, как шару, а есть самодвижение, связанное с телом, причем так, что может быть отдельно от него, — потому и субстанция.

*Иоанн.* И верно говорится, что эта сила, которую ты называешь разумной душой, страдает или вознаграждается? 26

*Кардинал.* Можешь быть твердо уверен, что это несомненная истина. Действительно, как в теле душу теснят телесные переживания, так и вне тела ее гнетут гнев, зависть и прочие муки, пока она еще отягчена телесной грязью и не забыла о теле; ее мучит также особо уготованный материальный огонь — такой, что она ощущает ожог от его жара; а нашим здешним огнем она не может быть задета. Равным образом эта сила, душа, и спасается, то есть достигает покоя и не подвергается никаким мучениям.

*Иоанн.* Насколько понимаю, ты теперь имеешь в виду, что душа как нетелесная субстанция есть способность к разнообразным способностям: она есть ощущение, она и воображение, она же и рассудок, и интеллект; ощущение и воображение проявляются ею в теле, рассудок и интеллект проявляются ею вне тела; она есть единая субстанция ощущения, воображения,

рассудка и интеллекта, хотя ощущение не есть ни воображение, ни рассудок, ни интеллект, равно как ни воображение, ни рассудок, ни интеллект не есть ничто из остального, поскольку все они — разные способы восприятия в душе, из которых ни один не может быть другим. Так, по-моему, ты хочешь сказать.

*Кардинал.* Именно так хочу сказать!

27 *Иоанн.* Ты, видимо, скажешь еще, что душа в теле находится сразу в разных местах.

*Кардинал.* Скажу! Раз она есть некая сила, а любая часть силы, согласно истинной философии, есть истинный предикат целого, то одушевляющее действие души есть душа. И наоборот, сама душа одушевляет разные телесные члены, находящиеся в разных местах, и значит, она там, где ее одушевляющее действие. Субстанция души, пребывая в теле, целиком пребывает таким образом в его разных частях. Но когда она вне тела, она не в разных местах, как не в разных местах ангел, не одушевляющий никакого тела. Словом, в теле душа пребывает целиком в любой части тела, подобно тому как ее творец — в любой части мира<sup>17</sup>.

*Иоанн.* Когда отсечен палец, душа уходит из него?

*Кардинал.* никоим образом, она просто перестает одушевлять этот палец. Она не уходит из него, потому что не переходит из одной части тела в другую, коль скоро она сразу во всех и в каждой.

28 *Иоанн.* Объясни, пожалуйста, относительно движения души еще одно: когда душа, говоришь ты, движет сама себя, то каким видом движения она себя непрерывно движет?

*Кардинал.* Душа не движет себя никаким одним из всех шести видов движения<sup>18</sup>, но [всегда] двойко (aequivoce): самодвижение души — это и различение, и отвлечение, и разделение, и собирание. Сила рассуждения принадлежит душе — значит, она и есть душа. Некоторые суждения постоянны и неизменны, например что четыре — не два: четыре заключают в себе три, чего два в себе не заключают; следовательно, четыре не суть два. Это суждение неизменно — и значит, душа тоже неизменна. Опять же, когда рассуждение движется таким образом, то это, конечно, движение ее разума — и значит, разумная душа сама собой движется в рассуждении. Дальше. Душа есть сила, способная изобретать новые науки и искусства; в этом



движении изобретения чего-то нового она тоже движет только сама себя. Сходным образом она подвижна сама собой и тогда, когда строит себе подобие всего познаваемого, например когда в чувственной способности строит подобие чувственно воспринимаемых вещей: в зрении — видимых, в слухе — слышимых и так далее в отношении всего. Недаром говорят, что душа состоит из тождества и различия, поскольку движется универсальным движением при понимании целого и частным при понимании различных вещей; и точно так же из неделимого и делимого<sup>19</sup>, поскольку сообразуется с делимым и изменчивым. Душа есть сила, способная сообразоваться со всеми вещами, и она же делает себя причиной движения тела, рук, ног и так далее, хоть не всегда решением своей различительной способности, потому что бывают и природные движения, скажем движения нервов и легких. По своей малосильности у младенцев она, однако, еще не тогда делает себя подобием вещей, а только после наступления возраста различительной способности, когда окрепнет тело, прибавится разборчивости, а главное, знаний и упражнения в них. Различительная способность младенцев еще неоформленна в том, что касается употребления разума, хотя по природе у него есть все, чтобы он стал крепким и вполне совершенным и его неоформленность благодаря науке и упражнению перешла в совершенную полноту [формы]. Опять-таки можно сказать, что душа движет себя двояко, когда она либо делает себя причиной движений тела, что бывает, между прочим, и во сне, либо делает себя подобием вещей, что происходит вне человеческого тела. Жизнь явно есть тоже самодвижение. Поэтому душа, раз она подвижна сама собой, живет истиннее, чем человек, который движим душой.

29

*Иоанн.* Закключаю отсюда, что бог живет истиннее, чем душа.

30

*Кардинал.* Правильно заключаешь. Не потому, что бог движет сам себя или создает подобие вещей, как делает душа,— в нем так или иначе пребывает в некоей простоте все,— но потому, что он истинное бытие вещей и жизнь жизнью. Он ведь так и говорит: «Я есмь воскресение и жизнь»<sup>20</sup>.

*Иоанн.* Я совершенно согласен с твоим замечанием выше об изобретении нового: в таком действии

явственно видно, что душа движет сама себя. Не можешь ли сказать об этом применительно к нашей игре?

31

*Кардинал.* Я задумал изобрести игру, [в которой играла бы] мудрость (*ludum sapientiae*). Размышлял, как это должно происходить. Потом решил, что ее надо сделать такой, как ты видишь. Замысел, размышление и решение (*cogitatio, consideratio et determinatio*) — способности нашей души; ни одно животное не задумывает изобрести новую игру и, соответственно, не размышляет и ничего не решает относительно нее; все это силы живого разума, который называется душой, — живого, потому что без движения, присущего живому разуму, они невозможны: в замысле усмотрит движение разумного духа всякий, кто обратит внимание на то, что задумывание есть некая дискурсия; точно так же и размышление, и решение. В этой деятельности тело никакой помощи не предоставляет, недаром душа старается по возможности отстраниться от тела, чтобы лучше задумать, размыслить и решить: она хочет быть полностью на свободе, чтобы действовать свободно. И эта свободная сила, которую мы называем разумной душой, тем сильнее, чем отрешеннее (*absolutior*) от телесных стяжений. Душа тем самым живет не больше в теле, чем вне тела, и она не распадается с распадением гармонии, или слаженности, тела, потому что не она зависит от слаженности, например, от телесного здоровья, а наоборот, сама слаженность зависит от души, без которой никакой слаженности не может быть. Душа есть жизнь, потому что она разум, живое движение. Когда я задумываю, размышляю и решаю, что еще происходит, как не самодвижение разумного духа — силы, способной задумывать, размышлять и решать? Причем когда я пытаюсь так определить, что такое душа, то разве я не думаю и не размышляю? И здесь я тоже обнаруживаю, что душа движет сама себя, на этот раз круговым движением, поскольку ее движение здесь возвращается само на себя: когда я думаю о своем думании, это — круговое движение, движущее само себя. Движение души, то есть жизнь, бесконечно, потому что оно кругообразное возвращение на себя.

*Иоанн.* Хорошо понимаю, что ты говоришь, и очень интересно слышать об этих трех способностях разумной души, из которых ни одна не есть другая: пер-

вая — замысел, потом размышление и, наконец, решение, причем замысел порождает размышление, а решение происходит от обоих, но все три суть одно-единственное живое движение, движущее само себя с совершенной полнотой. Здесь я вижу также, что разумная душа обязательно должна быть триединой силой, если ее жизнь, или движение, должны быть совершенными.

*Кардинал.* Добавь, что она еще тем совершеннее, 33 что в ней больше светится та бесконечная и совершеннейшая сила, которая есть бог. Как бог вечен, так она постоянна (*perpetua*), а в постоянном вечность светится полнее, чем во временном.

*Иоанн.* Охотнейше готов добавить, что велишь, но мне бы очень хотелось не упустить еще одного.

*Кардинал.* Чего?

*Иоанн.* Если для совершенной полноты нашего духа необходимо нужно, как ты прекрасно объяснил, чтобы он был триединым, то надо считать совершенными невеждами тех, кто отрицает единотроичность всесовершеннейшего духа, бога <sup>21</sup>.

*Кардинал.* Конечно, признак невежества — не утверждать о боге всего, что принадлежит простоте и совершенству, а ведь единство тем проще и совершеннее, чем больше единит, и значит, троичное единство совершеннее, раз оно настолько едино, что даже в трех лицах, из которых каждое едино, оно едино. Да иначе оно и не было бы совершеннейшим единством: оно было бы лишено своей природы <sup>22</sup> и всего, что необходимо для полного совершенства его сущности. Впрочем, это глубже того, что мы сейчас разбираем.

*Иоанн.* По-моему, ты намеренно сказал, что у животных не бывает замысла, размышления и решения об *игре*, не отрицая, что животные тоже и задумывают, и размышляют, и решают при свивании гнезда, охоте и прочем, что у них видим. Как ты докажешь, что эти действия не осмысленные? 34

*Кардинал.* Им недостает способности к свободе, которая есть у нас. Изобретая эту игру, я задумал, размыслил и решил, чего не задумал, не размыслил и не решил другой, и это потому, что всякий человек свободен задумать, а также размыслить и решить все, что хочет. Почему и не все об одном думают, раз каждый имеет собственный свободный дух. Животные — не так. Ко всем действиям их побуждает природа, так что

принадлежащие к одному виду охотятся и строят гнезда одинаково.

*Иоанн.* Все это у них не без участия разума.

35 *Кардинал.* Природа подвижна интеллигенцией<sup>23</sup>. Но как законодатель учредил свой закон, движимый разумом, хотя подданными движет не разумность закона, им неизвестная, а неукоснительная власть вышестоящего, так животное подвижно неукоснительной властью природы, а не доводами разума, ему неведомого. Поэтому и видим у всех животных одного вида единое присущее виду движение, к которому их как бы побуждает и подталкивает вложенный в них закон природы. Наш царственный и властительный (*imperialis*) дух таким принуждением не скован. Иначе он ничего бы не изобретал, а только следовал импульсу природы.

*Иоанн.* Да, пауки соблюдают один и тот же закон, плетя паутину и охотясь, то же ласточки со своими гнездами, и так далее без конца, и понятно, что все принадлежащие к одному виду подвижны одним движением, причем импульсивным. Так что согласен.

36 *Кардинал.* Если обратишь внимание, что одно, требуемое нашей животной природой, в нас само естественно задумывается, размысливается и решается, а другое — помимо тела как присущее только духу, вроде сказанного выше, то на собственном опыте убедишься, что в первом случае мы, хоть можем и свободно, движемся не свободно, а по необходимости нашей чувственной и телесной природы, в других же — свободно, поскольку [дух], свободный, движет сам себя. Природа не может никогда навязать нашему духу никакую необходимость, а дух природе, наоборот, может, чему есть как добрые примеры — воздержание, целомудрие, — так и злые, когда мы грешим против природы и отчаявшиеся люди накладывают на себя руки и убивают себя.

37 *Иоанн.* Остается еще одно, что я хотел бы понять. Кажется, положение чувствующей и вегетативной силы разное у человека и у животных. В самом деле, ты сказал, что едина субстанция, которую мы называем душой, но притом она есть сила разных сил — вегетативной вместе со всем, что в ней свернуто, чувствующей вместе со всем, что в ней содержится, и разумной вместе со всем, что в ней заключено. Ясно, однако, что в своей разумной способности эта субстан-

ция не требует тела, и в этом смысле цельная субстанция души, не завися от тела, самостоятельно существует без тела, пускай другие свои способности, чувствующую и вегетативную, она может проявлять только в теле. Словом, ее сила вне тела не меньше, чем в теле, хотя у нее есть способности, для применения которых требуется тело. Но душа животного — это субстанция и сила, нуждающаяся в теле, потому что вне тела она никак не действует, и тем самым она, по-видимому, гибнет с гибелью тела. А субстанция человеческой души, поскольку она интеллектуальная и неиссякающая сила, по-видимому, никогда не гибнет; ведь субстанция есть сущность неразрушимая, согласно Дионисию<sup>24</sup>, и может быть постоянной (*perpetua*), поскольку она постоянна в душе человека.

*Кардинал.* Разборчивая тщательность поможет тебе отыскать различие между ощущающей и вегетативной способностью у человека и у животных. Сначала, по моему, надо обратить внимание на то, что эти силы, вегетативная, ощущающая и сила воображения, входят в разумную силу человеческой души, как треугольник входит в четырехугольник, по хорошему выражению Аристотеля<sup>25</sup>. Но ведь треугольник в четырехугольнике имеет форму не свою, треугольника, а четырехугольника. У животных, наоборот, их треугольник имеет форму треугольника. У треугольника одна природа, у четырехугольника другая. Так и растительная, ощущающая и воображающая силы, составляющие тот треугольник, который называется душой животного, имеют менее совершенную природу, чем у человека, где вместе с благороднейшей и совершеннейшей, интеллектуальной способностью они составляют тот четырехугольник, который называется человеческой душой. Низшее пребывает в высшем, следуя природе высшего; так, жизнь благороднее в чувствующей, чем в вегетативной, душе и еще благороднее в интеллекте, — но всего благороднее в божественной природе, жизни всего живого. Нет ничего удивительного поэто-  
му, если те силы, которые в треугольнике, другой при-  
роды, чем те силы, которые в четырехугольнике, где они доходят до субстанциального тождества с неразрушимой интеллектуальной силой: как вегетативная жизнь, чувство, воображение и интеллект в божественной природе, которая есть сама вечность, тоже вечные,

38

39

так в интеллектуальной природе, которая постоянна, вегетативная жизнь, чувство и воображение обладают таким же постоянством. Впрочем, хотя у животного они не постоянны постоянством интеллектуальной природы, я все же не думаю, чтобы какие-то из них изменялись в своей субстанции от изменения тела. Когда у человека отсыхает рука, субстанция вегетативной и ощущающей души не отсыхает, она продолжает существовать как сила бессмертной человеческой души, пускай вегетативная жизнь и ощущение в руке прекращаются; точно так же из-за смерти животного и засыхания дерева едва ли гибнет та субстанция, которую зовут ощущающей и вегетативной душой, хотя свое действие она проявляет уже не как раньше.

40

*Иоанн.* Как же она продолжает существовать?

*Кардинал.* Нельзя не согласиться, когда человека называют микрокосмом, или малым миром. У него есть душа. Так же, наверное, и у большого мира есть душа. Одни называют ее вселенским духом (*spiritum universonum*), который все изнутри питает, единит, связует, растит и движет<sup>26</sup>; эта сила мира, которая движет и сама себя, и все вещи, — мы о ней говорили<sup>27</sup> — постоянна, будучи вращательным и круговым движением, которое заключает в себе всякое движение, как круглая фигура свертывает в себе всякую фигуру<sup>28</sup>. Многие называют эту душу также сложной необходимостью<sup>29</sup>. Еще другие — судьбой в субстанции, которая все упорядоченно развертывает из себя<sup>30</sup>. Весь телесный мир относится к ней, как тело человека к его душе. Она присутствует ощущающей душой в ощущающем, вегетативной в растительном и стихийной в стихиях, и если прекращает придавать растительную силу (*vegetare*) какому-то дереву или жизненную силу животному, то от этого еще не перестает существовать, как сказано о человеческой душе.

41

*Иоанн.* Значит, у одного животного или дерева и у другого — не разные души?

*Кардинал.* Выходит, надо признать это: по субстанции у всех них одна-единственная душа и они различаются только привходящими свойствами, как у человека зрительная сила по своей субстанции не отличается от силы слуха, поскольку одна и та же душа выступает и зрительной силой, и силой слуха, по привходящим свойствам они различаются, поскольку

зрительной силе приходится быть в глазу, а не в ухе,— причем в одном глазу, лучше приспособленном для выполнения своего действия, иначе, чем в другом.

*Иоанн.* Следуя такому взгляду, можно признать, что мир трехсложен: малый, то есть человек, максимальный, то есть бог, и большой, называемый универсумом. Малый — подобие большого, большой — подобие максимального. Но если человек — малый мир, то спрашивается, будет ли он еще частью большого? 42

*Кардинал.* Конечно: человек есть малый мир таким образом, что он же и часть большого. Так или иначе, целое светится во всех своих частях, раз часть есть часть целого, как есть отблеск целого человека в его руке, находящейся в пропорциональном отношении к целому; но все-таки в голове, например, отблеск совершенной цельности человека более совершенен. Равным образом отблеск всего универсума есть на каждой его части, потому что все стоит в своем отношении и в своей пропорции к целому; но в той его части, которая зовется человеком, его отблеск больше, чем в какой бы то ни было другой. Поскольку совершенная цельность универсума больше просвечивает в человеке, человек оказывается совершенным миром, хоть и малым, оставаясь в то же время частью большого. Соответственно, что универсум имеет универсально, то и человек имеет — обособленно, частно и отдельно. И, поскольку может быть только один универсум, но много обособленного, частного и отдельного, то многие обособленные и отдельные люди несут в себе вид (*species*) и образ единого совершенного универсума и в таком разнообразном множестве бесчисленных малых текучих, сменяющихся друг другом миров устойчивое единство большого универсума развертывается с наибольшим возможным совершенством <sup>31</sup>.

*Иоанн.* Если правильно понимаю, то, как универсум есть единое и большое царство, так и человек есть царство, только маленькое, внутри большого царства, наподобие королевства Богемии внутри Римской, всеобщей империи. 43

*Кардинал.* Превосходно. Действительно, человек — царство, подобное царству универсума, но основанное в части универсума. Пока зародыш в лоне матери, он еще не обособленное царство, но с сотворением разумной души, вкладываемой в него при этом сотворении,

он становится отдельным царством, имеющим собственного царя, и называется человеком. А с уходом души он перестает быть человеком и царством, тело же, как было до прихода разумной души в универсальном царстве большого мира, так и возвращается в него, подобно тому как Богемия до возникновения своего королевства входила в империю и останется в ней, когда у нее не будет своего короля. Таким образом, человек непосредственно подвластен своему собственному царю, правящему в нем, и лишь опосредствованно подвластен после этого царству мира, но когда еще не имеет царя или когда перестает быть [отдельным царством], непосредственно подчиняется царству мира. В эмбрионе природа, или душа мира, проявляет свою вегетативную силу так же, как в других существах, обладающих вегетативной жизнью; она продолжает проявлять ее иногда еще и у мертвых, у которых растут волосы и ногти: она делает это в них так же, как и в других телах, не имеющих своего царя. А в каком смысле человек есть самостоятельное, свободное и благородное царство, я говорил подробнее в других местах<sup>32</sup>, — и прекрасно созерцание, в котором, познавая сам себя, находя в своем, пускай маленьком, царстве все в достатке и без ущерба, видя себя счастливым, если хочет, человек достигает высшего удовлетворения! Здесь пусть это будет затронуто так, как позволило время.

44

*Иоанн.* Не сочти за труд к прекрасным сказанным тобой вещам прибавить еще, каким образом максимальный мир, то есть бог, светится в универсальном.

*Кардинал.* Глубоко идешь; не знаю, в силах ли я. Впрочем, возьму себе в пособие шар, насколько возможно. В самом деле, видимый шар — образ невидимого шара, существовавшего в уме мастера. Заметь, таким образом, что ум имеет в себе способность создания образов (*fingendi*) — то есть ум, имея в себе свободную способность мысли, находит искусство обнаружения своего замысла, которое мы здесь назовем мастерством создания образов. Этим искусством обладают горшечники, скульпторы, живописцы, токари, кузнецы, ткачи и подобные мастера. Допустим, горшечник хочет дать внешнее выражение горшкам, глечикам, кринкам и подобным вещам, замысел которых есть в его уме, и видимым образом обнаружить их для того, чтобы в нем узнали мастера. Сначала он стремится



подвести под это возможность, то есть изготовить материю, пригодную для принятия формы его искусства; получив ее, он видит, что без движения не может перевести эту возможность в действительность, где она получила бы форму, задуманную в уме, и делает круг, через движение которого выводит из возможности материи изначально задуманную форму. Но одна материя удобнее другой, и никакая возможность не может быть совершеннейшей, почему ни в какой материи нематериальная и мысленная форма не может вылиться в образ истинно как она есть: всякая видимая форма останется только подобием и образом истинной и невидимой формы, которая в уме является самим же этим умом. Точно так же наш шар в уме токаря являлся самим же умом, и когда ум захотел сделать себя видимым в форме, которую он замыслил и замыслу которой себя угодил, то он приготовил материю, а именно дерево, для принятия этой формы, а потом вращающимся движением токарного станка ввел форму в дерево. Итак, шар существовал в уме, и там шар-архетип есть сам же ум; шар существовал возможным образом в необработанном дереве и был там материей; он существовал в движении, когда его переводили из потенции в действительность и был там движением. Причем в действительность перешла его [заранее существовавшая] возможность, так что действительным образом он существует через определение и ограничение возможности, которая определена действительным образом так, что получился осязаемый шар. Этот пример из человеческого искусства поможет тебе построить какое-то предположение о божественном творце искусства. Правда, между божественным творчеством и человеческим деланием такая же разница, как между творцом и творением. Божественный ум, замысляющий в себе мир — и этот замысел есть сам же ум, равный замыслу, — можно назвать миром-архетипом. Бог захотел обнаружить и сделать осязаемой красоту своего замысла. Он сотворил потенцию, то есть возможность стать прекрасным миром, и движение, посредством которого мир выводился бы из своей возможности, чтобы стать этим видимым миром, где возможность быть миром определилась действительным образом так, как хотел бог и как она смогла стать.

40 *Иоанн.* Под возможностью стать, потенцией, или материей ты понимаешь то, из чего возник мир, как шар из дерева?

*Кардинал.* Ни в коем случае. Просто из модуса, называемого потенцией, или возможностью стать, или материей, мир перешел в модус, называющийся действительным бытием, поскольку в действительности не возникает ничего такого, что не могло стать; ведь как станет то, что не могло стать? Материя, будь она чем-то действительным, непременно была бы [до возникновения мира] или вечностью, или созданием вечности. Но материю никак нельзя назвать ни вечностью — потому что вечность есть бог, который [уже] есть [в действительности] все, что может быть, и тем самым не есть материя, то есть потенция, возможность стать, или изменчивость, — ни созданием вечности, потому что, будь она возникшей, она бы и могла возникнуть, так что возможность стать, или материя, возникла бы опять из материи, то есть из самой себя, что невозможно. Словом, материя не есть что-то действительное, а что становящаяся вещь возникла из материи, говорится только в том смысле, что она могла стать. Божественный ум ведь и не был бы всемогущим, если бы мог делать что-то только из чего-то другого; сотворенный ум, вовсе не всемогущий, делает это каждодневно.

47 *Иоанн.* Ты не отрицаешь возможности стать, хотя возможность стать чем-то не есть действительное бытие. Но она и не совершенное ничто, потому что из ничто ничего не возникает! А поскольку она и не бог, и не что-то действительное, и не из чего-то, и не ничто, она [возникает непосредственно] из ничто. Возникла она не своей силой, потому что сотворить себя из ничто не может. Значит, она явно творение бога.

*Кардинал.* Прекрасный вывод. Признать, что все должно быть так, [тебя] заставляет [твой] живой разум, хоть он и не видит, как бы ему это представить. И в самом деле, как понятие о боге превосходит всякое понятие, так понятие о материи ускользает от всякого понятия<sup>33</sup>.

48 *Иоанн.* А формы — они таятся в материи, как, например, шар таятся в дереве?

*Кардинал.* Ни в коем случае. Когда токарь делает шар, стачивая части дерева, пока не доберется до формы шара, то возможность, которую токарь видит в

дереве, сообразуясь с шаром в уме, переходит из потенциального модуса бытия в действительное бытие. Его материальная причина — дерево, действующая — мастер, формальная — прообраз в уме мастера и целевая — сам мастер, который работал для себя. Три причины стекаются таким образом в мастере; четвертая — материальная. Так и бог трехпричинен<sup>34</sup> — действующая, формальная и целевая причина всякого творения, а также и самой материи, которая тоже является причиной, потому что хоть она и не есть нечто, но без нее становящееся не могло бы стать. Поскольку все, что в уме бога, есть бог, то есть вечность, оно там не подвержено становлению; но не становится и ничего, чего нет в уме и замысле бога. Выходит, истина всякой становящейся вещи с необходимостью есть не что иное, как ее прообраз, каким является ум бога. Тем самым становящееся будет образом этой ее прообразующей формы, ведь истина образа не образ, а прообраз; если же становящееся не истина, а образ истины, то неизбежно получается, что, нисходя от непоколебимой вечности, оно принимается в изменчивом субстрате, где принимается не таким, каково оно в вечности, а таким, каким *может* стать.

*Иоанн.* Если я хорошо понял, все существует в бо- 40  
ге, и все в нем — истина, которая не больше и не меньше; вещи пребывают там свернутым и неразвившимся образом, как круг в точке. Все существует в движении, но там — уже в развитии, примерно так, как бывает, когда точечное острие одной пожки циркуля поворачивается вокруг другого точечного острия и точка развертывает круг, первоначально свернутый. Все существует в возможности стать, как круг в материю, которую можно растянуть в круг. И все существует в определенной возможности, как действительным образом описанный круг.

*Кардинал.* Достаточно полно ты подвел итог всему, что помимо нашей темы как-то вторглось в беседу. Вернемся теперь к нашей игре, и я кратко изложу, что собирался.

*Иоанн.* Если бы я не видел, что ты щедро и подробнее, чем мы ожидали, ответил на все и изложил учение, достойное высоких созерцаний, то из-за нашего огромного желания слушать все равно просил бы, как ты ни устал, распространить начатое в длинных

рассуждениях. Но сейчас сделай, как предлагаешь; будем изучать твои книги, надо думать, полные такими вершинами<sup>35</sup>.

50 *Кардинал.* По-моему, эти и другие вещи я не раз говорил и писал, может быть, лучше, чем сейчас, когда и силы слабеют, и память стала медлительной. Этой новоизобретенной игре, сразу всем понятной и веселой из-за частого смеха, вызываемого разнообразным и всегда неверным бегом шара, я решил придать порядок, небесполезный для нашей цели. Я начертил знак там, где мы стоим, бросая шар, и круг на середине площадки. В середине круга трон царя. Его царство, заключенное внутри круга, есть царство жизни. В круге девять других. По правилу игры шар должен успокоиться от своего движения внутри круга. Более близкий к центру шар больше выигрывает, смотря по номеру круга, в котором успокаивается. Кто быстрее  
51 наберет 34, число лет Христа, будет победителем. Игра, говорю я, означает движение нашей души из своего царства в царство жизни, где покой и вечное счастье. В его центре восседает наш царь и даритель жизни Иисус Христос. Когда он был подобен нам, он послал шар (globus) своей личности (personae) так, что тот успокоился в центре жизни, и оставил нам пример, чтобы как он сделал, так сделали и мы. И наш шар следует за его шаром, хотя невозможно, чтобы другой шар достиг успокоения в том же центре жизни, в котором покоится шар Христа: места и обители внутри круга бесчисленны<sup>36</sup>, так что каждый шар успокаивается в своей собственной точке, или атоме, куда никакой другой никогда прийти не сможет<sup>37</sup>. Никакие два шара не могут также одинаково отстоять от центра, а всегда один больше, другой меньше. Каждый христианин должен подумать о том, что некоторые не имеют надежды на другую жизнь и они движут свой шар здесь, среди земного; другие имеют надежду на счастье, но стараются добиться той жизни своими собственными силами и по своим законам, и они запускают шар в высоту, следуя силам своего ума и наставлениям своих пророков и учителей, причем их шары тоже не доходят до царства жизни; третьи же беззаветно вступают на путь, о котором проповедовал и по которому ходил Христос, едиnorodный Сын бога. Они обращаются к середине, где трон царя добродетелей и посред-

ника между богом и людьми, и посылают свой шар срединным путем по следам Христа; только они получают обитель в царстве жизни, потому что только Сын божий, спешивший с небес, знал путь жизни и словом и делом открыл его верующим.

*Иоанн.* Ты говоришь «верующим». Кто они?

52

*Кардинал.* Кто верит, что Христос — Сын божий и через него возведено Евангелие. Они уверены в истине Евангелия, потому что Сын божий не лжет, и предпочитают обетования Евангелия этой жизни. Они рады умереть здесь, лишь бы войти с Христом в вечную жизнь. Умереть нам так или иначе предстоит, но смерть за веру в Сына божия несет воздаяние вечной жизни: неужели бог, справедливый и многомилостивый, не наградит за верность человека, умирающего во славу его? И какую награду, если не награду жизни, даст он тому, кто отдал за него жизнь? Разве бог не благороднее благородного человека, щедро вознаграждающего раба за верность вплоть до принятия в соцарствие? И если верующий избирает во славу Сына божия претерпеть даже вечную смерть, то разве не будет дана ему в награду такая жизнь, где всегда и вечно он будет сознать себя поистине живым и счастливым?

*Иоанн.* Значит, не настоящие христиане те, кто не умирает, как Христос, во славу бога?

53

*Кардинал.* Христианин тот, кто предпочитает славу бога собственной жизни и славе и предпочитает так, что, если будут испытания и преследования, останется прежним. В нем живет Христос, не он сам живет<sup>38</sup>, поэтому он презирает мир сей и его жизнь. Через веру в нем пребывает дух Сына божия Иисуса Христа. Умерев для мира, он живет в Христе.

*Иоанн.* Ты понимаешь, как трудно направить кривой шар, чтобы он следовал пути Христа: в Христе был Дух божий, который привел его к центру и источнику жизни.

*Кардинал.* Это очень легко имеющему истинную веру, как я уже говорил. Если шар твоей личности побуждается духом веры, твердая надежда ее ведет, а любовь привязывает к Христу, который тебя приведет с собой к жизни. Но неверующему это невозможно.

*Иоанн.* Понимаю, что это именно так. Кто не верит Христу как Сыну бога, тот привязывается к миру и не надеется на лучшую жизнь; наоборот, верующий

среди напастей радуется, зная, что славная смерть дает бессмертную жизнь. Однако кажется почти невозможным, чтобы шар, по своей природе клонящийся вниз, не двигался бы так же, то есть не сбивался бы с прямой, причем один больше другого.

54 *Кардинал.* В том и вершина всех тайн этой игры: научиться настойчивым упражнением так исправлять отклонения и природную кривизну, чтобы после многих перемен и шатких кружений и искривлений мы смогли все-таки успокоиться в царстве жизни. Ты видишь, что один бросает шар одним способом, другой — другим; оставаясь одинаково кривым, шар от разного броска движется по-разному и успокаивается в разных точках, и вплоть до остановки никогда не ясно, где он в конце концов успокоится. Видящий, как от чьего-то толчка шар попал близко к центру, думает, что хорошо бы следовать тому же способу, много раз пробует, и ему удается.

*Иоанн.* Каждый шар особенный, искривленный иначе, чем другой, так что один другому следовать не может.

*Кардинал.* Верно, никто не может в точности следовать тропинке другого. Но надо, чтобы каждый, неустанно упражняясь, овладел отклонениями своего шара, своими страстями. Соразмерив<sup>39</sup> себя таким образом, человек должен потом постараться найти путь, на котором кривизна шара не помешает попасть в круг жизни. Здесь таинственный смысл игры — добродетельным упражнением добиться управления даже кривым шаром, чтобы после непостоянных изгибов своего пути он смог успокоиться в царстве жизни.

55 *Иоанн.* Нет спора, при постоянной неровности, смотря по разнице броска каждого запускающего его человека, шар движется всегда неодинаково, причем каждый может по своему желанию запустить один и тот же шар различно, так что хотя кривое кружение все равно остается, однако движение видоизменяется. Но поскольку каждый игрок намеревается попасть в центр круга, а шар останавливается там не всегда и поскольку один и тот же игрок сейчас попадает близко к центру и потом имеет точно такое же намерение, а его шар уже далеко отклоняется от центра, то мы говорим, что в своем движении он следует не только намерению бросающего, но и случайности (fortuna).

*Кардинал.* Случайностью можно называть то, что происходит помимо намерения, а поскольку каждый игрок целит в центр круга, то не случайность, если он попадает. Но и не в наших силах добиться, чтобы исполнилась наша воля: пока шар катится, мы внимательно смотрим, не приблизится ли он к центру, и хотели бы, будь это в наших силах, помочь ему, чтобы он остановился в конце концов там. Но раз уж мы не направили его на этот путь и не придали ему необходимый для этого толчок, то привходящим (*superveniente*) намерением изменить нами же навязанный ход не можем, как решившийся бежать с горы человек, когда разгонится, даже при желании не может себя удержать. Поэтому надо быть внимательным при начале движения. Дурной обычай, тоже движение, никому не дает делать добро, пока человек не отложит его и не начнет добродетельное движение в доброй привычке. Так что плохие бегуны, даже если раскаиваются посреди бега, должны винить в плохом окончании бега не какие-то обстоятельства, обычно называемые судьбой или злой игрой случая, а только самих себя, что безрассудно в него ринулись. Ты прекрасно понимаешь, что запускаешь шар в движение, когда хочешь и как хочешь. Пускай бы даже расположение небес предначертало, что шар должен стоять неподвижно, влияние неба не свяжет твои руки так, чтобы ты при желании не смог запустить шар: каждый человек — свободное царство, как и царство универсума, содержащее в себе и небеса, и созвездия, которые в малом мире тоже содержатся, только сообразно человеку.

*Иоанн.* Получается, что даже в неблагоприятных обстоятельствах можно винить только самого себя.

*Кардинал.* Да, это так в нравственности и в тех действиях, которые зависят от человека как человека. Никто не порочен по чужой вине.

*Иоанн.* Как же тогда говорят о всемогуществе судьбы?

*Кардинал.* Это сказал поэт, зная, что так утверждают философы-платоники; ведь они называют судьбой порядок и расположение всех вещей в своем собственном бытии. Они называют ее также определившейся необходимостью<sup>40</sup>, поскольку этому расположению ничто не может противостоять. Несчастливым или счастливым это расположение, или судьба, являются

не сами в себе, а только в том, что касается нас и последствий развертывания вещей в актуальной действительности. Скажем, быть человеком предполагает такое вот расположение и порядок, и если бы все не было таким, каково оно есть, то не было бы человека; тем самым это неизбежная необходимость, которой ничто не может противостоять. В этом смысле и всемогущая. Однако, поскольку Сократ и Платон в своей действительности — неодинаковые люди, всемогущества не получается: ведь судьба, или порядок и расположение, счастлива или несчастна только в том, что касается этих людей, а один из них окажется удачливее по сравнению с другим. И судьба, выше названная мировой душой<sup>41</sup>, не распоряжается в нашем царстве тем, что зависит от человека. Каждый человек обладает свободным выбором, а именно выбором между волеием и противлением, зная добродетель и порок — что честно, что нечестно, что справедливо и что несправедливо, что похвально, что позорно, что славно, что скандально — и [зная], что надо избирать добро и отвергать зло, поскольку внутри него есть царь и судья подобных вещей; все это неведомо животным и тем самым зависит от человека как такового. Здесь и заключается его благородное царство, никоим образом не подвластное ни универсуму, ни какому-то другому творению, а не во внешних благах, которые зовутся случайными и над которыми человек не властен, сколько бы ни напрягал волю, потому что они не подлежат воле, как вышеперечисленные бессмертные блага, которые воле подлежат: если хочет, бессмертная душа находит и свободно избирает себе бессмертные добродетели, бессмертный хлеб своей подлинной жизни, как вегетативная телесная душа — пригодную себе телесную пищу. И хотя невозможно предугадать, пока шар движется, в какой точке он успокоится — причем, даже входя иногда в круг, он еще не обязательно из-за этого в нем же и останавливается, — но тем не менее по поведению и постоянной практике можно правдоподобным предположением предвидеть, что шар примет успокоение внутри круга. Труднее, однако, — в круге какого порядка, и совершенно невозможно — в какой точке. Наш шар со своим тяжеловесным телом, клонящимся на земную сторону, и его движение, поскольку бросок делается человеком, немножко по-



добны земному человеку и его странствию. Человече-<sup>59</sup>  
ское движение тоже не может быть неизменно пря-  
мым; человек тоже из-за тяготения к земле часто от-  
клоняется, непостоянно и всегда различно колеблясь.  
Тем не менее добродетельным упражнением он может  
привести свои круговращения к цели внутри круга.  
И доброму и неотступному намерению помогает бог,  
которого ищут в этом движении и который дает испол-  
нение доброй воле: он направляет верующего и делает  
его совершенным, восполняя бессилие надеющихся на  
него своим всемогущим милосердием. Поэтому христи-  
анин, который делает все, что в его силах, пускай да-  
же и чувствует, что его шар движется неровно, все-  
таки не расстраивается, веря в бога, который не остав-  
ляет уповающих на него. Вот тебе за такое короткое<sup>60</sup>  
время достаточное разъяснение тайны этой игры, что-  
бы из немногого сказанного ты смог вывести многие  
важные вещи и преуспел в своем движении; и пусть  
мы счастливо успокоимся в царстве жизни вместе с  
царем нашим Христом, который дарует нам это, еди-  
ный сильный и во веки благословенный, аминь.

## КНИГА ВТОРАЯ

*Собеседники: юный герцог баварский Альберт и*<sup>61</sup>  
*кардинал Николай.*

*Альберт.* Как ты знаешь, отец, я приехал к вам, движимый благоговением, чтобы наш папа Пий, ты и другие кардиналы больше узнали меня, а я в чем-то усовершенся. Найдя сейчас в городе светлейшего герцога Иоанна, моего любимого родственника, и увидев, как после нашего общего дружеского разговора он углубился в чтение книжки об игре в шар, я очень увлекся и игрой, и книжкой и попытался что-то усвоить в меру своих отроческих способностей. Мне только показалось, что ты не объяснил там мистический смысл кругов области жизни. Прошу у тебя поэтому о милости, не презри мою неспособность вместить такие таинственные вещи, изложи их, чтобы, когда буду учене, я вспомнил о том, что от тебя слышал, и, даст Бог, стал совершенней.

*Кардинал.* Мне радостно видеть тебя с твоим братом Вольфгангом в этом городе. Твой отец, светлей-

ший граф палатинский и герцог баварский, долгие годы очень любил меня и показывал любовь на деле<sup>1</sup>; видеть, как такой друг продолжает жить в прекрасных, превосходно и благородно образованных и ученых сыновьях, мне необыкновенно приятно. Все, что смогу, охотно тебе передам. Из игры в шар тебя интересуют вещи, которые при первом слышании ты, возможно, не сумеешь осмыслить, но все-таки увлечешься, и удивление поможет тебе как бы через силу вобрать в себя возвышенные вещи, с помощью которых ты сможешь свободнее взлетать ко всему познаваемому. Но падо, чтобы ты открыл око ума и всецело поднял свой взор, больше видя, чем слыша то, что я буду говорить.

*Альберт.* Сделаю все, что позволят природа и способности.

<sup>62</sup> *Кардинал.* Мистический смысл кругов... Чтобы усвоить его, закрепи в своей памяти вот какое положение: больше или меньше того, что во всем и в чем все, ничего не может быть; поэтому в нем прообраз (exemplar) всего.

*Альберт.* В памяти у меня это положение уже закрепилось, но чтобы ум увидел его истинность, оно требует пояснения.

*Кардинал.* Хватит краткого. Вот оно: разве может что-то быть меньше того, что во всем, или больше того, в чем все? А если ничто из всего ни меньше, ни больше его, то все с необходимостью есть нечто образованное (exemplata) этим единым прообразом.

*Альберт.* Кратчайшее объяснение! Действительно, я достовернейше вижу, что поскольку образованное имеет все только от своего прообраза и у всего один прообраз, который во всем и в котором все, то доказательство ясно,— остается только убедиться в единственности прообраза всего образуемого многообразия. Ты подвел меня к высокому созерцанию.

*Кардинал.* Умом ты ясно усматриваешь, что образоваться может только то, в чем есть прообраз.

*Альберт.* Безусловно.

<sup>63</sup> *Кардинал.* Но как же оно образуется, если не содержится в том же своем прообразе? Ведь если оно образуется вне (extra) своего прообраза, разве в нем сохранится тот же образ?

*Альберт.* Беспрепятственно вижу это. В самом деле, образуемое обязательно должно содержаться в своем прообразе, иначе оно не истинно образуемо. Тем самым ясно понимаю, что прообраз обязательно есть во всем образованном, а образованное содержится, или пребывает, в прообразе.

*Кардинал.* Итак, прообраз есть во всем образованном, и в нем — все образованное. Значит, ничто образованное не меньше и не больше его! Выходит, все образованное образовано от единственного прообраза.

*Альберт.* Понятно, что это истинно так.

*Кардинал.* Причем не требуется, чтобы для множества образов было много прообразов; достаточно один бесконечный. Прообраз по природе предшествует образуемому, а раньше всякого множества — единство, прообраз всякого образуемого множества. Поэтому, будь даже много прообразов, так или иначе их прообразующему множеству обязательно предшествовало бы единство, так что многие прообразы все равно не были бы первыми прообразами, а только чем-то образованным от первого прообраза. Итак, может быть только один первый прообраз, который во всем образованном и в котором все образованное.

*Альберт.* Ты доказал мне, что я хотел понять; теперь мне ничто не мешает видеть единство началом всякого множества, откуда я усматриваю единственность прообраза всего образуемого.

*Кардинал.* Я как-то говорил, что единство есть прообраз всех чисел, то есть всего множественного, или множества: во всяком числе ты видишь единицу и всякое число содержится в единице, ведь всякое число едино — двойца, тройца, десятка и так далее; каждое число есть единое число, а никакое число не могло бы быть единым, если бы в нем не было единицы и если бы оно само не содержалось единицей.

*Альберт.* До сих пор я не обращал на это внимания; десятка казалась мне больше единицы и потому не содержащейся в единице. Но сейчас я понимаю, что десятка — единая десятка, а это невозможно, если она не содержится единицей.

*Кардинал.* Тебе надо еще заметить, что единица не может быть ни меньше, ни больше. Что не меньше, ты сразу признаешь<sup>2</sup>; что не больше, тоже поймешь,

заметив, что быть больше одного уже не значит быть одним; посмотри на десятке: если увидишь ее увеличенной или уменьшенной, уже не увидишь десятки. Опять-таки это свойство у всякого числа от единицы, поскольку число образовано единицей как своим прообразом.

*Альберт.* Предпосланное тобой положение похоже на ключ к пониманию сокрытого, когда ищущий умеет его правильно приложить.

66 *Кардинал.* И приложить нетрудно. Скажем, если я буду спрашивать по порядку, простой распрос приведет тебя к пониманию истинного. Например, я спрошу, считаешь ли ты, что все видимое тобой в качестве чего-либо существует? Думаю, скажешь, что все существует.

*Альберт.* Раз чем-либо является, должно и существовать<sup>2а</sup>.

*Кардинал.* В существующем нет ли самого по себе бытия?

*Альберт.* Разумеется; если бы в нем не было самого по себе бытия, как бы еще оно существовало?

*Кардинал.* Все существующее существует в бытии, не так ли?

*Альберт.* Вне бытия оно конечно же не существовало бы.

*Кардинал.* Значит, бытие есть во всем существующем и все существующее существует в бытии.

*Альберт.* Не вижу ничего более достоверного, чем то, что это же простейшее бытие есть и прообраз всего существующего.

*Кардинал.* Оно — абсолютное бытие, которое мы считаем творцом всего, что есть.

*Альберт.* Кому не будет ясно, что сказанное тобой действительно так?

*Кардинал.* Сходным образом ты в одушевленном существе видишь душу и вместе одушевленное существо в душе, а в справедливом справедливость и справедливое в справедливости, равно как в белом белизну и белое в ней, и вообще во всем конкретно определенном абсолютное и конкретно определенное в абсолютном. Человечность в человеке, и человек в человечности.

67 *Альберт.* Ясно вижу, что все должно быть так, но воображение не схватывает, как это получается. В са-

мом деле, кто представит, что одно — в другом и это другое — в том же первом?

*Кардинал.* Этого не вообразить потому, что сила воображения кончается на количественном: неколичественное воображению непостижимо, и чтобы содержащее было в содержимом, воображение, обращающееся к пространству, которое количественно, не вмещает. Для него это похоже на то, как если бы сказали, что чье-то пребывание в доме есть пребывание дома в нем. Но око ума, глядя на умопостигаемое, которое выше воображения, не может отрицать, что в самом по себе бытии, которое выше воображения, содержится все, в том числе и воображение, причем и бытие тоже с необходимостью пребывает в содержимом им.

*Альберт.* Вижу, что это необходимо так. И мне приходит в голову один ясный пример. Все постигаемое чувством и воображением находится по сю сторону субстанции, называется акциденцией и не обладало бы самостоятельностью, если бы не содержалось субстанцией. Тем самым то, что содержит собой акциденции, должно быть внутри акциденций той самостоятельной основой (*substare*), на которой они стоят. Таким образом, субстанция, имея умопостигаемую природу и поднимаясь над чувством и воображением, содержит все свои акциденции и она же существует в содержимом, а пребывание акциденций в том их субъекте (*subiecto*), каким является субстанция, есть не что иное, как пребывание субстанции в акциденциях. Причем я усматриваю здесь тем больше истинности, что акциденции ведь пребывают в своем субъекте, или субстанции, не как в каком-то пространстве, потому что пространство не субстанция, а акциденция.

*Кардинал.* Рад, что у тебя такая крепость умственного взора. И когда ты дойдешь в этом рассмотрении до разумной души как субстанции всех ее сил и потенций, ты тоже увидишь, что она их содержит и она же пребывает во всех своих силах и потенциях.

*Альберт.* Я начинаю ощущать вкус этой сладостной науки. Буду упражняться в ней, чтобы приобрести навык. Но не хочу слишком задерживать тебя на этом, для меня необходимом, отступлении, и дальше ты можешь переходить к намеченной теме.

*Кардинал.* По-моему, ты теперь легко понимаешь эту область живых: во всем живущем обязательно

есть жизнь и живущий — в ней; жизнь подобных Христу, то есть всех в области жизни, такова, что жизнь, которая есть Христос,— он ведь говорил: «Я есмь Жизнь»<sup>3</sup> — есть во всех живущих там, и все они живут в жизни, которая есть Христос. Жизнь Христа есть преобразующая форма всех там живущих, а они образованы этой формой.

*Альберт.* Хорошо понимаю, что всякий живущий христианин должен быть таким, как ты говоришь: жизнь Христа должна быть в нем, а он — в его жизни.

69 *Кардинал.* Жизнь области живых изображена фигурой, которая, как видишь, округла. Ее круги имеют один и тот же центр. Круги — фигуры округлости. Округлость — круговращение вечноподвижной и пескочаемой жизни. Во всем округлом необходимо должна быть округлость, в которой пребывает и само же округлое. Дальше. Не может быть никакого знания и не может быть никакого бытия чего бы то ни было округлого, то есть постоянного (*perpetui*)<sup>4</sup>, кроме как от центра, вокруг которого идет его вечное вращательное движение: без центра постоянство и движение пескочаемой жизни, которая в своем равенстве соотносится с самотождественностью центра, и не существуют, и не познаются. Такое положение занимает центр, Христос, в отношении всех круговращений. Круги изображают движение жизни. Более живое движение обозначено кругами, более близкими к центру, то есть к жизни, поскольку жизнь есть то, чем является этот центр, ни больше, ни меньше которого не может быть: им содержится всякое жизненное движение, которого нет вне жизни, ведь если во всяком жизненном движении не будет жизни, оно никак не будет жизненным. Причем его движение, в котором жизнь живущих, есть вместе круговращательное и центральное. В самом деле, чем ближе круг к центру, тем быстрее он может обращаться вокруг себя; круг, который так же круг, как и центр, может поэтому обернуться в мгновении «теперь», тем самым его движение будет бесконечным. Однако центр — неподвижная точка; значит, движение будет максимальным, то есть бесконечным, и вместе минимальным. В нем тождественны центр и окружность. И мы называем его жизнью живущих, в своей устойчивой вечности свертывающим всякое возможное движение жизни.

*Альберт.* Понимаю: ты хочешь сказать, что малость кругов изображает более быстрое, или живое, движение жизни, поскольку они ближе к центру, жизни живущих. Но скажи, почему ты начертил девять кругов? 70

*Кардинал.* Известно, что одни быстры движениями разума, другие медлительны, но по-разному, как на опыте показывает различие способностей: одни располагают такой подвижностью, что стремительно пробегают путь рассуждения, другие малоподвижнее и с трудом когда-либо в чем-либо успевают. Христос, или жизнь, есть и премудрость (*sapientia*), питательное знание (*sapida scientia*). Это знание, поскольку питательно, оказывается живым восприятием. Интеллектуальная жизнь и есть это восприятие премудрости, принятие питающего нас знания, и каждое живое разумное движение имеет целью увидеть причину своей жизни, напитаться бессмертием премудрости, не придя к которой разум и не живет, потому что не прикоснулся к основе своей жизни. Бог дарит эту жизнь, которую, однако, никто не увидит, если не явит Христос, Сын божий: явить должен только он, потому что только Сыну дано явить в Отце Отца, а Христов и наш Отец один — само отечество<sup>5</sup>, которое во всех отцах и в котором существуют и содержатся все отцы. Чтобы еще яснее увидеть, что он являет отца, вспомни, что он есть истина: он сам называл себя путем и вратами, дверью, жизнью и истиной<sup>6</sup>; надежное и истинное явление может совершиться только через истину, наоборот, ложь путает и сбивает с пути, и в ней винят обманчивого соблазнителя — дьявола: богосыновство в Христе являет само себя, потому что он истина, и кто истинно видит Христа, тот видит в нем Отца и его в Отце. А круги — ступени этого видения. В каждом круге виден общий для всех центр, ближе в ближних, отдаленнее в далеких. Вне круга, где нельзя видеть центр, видимый только изнутри круга, не увидеть жизнь живущих, свет духовных светов. Бродящие во мраке и смертной тени лишены жизни, как лишен жизни зрячий глаз в темноте, потому что видеть — для него значит жить, а лишенный света, он ничего не может видеть, хоть он и здоровый глаз. Душа, хоть и бессмертна, лишившись являющего света, который в Христе, тоже не видит и не может жить духовной жизнью; как чувственное зрение нуждается в являющем 71 72

чувственном свете, чтобы быть настоящим и живым, так интеллектуальное зрение нуждается в свете духовной истины, если оно должно видеть, то есть жить. И вот я изобразил восхождение через девять кругов к десятому, который есть таким образом круг, что вместе и центр, — потому что на десятке кончается всякое число<sup>7</sup>.

73 *Альберт.* Пусть я не воспринял связно все, что ты сказал, но истинность этого в духовном предвкушении увидел. Мне кажется только странным, что возникают ступени, когда центральный свет разливает себя с бесконечной щедростью.

*Кардинал.* Свет этот разливается не по вещественным пространствам, паподобие телесного света, больше освещающего более близкие места. Это свет, ни местом не замыкаемый, ни препятствием неостановимый, как нет препятствий и для мысли нашего ума. Но среди озаряемого им не может не быть разницы, потому что многочисленное и размноженное не было бы без разнообразия ни многочисленным, ни размноженным, без него все оказалось бы тем же самым. Приятие света различно в разных умах, как принятие одного и того же зримого света в разных глазах оставляет разные восприятия, в одних более истинные и светоподобные, чем в других, смотря по восприимчивости, которая не может быть одинаковой в разном. Все, кто подобен Христу, получают довольно света славы, однако по-разному, смотря по способности каждого вместить; так проповедник Евангелия равно разливает один и тот же свет всем слушающим, однако вмещают его все не в равной мере, потому что не все одинакового ума и способностей.

74 *Альберт.* Но ведь в области жизни — только блаженные, а блажен только получивший то, к чему стремится, и есть только одно-единственное успокоение всех желаний — лучшим и совершеннейшим образом, каким только можно, видеть центр своей жизни. Меня удивляет поэтому, что некоторые на твоей фигуре подступают ближе к центру, тогда как более отдаленные явно не воспринимают его наилучшим возможным образом.

*Кардинал.* Фигура изображает блаженное наслаждение пить из источника жизни, где одно и то же — видеть и пить. Един живой источник, наполняющий



всю область живых, и каждый пьет из него в меру своей жажды и стремления. Двое не могут жаждать и стремиться к источнику одинаково, поэтому хотя все приникают к нему совершенно беспрепятственно, сколько хотят, но не одинаково пьют, раз не одинаково жаждут. Жаждать заставляет любовь, а она у всех разная. Так Христос изображал царство в образе свадьбы, где он сам подает всем, как каждый хочет; насыщаются все в меру своего желания и голода, хотя одни вмещают больше, другие меньше.

*Альберт.* Согласен; но вижу, что кругов славы не девять, а без конца, раз у каждого блаженного он свой собственный<sup>8</sup>. 75

*Кардинал.* Да, так: вся широта царства жизни простирается от центра до окружности, и эту широту можно представлять наподобие линии, имеющей в себе бесконечное число подобных же линий от центра до окружности, причем у каждой общий центр, но особые окружности. Однако это бесчисленное множество окружностей подразделяется на девять ступеней, так чтобы мы постепенно через украшенное великолепным порядком царство приходили туда, где общий центр и особенная окружность — одно и то же, то есть к Христу, в котором центр жизни творца и окружность творения тождественны: Христос — бог и человек, творец и творение. Он и центр всех блаженных творений. Обрати особое внимание на то, что его окружность — той же присущей окружности природы, что и все окружности, или разумные творения. Вместе с тем он тождествен личностным тождеством с центром всего, творцом; тем самым все блаженные, изображенные на нашей фигуре окружностями кругов, успокаиваются в окружности Христа, поскольку она подобна их сотворенной природе, и достигают высшей цели благодаря максимальному ипостасному соединению этой его окружности, его сотворенной [человеческой] природы, [с центром, то есть] с его несотворенной [божественной] природой<sup>9</sup>. Тебе ясно отсюда, что Христос так необходим для достижения блаженной жизни, что без него никто не может быть счастлив, потому что он — единственный посредник, через которого возможен путь к жизни живущих.

*Альберт.* Великие и прекрасные вещи! Если бы 76  
только подумали об этом противники христианства,

они сразу заключили бы мир с Христом и христианами<sup>10</sup>. А я, как недавно говорил о субстанции и акциденциях, так и теперь мне кажется, что через девять означенных окружностей мы приходим к центру подобно тому, как через девять акциденций приходим к субстанции.

*Кардинал.* Число есть различие, то есть различие одного от другого<sup>11</sup>, а именно через единое, или через второе, или третье и так далее вплоть до десятки, где различие останавливается, почему и всякое число там заканчивается. И акциденции так же подразделяются на девять самых общих родов и тем способствуют познанию чтойности, или субстанции, а именно или через одну акциденцию, или две, или три, или четыре, или пять, или шесть, или семь, или восемь, или девять, где достигает полноты число, свернутое в единице десятки. Исчислять значит различать, а вещи больше всего различаются субстанцией, субстанции — количеством, качеством и другими акциденциями, свернутыми в девяти родах акциденций. Словом, я изобразил мою фигуру такой, чтобы обозначить полноту различения.

77 *Альберт.* Я слышал, что ангелы делятся на девять хоров<sup>12</sup>.

*Кардинал.* Ангелы — это интеллигенции. Поскольку они разные, присущая им способность интеллектуального видения и различения необходимо подразделяется, насколько такое возможно для интеллигенций, на порядки и ступени от низшего до высшего, Христа, именуемого «ангелом великого совета»<sup>13</sup>. При таком подразделении выделяют три порядка и в каждом — три хора. Их предел — центр, как десятка предел десяти своих членов. Первый ближний к центру порядок — умопостижимых духов, которые простым вглядыванием в центр, свой всемогущий прообраз, схватывают все сразу и помимо какой бы то ни было временной или природной последовательности<sup>14</sup>. Они присутствуют при божественном величии, от которого имеют способность все так видеть: как бог сам имеет такую различительную силу, что в своей простоте сразу созерцает (*intueatur*) все, будучи понимающей причиной<sup>15</sup>, так и этим предстоящим ему духам он дает видеть сразу все в божественной простоте, и хоть они сотворены, но из-за способности схватывать все сразу

называются вечными. Другой порядок — интеллигентский, схватывающих все сразу, но не без природной последовательности, или порядка сущностного происхождения одних вещей из других: понимая все вне временной последовательности, они, однако, не могут мыслить вне природного порядка. Тем самым среди них начинается какое-то ослабление познания, за то они называются не вечными, как интеллектуальные, а постоянными, поскольку мыслят в природном порядке и последовательности. Третий порядок называется рациональным; восприятие в нем достоверно, но понимание уже не так совершенно, как у других. 78 Первый порядок имеет три хора, созерцающих божественную волю в боге и подражающих его различительной силой по-разному. Наоборот, три интеллектуальных воспринимают божественную волю в интеллектуальных. А три рациональных хора созерцают божественную волю в интеллектуальных. Таким образом, всего порядков девять, а бог, заключающий и содержащий в себе все, изображается числом десять. У каждого из девяти порядков свое теофаническое обнаружение, или богоявление, а у бога десятое, от которого все происходит. Словом, существует десять родов различений: божественный, изображаемый в центре, всеобщей причине, и другие девять в девяти хорах ангелов. И больше ни чисел, ни различений нет. Вот почему я изобразил царство жизни в такой фигуре, причем центр уподобил солнечному свету, три ближних круга нарисовал огненными, следующие эфирными, а три как бы водяными, переходящими в землистую черноту <sup>16</sup>.

*Альберт.* Если всякое различение свернуто в десятке, то почему ряды (*progressio*) останавливаются на четверице <sup>17</sup>? В самом деле, насчитывают только четыре причины, или основания, вещей, четыре элемента, четыре времени года и так далее о многом. 79

*Кардинал.* Если будешь считать от максимального внешнего круга до минимального внутреннего, центрального, откладывая сначала один раз один, потом два раза один, потом три раза один и, наконец, четыре раза один, то конец четверки попадет на центр. Ты видишь так, что один да два да три да четыре вместе составляют десять; ряды заканчиваются на четверке, поскольку нет различения, или числа, которого бы в них не оказалось. Однако во всяком числе ты не ви-

лишь ничего, кроме единицы, причем нет и не может быть больше одной единицы: многое не есть единое. Так во всех кругах ты не увидишь ничего, кроме круга одной и той же сущности, хотя окружность одного больше окружности другого, как это обязательно получится, когда окружностей много, поскольку многим одинаково отстоять от одного и того же центра невозможно. За множеством приходит инаковость. И хотя во всем сущем бытие только одно и все сущее в этом бытии, своем боге, так что для различения всего сущего как такового требуется различение единственпо одного бытия, тем не менее, раз множеству сопутствует инаковость, для различения всего сущего в его множественности необходимо число, различитель инаковости, без которого невозможно отличить одно от другого.

80 *Альберт.* Значит, бог не познает сущего? Познание — различение, а оно не представляется возможным без числа!

*Кардинал.* Познание у бога есть бытие. Бытие бога есть бытийность. Познание бога — присутствие божественной бытийности во всем сущем. Наш ум пребывает в познаваемом не так, как бог, который, познавая, творит и образует: наш ум, познавая, только различает сотворенное, охватывая все своей понятийной силой. Если бог имеет в себе все прообразы так, что может все образовать, то ум имеет в себе все прообразы так, что может все познать. Бог — творящая сила, сообразно этой силе он дает всему истинно быть тем, что оно есть, поскольку он бытие сущего; наш ум — познавательная (*notionalis*) сила, сообразно этой силе он дает всему бытие в своем понятии. Тем самым истина его объект, и если он уподобит ей свое представление, то будет иметь все вещи в своем понятии, где их называют мысленными сущностями; скажем, камень в понятии не реальная, а мысленная сущность (*ens rationis*). Так что, видишь, бог не нуждается в числе, чтобы различать, и только наш ум не различает инаковость и разнообразие вещей без числа.

81 *Альберт.* Не творец ли творит также и инаковость? Если да, то, поскольку он во всяком случае не может творить без понимания, а понимания инаковости нет без числа, он различает с помощью числа.

*Кардинал.* Бог творит все, подверженное инаково-

сти, изменению и разрушению — тоже. Но инаковости, изменчивости и разрушения он не творит; он сама бытийность и творит не погибель, а бытие. Разрушимость и изменчивость у вещей не от творца, но они случаются с вещами<sup>18</sup>. Бог — действующая причина материи, не лишения и недостатка, а способности (*opportunitatis*), или возможности, которым сопутствует недостаток, так что нет способности без недостатка<sup>19</sup>, которому случается быть при ней. Зло, и возможность грешить, и смерть, и порча не творения бога, который есть бытие. Никакой сущности не может поэтому принадлежать инаковость, потому что ни у инаковости нет бытия, ни ее нет в бытии; так сущности двойцы не принадлежит инаковость, хотя именно в силу того, что существует двойца, при ней случается быть инаковости. Как горох, разом брошенный на ровную мостовую, разлетается так, что ни одна горошина не движется и не останавливается наравне с другой, а у каждой свое место и движение, однако вся инаковость и разнообразие не от бросившего, который бросил все разом и одинаково, но от случившихся обстоятельств, коль скоро невозможно, чтобы [многие] горошины двигались одинаково и останавливались в одном и том же месте.

*Альберт.* Разве бытию не присуще единить и связывать<sup>20</sup>?

*Кардинал.* Конечно, присуще.

*Альберт.* Но ведь, чтобы связывать, уже должны быть разные, несхожие и раздельные вещи?

*Кардинал.* Хотя бог не причина разделения, потому что он связь, однако он творец всего разнообразного и несхожего. Опять-таки связь раньше разделения, потому что разделение предполагает (*praesupponit*) связь. Единство, оно же бытие, связывает разные и отдельные вещи в единую согласную гармонию, ведь многое в качестве многого имеет бытие лишь постольку, поскольку связано. Связь исходит от единства и его равенства. У множественного сущего его множественность не от единства, или бытия; наоборот, поскольку его множественности не может не сопутствовать различие и разделение, то, чтобы существовать в единстве через бытие, которое есть бог, она связана связью, по природе предшествующей разделению. Итак, внимательно взглядевшись, ты видишь бытие тем

же единством, рождающим из себя равенство, причем от обоих исходит связь — связь единства и его равенства. Равенство может быть только равенством различных равных ипостасей раньше всякого неравенства и инаковости. Соответственно, если посмотрим на множество творений единого универсума, обнаружим в них единство, которое есть бытие их всех, и равенство единства: все сущее равно обладает бытием, потому что одно сущее не больше и не меньше сущее, чем другое; во всем и в каждом сущем цельное бытие пребывает в равенстве, и вещи связаны воедино тем самым, что во всех и в каждой есть бытие, [то есть единство,] его равенство и связь, происходящая от единства и равенства. Таким образом, ты видишь первую причину едипой, поскольку она первая, и троичной, поскольку она единство, равенство и связь. И не будь это истинно так, эта причина не была бы бытием сущего; бог как творец может быть только триединным. И мир сотворен, чтобы в нем был виден его триединный творец, который именуется Отцом, поскольку он единство, или бытие, и Сыном, поскольку он равенство единства (единство, оно же бытие, рождает равенство, то есть равенство бытия), и святым Духом, поскольку он связь, или любовь, едипства и равенства, как мы подробнее разъясняли в других местах.

83 *Альберт.* Это и требует частого повторения; вещи полезные и редкостные! Надеюсь, что в будущем смогу лучше их усвоить. А сейчас я вижу, рассматривая простейший центр, что в нем начало, середина и конец кругов. Его неделимая и вечная простота свертывает в своем неделимом и строжайшем единстве все; он начало равенства, потому что не будет центром круга, если не все линии от центра до окружности равны, так что неделимость центра есть простое начало равенства; а если его точечная простота не будет связана с этим равенством, он тоже не может быть центром круга, к сущности которого принадлежит равноотстояние от окружности, то есть я вижу в центральной точке единство, равенство, а также связь того и другого.

84 *Кардинал.* Остро схвачено. А когда ты еще будешь иметь в виду изречение мудреца, что бог есть круг, чей центр везде<sup>21</sup>, то увидишь, что как точка находится везде в любом количественном теле, так бог пребы-

вает во всем; с другой стороны, если ум находит точку везде в количественном, это еще не значит, что точек много, и точно так же нет множества богов, хотя мы видим бога во всем единичном.

*Альберт.* Я не очень хорошо это понимаю. Объясни, пожалуйста, почему точка не размноживается и не получается много точек, хотя повсюду в количественном мы видим [только точку]?

*Кардинал.* Если заполнишь лист, написав на нем повсюду только *одно*, то, хотя везде будешь видеть, что написано *одно*, все равно по-настоящему на листе будет написано только *одно одно*: пускай ты множество раз напишешь в разных местах *одно, одно* из-за этого еще не изменится и не размножится.

*Альберт.* Ясно, что я размножил надпись *одно*, не само *одно*.

*Кардинал.* Во всем белом ум видит белизну, но белизна, разумеется, все равно остается единственной. 85  
Так во всех атомах он видит точку, но из-за этого точек не становится много. Ты это яснее поймешь, когда подумаешь о том, что простейшая единица, свертывая в себе всякое множество, неразмножима именно в силу того, что свертывает в себе всякую размноженность, или множество; мы видим ее во всяком множестве потому, что множество есть лишь развертывание ее единства. Сходным образом надо говорить о точке, которая свертывает в себе всякую величину.

*Альберт.* Понимаю, что все это так.

*Кардинал.* Тогда еще открой очи ума и увидишь, 86  
что бог во всяком множестве, поскольку он в единице, и во всякой величине, поскольку он в точке<sup>22</sup>. Отсюда ясно, что божественная простота проще единого и точки. Она дает им силу свертывать в себе множество и величину, так что у бога больше свертывающей силы, чем у единицы и точки.

*Альберт.* Разумеется, простота бога проще, чем единицы и точки.

*Кардинал.* Значит, и более способна свертывать; ведь свертывающая сила заключена в простоте, а простота чем единее, тем проще и тем больше свертывает в себе. Бог, сила, больше которой ничего не может быть, есть максимально единая и простая сила, а тем самым максимально мощная и свертывающая. Бог — свернутость свертываний (*complicatio complicationum*).

*Альберт.* Верно сказано.

87

*Кардинал.* Пусть бытие свертывает в себе все существующее. Поскольку нет никакого бытия, если в нем не будет бытийности, ты достовернейше видишь, что бог тем самым, что он есть бытийность бытия, пребывает во всем. Причем, хотя мы видим бытие во всех существующих вещах, есть только одно бытие, подобно тому как мы это говорили о единице и точке. И сказать, что бог пребывает во всем, значит не что иное, как сказать, что его бытийность пребывает в бытии, свертывающем в себе все. Это превосходно понял сказавший, что, поскольку есть бог, все существует <sup>23</sup>.

*Альберт.* Я бы принял этот вывод. Мешает только, что бог был от века, а творения начались.

*Кардинал.* Ошибаешься. Ты, наверное, воображаешь себе это так, что до творения мира был бог, а творений не было. Но если вспомнишь, [что бог не «был» до сотворения всего, поскольку божественное творение одно и то же с божественным бытием, то увидишь <sup>24</sup>], что никогда не было истиным сказать «бог есть» без того, чтобы не было и творения: ведь «был» в отношении какого-то еще не существовавшего времени — нелепость, поскольку «был» принадлежит к прошедшему времени. Время — творение вечности, поэтому оно не вечность, присутствующая сразу целиком, а ее образ, существующий в последовательности.

88

*Альберт.* Почему говорится, что время — образ вечности?

*Кардинал.* Мы не представляем вечности без длительности. Длительность мы никак не можем вообразить без последовательности. Поэтому, когда мы пытаемся помыслить вечность, нам приходит на ум последовательность, то есть временная длительность. Только ум говорит, что абсолютная длительность, какова вечность, по природе предшествует последовательной длительности. Таким путем в последовательной длительности, словно в образе, мы видим саму по себе длительность, свободную от последовательности, как истину в изображении.

*Альберт.* Стало быть, воображение помогает сопряженному с ним уму?

*Кардинал.* Несомненно, понимающий человек черпает созерцание нетленных вещей из образов, которые подсказывает воображение, и недаром изощренное во-



ображение скорее приходит на помощь размышляющему и ищущему истину. Если бы наш ум, чтобы прийти к превосходящей воображение истине, единственной цели его искания, не нуждался в помощи воображения, примерно как прыгун через канаву нуждается в помощи песта, ум не был бы в нас сопряжен с воображением. Но здесь пусть об этом будет достаточно сказанного.

*Альберт.* Это, кажется, ты подробнее писал в другом месте<sup>25</sup>. Тогда вернемся к описанию кругов нашей игры, и скажи, остаются ли тут еще какие тайны. 89

*Кардинал.* Столько, что нельзя как следует рассказывать. В самом деле, как говорилось об иерархических порядках добрых духов, так и в отношении злых духов-отступников и их падения созерцатель может обнаружить многое, потому что из каждого порядка и хора падали некоторые, преступив [волю бога]; падение их есть провал от достоверности знания в неопределенность. Как-то можно добраться и до различий небес, ведь некоторые святые принимали, что есть видимое небо, умопостигаемое (*intelligibile*) небо и умное небо (*intellectuale*), а в каждом тройкое различие, так что девятка небес завершается в десятке, где бог восседает на троне над херувимами<sup>26</sup>.

*Альберт.* Ясно, что числу присуще различать и что десяткой охватывается всякое число и различение. Но исчисляемые и различаемые человеком вещи от этого различения имеют ведь не бытие, а только различенность: если бы они не существовали, как их можно было бы различать? Мне поэтому кажется прекрасным занятием рассмотрение того, что различительная сила следует за бытийной (*essentiativa*). Пожалуйста, скажи еще об этом.

*Кардинал.* Коснусь кое-чего, подчиняясь твоему благородному желанию. Эта различительная сила называется в нас разумной душой; поистине, она различает благодаря рассуждению (рассуждение есть некий расчет и исчисление): хоть душа схватывает зримое зрением, слышимое слухом и вообще ощущаемое чувствами, но различает она только своим рассудком. В самом деле, слыша поющие голоса, мы улавливаем звуки слухом, но их различия и согласия измеряем разумом; у животных мы той же способности не находим, они не обладают исчисляющей и соразмеряющей силой и по- 90

тому неспособны к музыкальной науке, хотя наравне с нами улавливают чувством звуки и испытывают наслаждение от согласного пения. Итак, наша душа справедливо называется разумной как рассуждающая, или исчисляющая, то есть различающая и соразмеряющая, сила, в себе самой свертывающая все, без чего невозможно совершенное различие. Когда подвижным ощущением слух испытывает наслаждение от прекрасного гармонического созвучия и обнаруживает основание этого созвучия внутри себя в числовой соразмерности, то он с помощью числа изобретает науку рассуждения о музыкальных созвучиях, и душа предстает живой единицей этого числа, началом, которое свертывает в самом себе всякое различительное число и из самого себя развертывает число, словно живая искра различительного света, сама разгорающаяся в том, что она хочет различать, и сама уходящая от того, чего она не хочет знать,— скажем, она обращает чувственное видение к тому из видимого, что хочет видеть, и уводит от того, что отвергает.

91 *Альберт.* Об этом я и хотел услышать. Но раньше ты назвал бога единством, а теперь называешь единством душу; скажи, как мне это понимать.

*Кардинал.* Бог — единство, оно же и бытие, свертывающее в себе все вещи так, как они могут быть. Разумная душа — единство, свертывающее в себе все вещи так, как они могут познаваться, или различаться. В единстве, которое есть бог, свернуто и единство разумной души, благодаря чему она может быть тем, что она есть, то есть душой, познавательно свертывающей в себе все; тем самым в единстве, которое есть бог, все вещи свернуты, как они могут быть и как они могут познаваться: как единство и бытие в боге тождественны, так равным образом в нем тождественны бытие и познание. Наоборот, то единство, которое называется разумной душой, не тождественно самому по себе бытию, или форме сущего, благодаря которой и сама душа имеет то, что она есть. Впрочем, единство души тоже взаимнообратимо с бытием, только со свойственным ей бытием, не с абсолютной бытийностью, подобно тому как и единство души не абсолютно, а, как и ее бытие, свойственно самой душе. Соответственно, разумная душа — сила, свертывающая в себе всякую понятийную свернутость. Она свертывает

92

[в понятии] свернутость множества и свернутость величины, то есть единицу и точку; ведь без них, а значит без множества и величины, не получится никакого различения. Она свертывает свернутость движения, называемую покоем; ведь в движении не увидеть ничего, кроме покоя<sup>27</sup>, и движение есть переход от покоя к покою. Она свертывает в себе также свернутость времени, которая называется моментом *теперь*, или настоящим; ведь во времени не найти ничего, кроме *теперь*. И то же надо говорить обо всех свернутостях, а именно что разумная душа есть простота всех понятийных свернутостей<sup>28</sup>; тончайшая сила разумной души свертывает в своей простоте всякую свернутость, без которой не может быть полноты различения. Поэтому, желая различать множество, она уподобляет себя единице, или свернутости числа, и развертывает из себя понятийное число множества. Равным образом она уподобляет себя точке, свернутости величины, чтобы развернуть из себя понятийные линии, поверхности и тела. А из их, единицы и точки, свернутостей она развертывает математические фигуры, круглые и многоугольные, поскольку их нельзя развернуть без множества и вместе величины. Так же она уподобляет себя покою, чтобы различать движение. А настоящему, или моменту *теперь*, — чтобы различать время. И поскольку все эти свернутости соединены в ней, она как свернутость свернутостей все различает при своем развертывании, измеряя и время, и движение, и поля, и все количественное. Потом, она изобретает науки — арифметику, геометрию, музыку и астрономию — и обнаруживает, что они свернуты в ее собственной силе, ведь и изобретает, и развертывает их человек. Они непреходящи, всегда остаются равными себе, и душа видит по ним и себя тоже непреходящей, всегда пребывающей в неизменной истине, раз эти математические науки свернуты единственно в ее силе и развертываются тоже ее силой, настолько, что, не будь разумной души, ни в коем случае не могло бы быть и их. Еще в понятийной силе свернуты десять категорий, а также пять универсалий<sup>29</sup>, все относящееся к логике и прочее, необходимое для совершенства ее понятий, — неважно, есть ли у всего этого бытие вне ума или нет, если оно необходимо для полноты совершаемого душой различения и понимания.

*Альберт.* Как соглашаешься с этим — что время, мера движения, не может ни существовать, ни познаваться без разумной души, в которой основание, или число, движения и что все понятийное как таковое получает свое существование от души, творящей понятия, как бог творит сущности!

94 *Кардинал.* Душа, изобретая, создает новые инструменты различения и познания, каковы астрология Птолемея, лира Орфея и так далее во множестве; причем изобретатели создавали их не из чего-то внешнего, а из собственного ума, развертывая его замысел в чувственной материи. Таким же образом год, месяц, часы суть созданные человеком инструменты измерения времени. И время как мера движения есть тоже инструмент измеряющей души. Разумная основа души тем самым не зависит от времени; наоборот, основа измерения движения, называемая временем, зависит от разумной души. Разумная душа неподвластна времени; она предшествует ему так, как зрение предшествует глазу: хоть зрение не видит без помощи глаза, однако зрением является не благодаря глазу, поскольку глаз — его инструмент; так и разумная душа, хоть и не может измерить движение без помощи времени, однако из-за этого еще не подчинена времени, а скорее наоборот, раз она пользуется временем как инструментом и органом для различения движений. Поэтому никаким временем различительное движение души измерить невозможно; оно и не может иметь конца во времени, в силу чего постоянно.

95 *Альберт.* Яснейшим образом вижу, что различительное движение разумной души, измеряющее временем всякое движение и всякий покой, нельзя измерить временем. Искусства и науки, неизменные во времени, — что они еще, как не ее разум? Кто усомнится, что основание круга поднимается над временем и по природе предшествует всякому круговому движению, абсолютно свободное от времени? А где можно наблюдать это основание круга? Не вне разума. Где разум, если не в разумной душе? Но если разумная душа видит в себе основание круга, а оно над временем, то будет ли разумная душа этим основанием, или наукой, или искусством, или знанием, не будет ли, все равно ясно, что она необходимо возвышается над временем, и этого мне достаточно, чтобы знать, что разумная

душа ни за какое время не может иссякнуть или погибнуть. Впрочем, когда я вижу человека, лишенного разума, хотя и способного к ощущениям, то спрашиваю себя: не считать ли его душу подобной душе другого животного?

*Кардинал.* Душа человека едина и [вся] считается разумной, хотя способность ощущений разделяет с животными: как я, помню, говорил в первой беседе герцогу Иоанну о треугольнике внутри четырехугольника<sup>30</sup>, чувственная сила в человеке принадлежит уже не животной душе, а разумной. Блаженный Августин ясно показал это на примере пресвитера Реститута в четырнадцатой книге «О граде божием»<sup>31</sup>.

*Альберт.* Как?

*Кардинал.* Он передает, что этот Реститут, пресвитер Кальмской епархии, когда хотел или когда его просили, под чье-нибудь подражание голосу как бы плачущего человека настолько отстранялся от своих ощущений, лежа совершенно наподобие мертвого, что не только ничуть не ощущал щекотание и уколы, но даже подиссенным огнем его жгли без малейшего с его стороны ощущения боли, причем, словно в отошедшем, в нем не обнаруживалось никакого дыхания; но голоса людей, говоривших погромче, он слышал, словно издалека, как сам потом рассказывал. То, что это делалось по воле, показывает, что разумная душа уходила от тела вплоть до полного прекращения ощущений; стало быть, разумная душа по воле отделяется от ощущающей, то есть разумная сила господствует над чувственной потенцией. Разумная и чувствующая душа в человеке поэтому едина. И пускай у какого-то человека действие разума не имеет явных проявлений, его душа все равно не животная. Если бы тело истончилось или уменьшилось настолько, что его едва можно было бы видеть или осязать, оно из-за этого еще не перестало бы быть телом, ведь тело в нетело разрешиться не может. Точно так же невозможно, чтобы человек, однажды, когда в него была вдунута (*infusione*) разумная душа, имевший разум, потом совершенно лишился бы его, хотя бы в нем и не было заметно никаких проявлений разума: проявление разума в одном ярче, в другом скрытнее и никогда не может быть минимальным и совершенно никаким, даже если кажется для других неразлично малым. Это ясно из

правила знающего незнания, согласно которому в вещах, допускающих увеличение и уменьшение, не прийти к максимуму и минимуму просто.

97 *Альберт.* Глупость, которую видим у многих людей, тоже повергает в сомнение, есть ли у них разум; но, кажется, и этот вопрос можно разрешить сходным образом. В самом деле, у некоторых здоровые глаза, а они ничего не различают, но из-за этого они лишены вовсе не зрительной силы, а только ее проявлений, для которых, по-видимому, требуется лучшее состояние зрительного органа; и как глаз иногда достигает лучшего состояния, проявляя способность видения, иногда же остается в плохом состоянии, и оно не приходит, так и глупость: с выздоровлением того органа, без которого разум не может иметь своих проявлений, она прекращается вслед за осуществлением действий разума, но не прекращается, если не устранен порок того органа. Думаю, верно, что как не найти глаза в таком плохом состоянии, чтобы он не ощущал какого-то света, хоть ничего не может различить, так же надо говорить и о глупости. Пусть все это так, как ты говоришь... Но меня смущает еще кое-что. Если душа — причина движения тела, то как она может двигать им без собственного изменения? А если с движением душа изменяется, то она обязательно оказывается временной: все изменяющееся неустойчиво и никак не может быть постоянным.

98 *Кардинал.* Приходится нам сказать, что душа движется, но не меняется. Подобно этому Аристотель говорил, что бог движет как предмет желания<sup>32</sup>: его всем желанное благо пребывает в себе неподвижным и движет к себе все желающее блага. Разумная душа намеревается произвести свое действие. Устойчивым твердым намерением (*intentione*) она движет руки и инструменты скульптора, обтесывающего камень. Намерение явно остается в душе неизменным, но им движимо и тело, и инструменты. Так природа, иногда называемая мировой душой, оставаясь неподвижной при постоянном намерении исполнить волю творца, приводит все в движение. И творец творит все, оставаясь при вечном неподвижном и неизменном намерении.

99 А что такое его намерение, если не замысел, или разумное Слово, в котором все прообразы вещей? Это — формирующий предел, определяющий бесконечность

всякой возможности стать. Словом, единое вечное и простейшее намерение бога в своем подвижном присутствии является причиной всего. Так в разумной душе едино постоянное и последнее желание, приобрести познание бога, то есть иметь в себе понятийно (notionaliter) то благо, к которому все стремится. Разумная душа никогда не меняет этого намерения, поскольку она разумна. Есть и другие вторичные намерения, которые меняются с отклонением от того первого намерения, при неизменности постоянного желания; но от изменения вторичных намерений разумная душа не меняется, оставаясь твердой в первом намерении, причем неизменность первого намерения и есть причина изменения вторичных намерений.

*Альберт.* Немногими словами ты привел меня к пониманию того, что все и возникает и движется от неизменности в боге и в разумной душе намерения, которым и согласно которому они действуют и всем движут. И нет сомнения, что, если твердое намерение устойчиво, бог и разумная душа движут, но не подвижны и не изменяемы: при постоянстве намерения постоянен, конечно, и намеревающийся, коль скоро он не отходит от своего намерения. Причем в боге намерение есть не что иное, как намеревающийся бог; так же и в разумной душе намерение есть не что иное, как намеревающаяся душа. То, что ты сказал о вторичных намерениях, тоже очень стоит запомнить, этим снимаются многие вопросы.

*Кардинал.* Намереваясь увидеть видимое, я привожу в движение орган зрения; намереваясь услышать, привожу в движение орган слуха; намереваясь пойти, привожу в движение ноги; и вообще, намереваясь ощущать, привожу в движение чувства. Намереваясь понять, что я ощутил, я привожу в движение воображение, или память. Таким образом, ко всему телесному я прихожу через посредство телесного органа. Но когда я хочу обратиться к нетелесному, то отстраняюсь от всего телесного, и, чем истиннее мое намерение созерцать умопостигаемое, тем истиннее мой отход от телесного. Так, когда я хочу увидеть свою душу, которая не является объектом чувственного зрения, то лучше увижу ее с закрытыми чувственными глазами. И я делаю душу инструментом, чтобы видеть нетелесное. Когда я намереваюсь понять науки, то об-

ращаюсь к интеллектуальной (*intelligentiale*) силе души<sup>33</sup>, а когда намереваюсь увидеть основание и причину всех вещей, то обращаюсь к ее простейшей и могущественнейшей, интеллективельной силе; причем душа лучше видит нетелесное, чем телесное, потому что нетелесное она видит, входя в себя, а телесное — уходя от себя. Но во всем она стремится только к одному, увидеть и понять через свою разумную мощь причину и всего, и себя самой, и когда она в своем живом разуме ощущает причину и основание и всего, и себя самой, она наслаждается высшим благом, постоянным миром и радостью; ведь что другое ищет ее разумный дух, по природе стремящийся к знанию, как не причину и основание всего? И она не успокоится, пока не познает сама себя, а это невозможно, если она не увидит и не ощутит в самой себе, разумной силе, свое стремление знать<sup>34</sup>, вечную причину своего разума.

102 *Альберт*. Ты говоришь важные и верные вещи. Когда высшее стремление влечет разумную душу к различению и познанию, то, сумев увидеть причину стремления в себе самой как различительной силе, она, конечно, приобретает в себе и знание дарителя этого стремления, и тогда все, к чему бы она ни стремилась, она видит в себе самой, ведь к чему еще может стремиться стремящийся к знанию, когда знание своей причины он созерцает как действие этой причины в себе самом<sup>35</sup>? Поистине он владеет тогда разумением и искусством, сотворившим его самого, а здесь совершенство и полнота всякого стремления к познанию, и большего блаженства и счастья у страстно жаждущей знания разумной природы не может быть; даже мастерство во всех мыслимых искусствах ничтожно в сравнении с этим искусством, способным творить все искусства. Мне только кажется, что трудно твари, какой бы разумной и восприимчивой она ни была, обнять искусство творения (*creativam artem*), которым владеет один бог.

*Кардинал*. Искусство творения, обретаемое счастливой душой, не само искусство, которое есть бог, в его сущности, а приобщенность и причастность к тому искусству. Это так же, как приобретение белизны через причастность к абсолютной белизне, в своей сущности таковой, неприобретенной, есть не превращение



белого в саму белизну, а сообразование приобретенной белизны с неприобременной, причем приобретенная сама по себе ничего не может, кроме как в силу неприобременной: белое обеляет только через белизну, от которой у него то, что оно белое, или сообразное белизне, образующей все белое.

*Альберт.* Согласен. В Писании ведь о Сыне божием 103 говорится, что, когда он явится в славе, мы будем подобны ему<sup>36</sup>; не сказано, что будем им самим. Но ты упомянул о чувстве разумной души. Как ты понимаешь ощущение в интеллектуальной природе<sup>37</sup>?

*Кардинал.* Мы часто ни зрением, ни слухом не ощущаем прохожих, потому что не обращаем на них внимания, но когда внимательны, воспринимаем. В своей душе мы виртуально обладаем пониманием и знанием познанных нами вещей, но актуально чувствуем истинность этого, только когда напряжем внимание, чтобы это увидеть; скажем, хотя у меня есть знание музыки, но, занимаясь геометрией, я не чувствую себя музыкантом. Таким образом, внимательное размышление дает мне ощутить умопостигаемые вещи, которые я не чувствовал. Как центр всех кругов таится в глубине, чья простота есть все свертывающая сила, так в центре разумной души свернуто все обнимаемое разумом, но ничто не ощущается, пока эту силу не разбудит и не развернет внимательное размышление.

*Альберт.* Очень благодарен тебе за превосходные ответы. Теперь, кажется, ты идешь к завершению. Прошу, скажи вдобавок что-нибудь о потаенности и открытости; судя по фигуре, изображающей описанные [вокруг центра круги], вся сила таится в центре.

*Кардинал.* Написано, что бог сокрыт от глаз всех мудрецов. Все невидимое таится в видимом. Видимое явно для глаз, невидимое удалено от глаз. Начала, говорит Аристотель, минимальны по количеству, максимальны по силе<sup>38</sup> — их сила духовна, то есть невидима, — и в искре огня столько же силы, сколько во всем огне. В одном крошечном горчичном зерне столько силы, сколько во многих зернах, — нет, сколько во всех зернах, какие могут быть. Цель явного — тайное, внешнего — внутреннее: кожа и кора — ради плоти и мякоти, те — ради внутренней невидимой жизненной силы. В хаосе таится сила стихий, в растительной 104

силе таится осязающая, в той сила воображения, в ней логическая, или рациональная, в рациональной интеллигибельная, в интеллигибельной — интеллектибельная, в интеллектибельной — сила сил. Все это таинственно прочитывается на фигуре кругов. Окаймляющий, внешний круг изображает слитный хаос, второй ближайшую к хаосу силу стихий, третий силу минералов; эти три круга достигают предела в четвертом, изображающем растительную силу; за ним пятый, изображающий чувственную; потом шестой, изображающий силу представления, или воображения; эти три круга, то есть четвертый, пятый и шестой, достигают предела в своем четвертом, изображающем логическую, или рациональную, силу, и это седьмой круг; потом восьмой, изображающий интеллектуальную, и девятый, изображающий умопостижимую; эти три, то есть седьмой, восьмой и девятый, достигают предела в своем четвертом, и это десятый<sup>39</sup>.

105 *Альберт*. Прекрасная последовательность: прогрессия совершается от слитного к различности! Но ведь таким же путем идет восхождение от всего несовершенного к совершенному — от слитной тьмы к различному свету, от безвкусного к питательному через промежуточные вкусы, от черного к белому через промежуточные цвета; то же с запахами и вообще всякими переходами [от несовершенного] к совершенному, а в предложенном тобой примере — от телесной природы к духовной, когда человек обнаруживает ее на опыте в себе самом и начинает понимать, почему он носит имя микрокосма. Не откажись тогда сказать еще немного об основании столь удивительной и плодотворной прогрессии, приложимой ко всему познаваемому.

106 *Кардинал*. Как всякое различие охватывается десяткой, так всякая прогрессия необходимо содержится в четверице: один да два да три да четыре равны десяти; на десятке останавливается различие, а значит и прогрессия, идущая к [полной] различности. И всех таких прогрессий может быть только три, раз третья заканчивается десяткой, причем все три необходимо соотносятся друг с другом так, что высший [член] в первой — это низший во второй, а высший во второй — низший в третьей, и образуется непрерывная единая и вместе троичная прогрессия: как первая прогрессия, отходя от несовершенного, кончается в чет-

верке, так вторая начинается в четверке и кончается в семерке, а там начинается третья, которая завершается в десятке. Ты хочешь услышать о ее основании; 107  
понимай его так. Порядок необходимо присущ всем созданиям бога — как апостол справедливо говорил, что все идущее от бога упорядоченно<sup>40</sup>. Без начала, середины и конца он не может ни существовать, ни познаваться. Опять-таки это совершеннейший и простейший порядок, совершеннее и проще которого не может быть. Он пребывает во всем упорядоченном и все упорядоченное пребывает в нем, по общему выставленному нами в начале положению<sup>41</sup>. Но в таком порядке, прообразе всех порядков, середина тоже должна быть простейшей, раз и сам порядок простейший; она поэтому будет настолько ровной серединой, что окажется самым равенством. Мы не можем уловить этот порядок сколько-нибудь различным образом иначе как в той упорядоченнейшей прогрессии, которая начинается от единицы и кончается в тройке: здесь простейшая середина есть равное среднее начала и конца, поскольку два — точная и равная середина одного да трех и точная треть всего порядка, то есть прогрессии; различить тот простейший божественный порядок иначе как с помощью названной прогрессии мы не можем<sup>42</sup>. Поскольку середина здесь — равная середина, она и неотличима от равенства, и остается в своей сущности одной и той же с началом и концом; ведь у разных сущностей не может быть точного равенства. Наоборот, никакой порядок, имеющий 108  
свою упорядоченность от вышесказанного простейшего порядка, не может иметь простого и равного среднего<sup>43</sup>; всякий порядок, за исключением простейшего, составлен, а все составное составлено из неравных: невозможно, чтобы многие составные части были в точности равны, тогда они или не были бы многими, или не были бы частями. Равенство тоже неразмножимо, так что в первом простейшем порядке равенство трех ипостасей одно и невозможно быть многим равенствам, раз множество следует за инаковостью и неравенством. Если, таким образом, в упорядоченном, или сотворенном, порядке не может быть простой и равной середины, то он не заключается в трехчленной прогрессии, а переходит дальше в состав. Причем непосредственным образом из первой прогрессии выходит четверица;

и она не выходила бы, если бы не была упорядоченной прогрессией<sup>44</sup>. Соответственно, все, без чего немислима упорядоченная прогрессия, выходящая из первой, максимально упорядоченной, необходимо оказывается у этой, четверичной. Недаром ее составная середина, то есть два и три, в сумме равна половине целой прогрессии: один да два да три да четыре в сумме равны десяти, а два да три — пяти, то есть половине десяти. Такое же соотношение [внутри прогрессий] четыре, пять, шесть, семь и семь, восемь, девять, десять. Вот тебе основание, о котором ты спрашивал.

103 *Альберт.* Велика, как вижу, жизненная сила этого основания<sup>45</sup>. Меня удивляют только твои слова, что ничего не состоит из равных [частей]. Разве четверка не составлена из двух двоек?

*Кардинал.* Ником образом. Всякое число или четно, или нечетно. И как составное оно составлено только из [самого же этого] числа, причем именно из чета и нечета, или из единства и инаковости: количественно четверка получается из двух двоек, не отрицаю, но ее сущность — только из такого чета и нечета; ведь между частями, если они должны что-то составить, обязательна пропорция, а тем самым и различие. Бозций справедливо говорил поэтому, что из равного ничего не составляется; гармония составляется из взаимно пропорциональных высокого и низкого, и так все. Соответственно четверка составлена из тройки и [ее] иного — тройка нечет, иное чет, — как двойка составлена из единого и [его] иного. Инаковость называется четом из-за отпадения от неделимого единства в делимость, которая есть у чета. Словом, четверка составлена из тройки, или нечетного и неделимого, и ее инаковости, то есть делимого. Всякое вообще число составлено из числа в том смысле, что составлено из единого и иного; единое и иное есть число. Об этом, помню, я писал подробнее, больше всего в книжке об уме<sup>46</sup>. Здесь пусть это останется повторено, как есть, чтобы в числе, произведении нашего ума, ты еще лучше распознал разумность, или различительную силу, души; эту различительную силу называют составленной из того же и различного и из единого и иного<sup>47</sup>, подобно числу, поскольку число есть число в силу производимого нашим умом различения. Исчисление это развертывание и размноживание единого на некоторую

общность, то есть различие единого во многом и многого в едином и отличие одного от другого. Пифагор, заметив, что знание возникает только благодаря различению, философствовал обо всем с помощью числа. И не думаю, чтобы кто-то следовал более разумному способу философствования. Подражавшего ему Платона справедливо зовут великим.

*Альберт.* Принимаю все так, как ты говоришь. Теперь, поскольку день уже клонится к вечеру, прошу в заключение этой нашей беседы сказать что-нибудь ценное и достопамятное на прощанье.

*Кардинал.* Попытаюсь... Но мне не приходит в голову более ценного и достопамятного заключения всему сказанному, чем сказать о ценности и достоинстве.

*Альберт.* Превосходно!

*Кардинал.* Хорошо, возвышенно и ценно (*pretiosum*) бытие (*esse*); поэтому все, что есть, не лишено достоинства (*valoris*): совершенно не может быть вещи, не стоящей чего-либо. Причем не найти ничего, имевшего бы минимальную ценность (*valoris*), так чтобы меньшей ценности не могло быть, и нет вещи столь большой ценности, чтобы большей не могло быть; только та ценность, в которой ценность всех ценностей, которая пребывает во всем ценном и в которой пребывает все ценное, свертывает в себе всякую ценность и более или менее ценной быть не может. Так что в центре всех кругов представляй себе эту абсолютную ценность (*absolutum valorem*), причину всякой ценности, внешний круг считай внешней ценностью, почти ничем, и прослеживай, как она неоднократно описанным путем поднимается триединой прогрессией к десятке; тебе приоткроется захватывающее созерцание.

*Альберт.* По-моему, если бы ты свел свою речь о ценности к цене, это было бы для нас поучительнее.

*Кардинал.* Ты, наверное, имеешь в виду сказать о деньгах.

*Альберт.* Да.

*Кардинал.* Потом я так и сделаю. Но сейчас заметь себе, что ценность всех вещей есть не что иное как само бытие их всех, и в единой совершенно несоставной и неделимой абсолютной ценности заключена вся ценность всего так же, как в простейшей бытийности — бытие всего. Подобно тому в достоинстве какого-нибудь флорина заключено достоинство тысячи маленьких

динариев, в двойном, лучшем флорине — двух тысяч и так далее без конца, и в наилучшем, лучше которого не может быть, необходимо будет заключено достоинство бесконечного числа динариев. Причем как ты здесь видишь это истинным, так это будет истинным в истине и на деле<sup>48</sup>.

*Альберт.* Безусловно.

¶12

*Кардинал.* Но если ты в самом себе видишь это истинным, то каково же достоинство этого ока твоего ума, которое своей силой распознает всякое достоинство! Ведь в его зрении помещается ценность всего и ценности отдельных вещей. Только не как в ценности ценностей. Действительно, из-за способности ума видеть то, в чём вся ценность, он еще не становится всей ценностью: ценности пребывают в нем не как в своей сущности, а как в своем понятии. Ценность есть реальное сущее, подобно тому как и ценность ума есть некое сущее, причем реально сущее и в этом смысле пребывающее в боге как в сущности ценности; и она же есть мысленное сущее, поскольку может познаваться, и в этом смысле она пребывает в интеллекте как в познавателе ценностей, не как в высшей ценности или в причине и сущности ценностей. Оттого, что наш интеллект познает меньшую или большую ценность, он еще не становится больше или меньше; такое познание сущностной ценности ему не придает.

¶13

*Альберт.* Разве познание большей ценности, чем ценность познающего, не увеличивает ценность познающего?

*Кардинал.* Ценность познания познающего увеличивается от того, что он познает многие вещи, все равно, большей они или меньшей ценности, чем ценность познающего: ценность познанного не входит в ценность познающего, не делает ценность познающего больше, хотя его знания возрастают. Так ни познание зла не делает познающего хуже, ни познание добра не делает его лучше, но лучше познавшим — делает.

*Альберт.* Понимаю. В самом деле, мы называем так какого-нибудь человека ценным ученым, хотя многие неученые выше его достоинством. Но как велика ценность интеллектуальной природы, в которой различие всех ценностей! Она достойна удивления и выше всего, что лишено такого различения.

¶14

*Кардинал.* Если посмотреть поглубже, ценность ин-

теллектуальной природы — высшая после ценности бога. Ее сила заключает в себе, понятийно и различительно, ценность бога и всех вещей. И хотя интеллект не придает бытия [познаваемой им] ценности, однако без интеллекта нет различения ценности даже в самом факте ее существования (*quia est*). Без существования разумной и соразмеряющей силы прекращается оценка, а без существования оценки так или иначе исчезла бы и ценность. Тут проясняется драгоценность ума: без него все сотворенное было бы лишено ценности, и если бог хотел, чтобы его создание было оценено как что-то ценное, он должен был создать среди прочего интеллектуальную природу.

*Альберт.* Если предположить, что бог это как бы монетчик, интеллект будет, наверное, менялой. 115

*Кардинал.* Не абсурдное угодобление, если ты представляешь бога как бы всемогущим монетчиком, который из своего возвышенного и всемогущего достоинства может произвести всевозможную монету! Это как если бы кто-то обладал таким могуществом, что мог бы из своих рук выдавать какую хочет монету, и поставил менялу, способного различать всякую монету и владеющего наукой счета, а искусство чеканить монету сохранил бы исключительно за собой. Такой меняла раскрывал бы подлинность монеты, достоинство, число, вес и меру, какую монета имеет от бога; обнаруживались бы ценность монеты, ее достоинство, а тем самым и могущество монетчика. Сравнение не уместное!

*Альберт.* Велико было бы могущество этого монетчика; оно содержало бы в себе всю сокровищницу всех монет, и он мог бы доставать оттуда новые и старые <sup>49</sup>, золотые, серебряные и медные монеты высшего, низшего и среднего достоинства, а сокровищница всегда оставалась бы одинаково бесконечной, неисчерпаемой и нерасточимой. И велика была бы различающая способность менялы, распознающего все эти сколь угодно разные монеты и исчисляющего, взвешивающего и измеряющего всякое достоинство всех; причем искусство бога все равно бесконечно превосходило бы искусство менялы, потому что благодаря искусству бога все было бы, благодаря искусству менялы только познавалось.

*Кардинал.* Не правда ли, ты видишь так, что один модус бытия монеты в искусстве всемогущего монетчи- 116

ка, другой в пригодной для чеканки материи, третий в движении и инструментах при чеканке, четвертый в действительно отчеканенных монетах? Все эти модусы составляют бытие самой по себе монеты. Потом есть еще другой модус, соотносящийся с этими модусами бытия, а именно тот, каким монета существует в распознающем ее разуме. Делает монетой, или деньгами, образ или знак того, чья она: если она от монетчика, то несет его образ, скажем подобие его лица. Так Христос нас учит; когда ему показали монету, он спросил, чье это изображение, и ему ответили: кесаря<sup>50</sup>. Лицо — знак, благодаря лицу мы отличаем одно от другого. Едино лицо монетчика, в котором он узнается и которое его являет; иначе его нельзя было бы видеть и познавать. Подобие этого лица есть на всех монетах, и оно являет не что иное, как лицо, или знак, монетчика, от которого монета. Причем его изображение значит то же, что и написанное имя. Так Христос говорил: чье это изображение и надпись при нем? Ответили: кесаря. Лицо, имя, образ ипостаси (substantiae) и Сын монетчика — одно и то же. Сын — живое лицо, образ ипостаси и сияние отца<sup>51</sup>; через него Отец делает, или чеканит, или означает, всё. Без его знака нет монеты, и то единое, что означается в каждой монете, есть единственный прообраз и формальная причина всех монет. Или еще: если монетчиком будет единство, или бытие, то равенство, по природе порождаемое единством, есть формальная причина всего сущего; в этом едином и простом равенстве ты видишь истинность всего, что есть или может быть, как означенного бытием; в том же равенстве ты видишь и единство, как в Сыне — Отца: все, что есть или может быть, свернуто в нем, образе ипостаси Отца-создателя. Творец, монетчик, присутствует во всех монетах через образ своей ипостаси, — как единое означенное во многих знаках. Во многих монетах, вглядываясь в чуждость означенного, я вижу только то одно, чья это монета; а если рассматриваю знаки на монетах, то вижу много монет, поскольку единое означенное вижу означенным во многих знаках. Теперь, обрати еще внимание на то, что знаком означивается, становясь деньгами или монетой, чеканяемая материя (monetabile); скажем, монетой становится означенная, то есть запечатленная знаком подобия означивающему, медь.



Чеканящая материя благодаря знаку становится монетой, и материю считают означенной, то есть отчеканенной, поскольку ее возможность быть монетой принимает определение. Таким образом, я вижу означенное раньше знака, в знаке и после знака: раньше знака как саму истину, которая предшествует своему изображению, в знаке как истину, которая присутствует в образе, и после знака как отчеканенное, которое означено знаком. Первое означенное — бесконечная действительность. Последнее означенное — бесконечная возможность. Среднее означенное двояко: это или пребывание первого в знаке, или пребывание знака в последнем. Первое означенное, о котором я сказал, что это бесконечная действительность, именуется абсолютной необходимостью, всемогущей, всепонуждающей, которой ничто не может противиться. Последнее означенное, бесконечная возможность, именуется и абсолютной, и неопределенной потенциальностью. Между этими предельными модусами бытия располагаются другие два. Один стягивает необходимость в нечто сложное (*complexum*) и зовется сложной необходимостью, как, например, необходимость, требующаяся для человеческого бытия: необходимость бытия, стяженная в человека, свернуто включает в себе то, что необходимо для модуса бытия, именуемого человечностью<sup>52</sup>; и так далее в отношении всего. Другой поднимает потенциальность в актуальность через ее определение и именуется определившейся потенциальностью, каков этот флорин или этот человек. Теперь 119 посмотри на какую-нибудь монету, скажем на папский флорин, и сделай ее в своем представлении живущей интеллектуальной жизнью. Причем пусть она у тебя мысленно вглядывается в себя саму. Тогда, созерцая себя, она обнаружит все, что у нас было сказано, и все, что еще можно сказать. Никакое живое существо не настолько тупо, чтобы не отличать себя от других и не распознавать по своему собственному виду другие существа того же вида. А живущий интеллектуальной жизнью делает все это умпостигающим образом, то есть обнаруживает в себе понятия всего. Сила интеллекта свертывает в себе все умпостигаемое. Все существующее умпостигаемо, как все цветное видимо. Что-то из видимого превосходит видение, как, например, ярчайший свет; а некоторые вещи так крошечны,

что они не производят изменения в зрении и непосредственно не видны. Иначе сказать, превосходство солнечного света мы видим негативно, помня, что видимое нами не есть солнце, потому что превосходство света таково, что его нельзя видеть; точно так же мы помним, что видимое нами не есть неделимая точка, потому что она меньше, чем можно видеть. Тем же путем интеллект негативно видит бесконечную действительность, то есть бога, и бесконечную потенциальность, или материю. Средние [звенья] он видит позитивно в своей интеллектуальной и рациональной силе: поскольку [средние] модусы бытия умопостигаемы, интеллект созерцает их внутри себя как живое зеркало<sup>53</sup>. Так что интеллект настолько же монета, насколько меняла, а бог настолько же монета, насколько монетчик; вот почему интеллект обнаруживает в себе прирожденную способность распознавать и исчислять всякую монету. А как эта живая монета, интеллект, интеллектуально ища, находит все в себе, [рассматривай сам]; какой-то пример можешь взять себе из того, что я излагал, имея в виду интеллект<sup>54</sup>. Более проникающий и глубокий, чем я, сможет увидеть и объяснить все точнее. Так здесь пусть будет сказано о монетчике и меняле.

420

*Альберт.* Я это предложил в простоте, а у тебя получилось так ярко и метко. Выслушай только одно, ради моего научения. Вот что, мне кажется, ты хочешь сказать. Если бы этот папский флорин жил жизнью интеллекта, он обязательно знал бы себя флорином, а тем самым и монетой того, чей знак и образ он носит: он знал бы, что имеет свое бытие флорина не от самого себя, а от того, кто отчеканил на нем свой образ. Потом, видя сходный образ во всех живых [монетах-]интеллектах, он узнал бы, что и все монеты — образ одного и того же [монетчика]. Видя на чеканке всех монет одно лицо, он понял бы, что единое равенство, через которое образована действительным образом каждая монета, есть причина всякой возможной монеты одного и того же [монетчика]. Видя также, что монета отчеканена, он понимал бы, что она смогла стать монетой, то есть прежде действительного образования как монеты имела еще раньше того возможность быть монетой; таким путем он увидел бы в себе материю, которой напечатление знака определило быть

флорином. Наконец, поскольку монета принадлежит тому, чей на ней знак, свое бытие она будет иметь от присутствия в знаке его истины, а не от самого по себе нанесенного на материю знака. Причем одна и та же истина своими разными знаками определяет материю по-разному: не может быть многих знаков без привождения разнообразия в это множество, и истина в разных знаках не может определять материю иначе как по-разному. Отсюда получается, что всякая монета будет обязательно сходствовать с другой монетой, поскольку все монеты сходятся в своей принадлежности одному и тому же монетчику, и в то же время различивать, поскольку между собой они разные. Все это и многое подобное мог бы увидеть в себе тот живой флорин.

*Кардинал.* Ты ясно подытожил все сказанное мной. Но особенно запомни, что есть только одна истинная, точная и достаточнейшая форма, все формирующая, разнообразно светящаяся в разных знаках и по-разному формирующая, или выводящая в действительность, все формируемые вещи.

## **КОМПЕНДИИ**

---

1. Прими краткий компендий, содержащий вещи, <sup>1</sup> которые тебе следовало бы продумать.

Если хочешь совершенствоваться, утвердись сперва в истинности того, о чем свидетельствует здравый ум всех людей. Скажем, ни единичное не есть многое, ни простое не есть сложное. Отсюда, единое не может быть во многом единичным, то есть таким, каково оно в себе, а только таким, каким оно может сообщить себя множеству. Потом, нельзя отрицать, что вещь существует по природе прежде, чем познается. Из-за этого ни чувство, ни воображение, ни интеллект не постигают ее в модусе бытия, раз он им предшествует, и все, что постигается каким угодно способом познания, только обозначает тот первичный модус бытия, являясь поэтому не самой вещью, а ее подобием, идеей или знаком, так что нет науки о модусе бытия, хотя совершенно очевидно, что такой модус есть. Мы обладаем <sup>2</sup> умным видением, созерцающим то, что прежде всякого познания. Кто старается потом определить в познании то, что так видит, трудится напрасно, словно человек, старающийся еще и рукой коснуться цвета, который доступен только зрению. Видение ума относится к модусу бытия, как чувственное видение к свету, который оно достовернейше знает существующим, а не познает: свет предшествует всему, что может быть познано таким видением; все, что познается благодаря свету, есть знак этого света; так, цвета, познающиеся зрением, суть знаки и определения света в прозрачной [среде]. Предположи, что солнце — отец чувственного света, и по его подобию представляй бога-Отца светом вещей, недоступным никакому познанию, а все вещи — отблесками <sup>1</sup> этого света, к которым умное видение

относится так же, как чувственный взор к солнечному свету. И здесь остановись в рассмотрении модуса бытия, поднимающегося над всяким познанием.

3 2. Итак, вещь, как она попадает в наше сознание, воспринимается в знаках. Следует поэтому искать разные способы познания через разные знаки. В самом деле, раз никакой знак не обозначает собственно бытия с предельным совершенством, то, если мы хотим достичь познания наилучшим возможным образом, надо обязательно идти к нему через разные знаки, чтобы из них можно было извлечь более полное знание, подобно тому как чувственная вещь лучше познается через пять чувственных знаков, чем через один или два. Со своей стороны совершенство бытия всякой вещи требует, чтобы она могла познавать; скажем, поскольку взрослое (*perfectum*) живое существо не может жить без пищи, оно должно знать свою пищу. Питание не находится повсюду, поэтому живое существо обязательно будет иметь способ передвигаться с места на место и искать. Как следствие оно будет иметь и все чувства для опознания нужной ему пищи зрением, слухом, обонянием, вкусом и осязанием. 4 Кроме того, живые существа одного вида для блага жизни взаимно берегут и поддерживают друг друга, так что им надо опознавать свой вид и, насколько требует совершенство вида, слышать и понимать друг друга; так, петух одним голосом (*voce*) зовет куриц, найдя пищу, и другим предупреждает их, чтобы они бежали, когда по тени замечает приближение коршуна. Поскольку более благородному живому существу для его благополучия познание пужней, человек должен иметь самые большие знания среди всех: он не может существовать хорошо и счастливо без механических и свободных, а также нравственных наук и теологических добродетелей. Потому, что познание необходимо человеку больше, чем другим живым существам, все люди по природе стремятся к знанию. Здесь им помогает передача знания, чтобы неученый и незнающий обучался (*informetur*) более ученым. Поскольку это возможно только через знаки, перейдем к изучению знаков.

Все знаки чувственно постигаемы. Они обозначают вещи или природно, или по установлению. Природно — как те знаки, посредством которых предмет обознача-

ется в чувстве. По установлению — как слова, письменность и все, что воспринимается слухом или зрением и обозначает вещи постольку, поскольку так установлено. Природные знаки понятны от природы без другого учителя; скажем, знак, означающий цвет, понятен каждому видящему его, а означающий звук — всем слышащим; то же в отношении остальных чувств. [Понятен от природы] возглас радости, например смех, и печали, например стоп, и так далее. Но другие знаки, установленные с целью означивания произвольно, становятся понятны не знающим этого установления только благодаря искусству или обучению. Поскольку все знаки, посредством которых надо передавать знание, должны быть известны и учителю, и ученику, первое обучение будет направлено на знание этих знаков; оно первое потому, что без него ничего невозможно преподать и в его полноте заключено все, что только может быть преподано и передано.

3. Наши прародители, созданные совершенными, обязательно должны были получить от бога совершенство не только природы, но и знания таких знаков, через которые они взаимно выражали бы друг другу свои мысли и имели возможность передать это знание детям и потомкам. Не случайно мы видим, что дети, как только смогут выговаривать, оказываются способны и к искусству речи, самой первой и пужнейшей для благополучия науке. Не кажется целым предположение, что первое человеческое искусство речи было так богато множеством синонимов, что в нем содержались все разделившиеся впоследствии языки: все человеческие языки — от первого языка нашего прародителя Адама, что значит «человека»<sup>2</sup>, и как нет языка, которого какой-нибудь человек не понимал бы, так и Адаму, или, что то же, человеку, никакой услышанный язык не оказался бы неведом. Как мы читаем, он сам назначил слова всему в мире, и никакое слово никакого языка не было установлено первоначально никем другим. И не приходится удивляться Адаму, когда достоверно, что даром божьим многие внезапно овладели знанием всех языков<sup>3</sup>. Для человека нет искусства природнее и проще, чем речь, и ее не лишен ни один полноценный человек.

6

7 Нельзя сомневаться, что прародители владели и искусством написания или обозначения слов, раз это искусство тоже доставляет большую пользу человеческому роду: благодаря ему прошедшее и отсутствующее делается настоящим. И как первая наука есть наука обозначения вещей в словах, воспринимаемых слухом, так вторая — [наука обозначения вещей] в видимых, предносящихся зрению знаках этих слов. Это знание дальше от природы, дети приходят к нему позднее и лишь когда начинает входить в силу их интеллект; соответственно в этом искусстве больше от интеллекта, чем в первом. Оба искусства лежат между природой и интеллектом, творцом искусств; из них первое ближе к природе, второе ближе к интеллекту. А в звуке, чувственном знаке слуха, интеллект человека создает свое первое искусство потому, что живое существо природным образом стремится высказать свои страсти и переживания именно в этом знаке. Искусство артикулирует (*dearticulat*) и разнообразит потом этот расплывчатый знак, чтобы он лучше сообщал разнообразные желания. Так оно помогает природе. Поскольку знак, в который вкладывается такое искусство, с произнесением гаснет, ускользает из памяти и не достигает дальних, интеллект и дал ему в помощь другое искусство, именно письмо, заключив его в чувственно постигаемом зрительном знаке.

8 4. Рассматривая, как чувственные знаки приходят от предмета к чувству, мы найдем, что телесные предметы блещут актуально или по состоянию — актуально как светящиеся, потенциально как окрашенные. Ни один из телесных предметов не лишен совершенно света или цвета, который от света, хотя без помощи света цвет не посылает от себя сияния, которое воспринималось бы нашим зрением. Блеск простирается внезапно и очень издалека по прямой линии, для его восприятия от природы приспособлено чувство зрения. Напротив, звук распространяется издали кругообразно (*orbiculariter*), для его ощущения создано чувство слуха. Потом, нар распространяется с меньшего отдаления и воспринимается обонянием. Еще более близкие осязаемые предметы ощущаются осязанием. И чувством вкуса — внутренний вкус. Все устроено так чудным провидением природы для благополучия живых существ: ни



одна вещь, какова она в себе (*in se*), неразмножима, а живому существу для его блага надо знать вещи, и, соответственно, вещи, которые сами не могут войти в сознание другого, входят в него своими обозначениями. Тем самым необходимо, чтобы между чувственным предметом и чувством находилась среда, через которую предмет мог бы размноживать свой вид, или знак. Но это происходит только в присутствии предмета, и познание вещей не было бы устойчивым, если бы знаки нельзя было отмечать таким образом, чтобы их впечатление оставалось даже при удалении предмета. В таких знаковых обозначениях обозначенные вещи <sup>9</sup> пребывают во внутренней силе воображения, как слова остаются написанными на бумаге, когда произнесение их уже кончилось. Это так остающееся можно назвать памятью. Знаки вещей в воображении суть знаки чувственно воспринимаемых знаков: в воображении нет ничего, чего прежде не было бы в ощущении. Недаром слепой от рождения не имеет представления о цвете и не может вообразить цвета.

Хотя чувственные знаки абстрактнее, чем ощущаемые материальные предметы, они все-таки не совершенно отделены; поэтому и зрение немножко окрашено<sup>4</sup>. Только в воображении цвет совершенно лишается цвета; знаки вещей в воображении, или представлении, более удалены от материи и более формальны, так что в качестве чувственных они менее совершенны, а в качестве умопостигаемых — более совершенны. <sup>10</sup> Однако и они не совершенно абстрактны; хотя воображение тепла, например, не имеет никаких теплых свойств, все же воображение не бывает без признаков ощущаемого: невозможно вообразить ничего такого, что и не двигалось бы и не покоилось и что не было бы количественным, то есть малым или большим, пускай без тех ограничений, которые встречаем в чувственном, поскольку ничто не может быть настолько малым, чтобы воображение не постигло его половины, или настолько большим, чтобы нельзя было вообразить вдвое большего. Чтобы не остаться без необходимого знания, к тем знакам воображения, которые суть знаки знаков чувств, приходят все совершенные живые существа. Только человек ищет знак, отрешенный от всяких материальных признаков и совершенно фор-

мальный, представляющий простую форму вещи, причину ее бытия. Этот знак, насколько он самый непохожий, если смотреть с точки зрения чувственных вещей, настолько же и самый точный, если смотреть с точки зрения умопостигаемых.

<sup>11</sup> 5. Тебе следует заметить, что чувственный знак сначала бывает скорее расплывчатым и общим, чем особенным и видовым (*specificum*). Так знак слова есть сперва знак звука [вообще], когда голос слышится издали; потом, когда он слышится ближе, он делается знаком членораздельного звука, который называется речением (*vox*); после, еще ближе, он делается знаком речения такого-то языка; в конце концов он становится знаком слова такого-то вида. То же обо всем. И хотя интервалы времени часто не ощущаются из-за невероятной быстроты, все же всякий знак, достигая совершенства, обязательно переходит из расплывчатого в видовой<sup>5</sup>. Соответственно, у одной и той же неповторимой вещи приметы и знаки, через которые она опознается, различные, а именно общеродовые, видовые и еще в промежутке между ними одни более общие, другие более видовые. И вот, раз совершенство знаков допускает *больше* и *меньше*, никогда не будет настолько совершенного знака такого узкого вида, чтобы он не мог стать совершеннее. Невозможен поэтому никакой знак для единичности, не допускающей *больше* и *меньше*, и такая единичность познается не сама через себя, а только через акциденции: скажем, Платона, который не может быть больше и меньше [Платон]<sup>6</sup>, можно видеть только через акциденции в существующих ему зримых знаках.

<sup>12</sup> Поскольку все постигаемое чувством или воображением познается не иначе, как в знаках, допускающих *больше* и *меньше*, ничто не постигается без знаков количества: знаки качества, достигающие чувства, не могут быть без знаков количества. Но эти знаки количества присутствуют в чувственных вещах не сами по себе, а акцидентально, поскольку не может быть качества без количества. Зато знаки количества не нуждаются в знаках качества и могут быть без них. Итак, количественная вещь достигает сознания через знак количества, то есть непознаваемое в себе познается

через свою акциденцию. А с отнятием величины и множественности никакая вещь не познается.

Представляется полезным и повторить это, — а именно, что даже у этого вот единичного количества все равно не может быть ни единичного знака, ни единичной природной идеи, раз ничто единичное не может быть повторено или размножено, будь оно субстанцией, количеством или качеством: хотя у количества есть идея и знак, но не как у этого вот количества. Поэтому единично количественное обозначается и познается через знак общего количества, так же единично красное — через знак общей красноты. Потом, ни одна вещь не может быть одинаковой по количеству и качеству с другой, и у любой единичной вещи количество единично; количество поэтому бывает чем-то общим [многим вещам] не на деле, а в познании, то есть в идее и знаке; отсюда, малое и большое имеют идеи, однако не это вот малое и это вот большое, раз они единичные количества, а это вот большое познается через идею или знак большого, и это малое — через идею или знак малого [вообще].

Природные знаки суть идеи (*species*) единичных означаемых. Эти идеи — не формирующие (*formantes*) формы, а информирующие (*informantes*) формы. Информлируемые как таковые допускают *больше* и *меньше*: один больше информирован, чем другой, и один и тот же сейчас информирован меньше, потом больше. Такие [информирующие] формы могут быть у многих, поскольку не требуется, чтобы они были у них в том же модусе бытия, — этот модус неповторим, — [а достаточно,] чтобы они по-разному присутствовали в разном, как одно и то же искусство письма разнообразно присуще разным пишущим.

Из сказанного ясно также, что определенное число, скажем тройка, десятка и другие, не допуская *больше* и *меньше*, из-за своей единичной определенности могут иметь только неопределенные идеи; так, определенное множество познается через идею неопределенной множественности, которая может быть названа счетом. Большое определенное число познается через идеи величины и множественности, малое число через идеи множественности и малости, подобные цвета через идеи подобия и цвета, неподобные через идеи

15 пеподобия и цвета, гармоничные голоса через идеи гармонии и гóлоса, дисгармоничные через идеи дисгармонии и голоса. И так далее все. Поскольку представление о вещи формируется в нас таким образом через знаки и значащие идеи, познаваемая вещь может быть четко отличена от других только тогда, когда знание о ней образовано разными знаками и идеями, то есть как всякая вещь единична, так и в ее обозначении есть что-то такое, чего нет в обозначении другой. Например, если одно слово из шести букв и другое тоже из шести букв, то этим буквам, пускай они совпадают по числу, надо не совпадать по форме и положению, чтобы слова были различными, как различны вещи, названиями которых они являются. И различие входящих в обозначение идей приводит нас к опознанию различия вещей. Причем хотя иногда кажется, что две индивидуальные сущности совпадают во многих своих идеях, однако невозможно, чтобы они хоть в чем-то пе расходились.

16 6. Потом обрати внимание, что кроту не требуется зрение, поскольку он не нуждается в знании видимых знаков, находя все нужное в подземной темноте. Так говори и обо всем — имепно, что все живые существа черпают (*hauriunt*) столько идей в чувственно постигаемом, сколько им необходимо для благополучия. Изза этого не все взрослые живые существа, пускай сходясь в числе органов чувств, сходятся в числе воспринимаемых ими идей и знаков. Муравей черпает одни идеи, лев другие, паук третьи, корова четвертые, как разные деревья черпают из одной и той же земли разное питание, каждое своей природы<sup>7</sup>. И сила воображения у одного живого существа из воспринятых чувствами идей создает иной образ, чем у другого, иную оценку дружбы или вражды, удобного или неудобного. Человек тоже черпает из чувственных знаков идеи, сообразные его природе. Имея разумную природу, он черпает и соответствующие этой своей природе идеи, чтобы с их помощью хорошо вести рассуждение и находить подходящее питание, как телесное для тела, так и духовное для духа, или интеллекта. Таковы различные идеи десяти категорий, пяти универсалий, четырех кардинальных добродетелей и многого, что нужно живущему разумом человеку<sup>8</sup>. Человек черпает при этом

больше идей зрением, чем животное, — прежде всего, поскольку его чувство зрения, например, улавливает идеи цвета, через которые он постигает окрашенное и взаимные различия окрашенных предметов, а потом еще идеи величины, длины, ширины, фигуры, движения, покоя, числа, времени и пространства; столько идей черпает через зрение только человек, пользуясь разумом. Точно так же через слух он воспринимает идеи различных звуков, низких, высоких, средних, мелодий, тонов и подобного и, кроме того, девять вышеперечисленных идей общего чувства<sup>9</sup>. То же с остальными чувствами. Сверх того, сила разумного рассуждения выводит из всех этих чувственных идей идеи разнообразных искусств, которыми восполняет недостатки чувств, членов, свои слабости; она пользуется этими искусствами и чтобы противостоять телесным повреждениям, изгонять невсежество и косность ума и укреплять его. Так человек совершенствуется и делается созерцателем божественных вещей. У него есть и врожденные идеи нечувственной добродетели, правды и справедливости, так что он может знать, что справедливо, что правильно, что похвально, что прекрасно, что желанно, что хорошо и противоположно тому, избирать добро и делаться добрым, сильным, благоразумным, чистым, мужественным и праведным<sup>10</sup>.

Все это ясно тому, кто рассмотрит, что изобретено человеком в ремесленных (*mechanicis*) и свободных искусствах, а также в нравственных науках. Только человек открыл, как восполнить недостаток света горящей свечой, чтобы видеть; он и слабому зрению помогает очками (*beryllis*), и исправляет искусством перспективы (*arte perspectiva*) ошибку зрения в живописи, и варкой приспособляет к своему вкусу грубую пищу, благовонными куреньями изгоняет дурные запахи, в холоде пособляет себе одеждой, огнем и жилищем, в медлительности повозками и кораблями, в опасности оружием, в забывчивости письмом и мнемоническим искусством. Всего этого и многого другого не знает животное. Человек относится к животному, как ученый человек к неученому. Буквы алфавита видит учепый и точно так же неучепый, но только ученый из различной их комбинации составляет слоги, из слогов высказывания, а из них речи; неучепый не может этого сделать, не обладая искусством, которое упражне-

нием интеллекта приобрел ученый. Благодаря интеллектуальной силе человек сочетает и разделяет природные идеи и строит из них интеллектуальные идеи и понятийные знаки, чем превосходит животных, как ученый превосходит неученого, имея тренированный и преобразованный (*reformatum*) интеллект.

19

7. Не удивительно, если какой-нибудь человек совершенствуется или может усовершенствоваться в долгом упражнении подобного рода так, что из различных сочетаний выведет некую идею, обнимающую многие искусства, и через нее многое сразу охватит и поймет — скажем, разнообразие природных вещей посредством идеи, которую назовет движением, увидев, что без движения ничего не бывает и что природное движение отличается от вынужденного, почему природное движение и происходит не от внешней причины, как вынужденное, а от внутренней<sup>11</sup>. И так далее. А другой может открыть еще более точную и плодотворную идею, как тот, кто попытался из девяти идей первоначал извлечь единую идею общего искусства всего познаваемого<sup>12</sup>. Но, превзойдя всех, точнейшим образом достиг цели тот, кто охватил все умонастигаемое единой идеей, которую назвал словом: это — идея искусства того, кто формирует все. В самом деле, что можно постичь, высказать или написать вне этой идеи? Ведь без Слова ничего не стало быть и не может стать<sup>13</sup>, ибо оно — выражение выражающего и выражаемого, как высказывание высказывающего и то, что он высказывает, есть слово, и понятие понимающего и то, что он понимает, есть слово, и запись пишущего и то, что он пишет, есть слово, и творение творящего и то, что он творит, есть слово, и формирование формирующего и то, что он формирует, есть слово, и вообще делание делающего и сделанное есть слово: слово делает ощутимым себя и все чувственно постигаемое<sup>14</sup>. Недаром его зовут и светом, который являет самого себя и все в мире. Зовут его и равенством; в самом деле, оно равным образом относится ко всему, по будучи одним в большей мере, чем другим, равно давая всему быть тем, что оно есть, не более и не менее<sup>15</sup>.

Поскольку знание знающего и познаемое им — тоже слово, обратившийся к слову быстрее находит то, что желает познать, и, если хочешь почерпнуть идею

того, как все возникает, посмотри, как возникает звучащее слово. Прежде всего, без воздуха ничто не может стать слышимым. Но воздух как таковой не постигается никаким чувством: зрение не видит воздуха, оно видит только окрашенный воздух; скажем, когда солнечный луч проходит через цветное стекло, мы видим окрашенный воздух. И слух воспринимает только звучащий воздух; и обоняние — только пахнувший; и вкус — только если воздух паоен вкусом, например, когда от растирания полыни он ощущается горьковатым на вкус; и осязание осязает только холодный или горячий или как-нибудь еще действующий на это чувство воздух. Словом, воздух как таковой не улавливается никаким чувством и входит в чувственное познание только через свои акциденции; но воздух так необходим для слышания, что без него ничего нельзя услышать. Подобным же образом рассуди, что все действительно существующее, будь то чувственное или умопостигаемое, предполагает что-то, без чего его нет, но что само по себе непостижимо ни чувством, ни интеллектом. Лишенное чувственной или умопостигаемой формы, оно не может быть и познано, пока не примет ту или иную форму; не имеет оно и имени, хотя его пазывают гиле<sup>16</sup>, материей, хаосом, потенцией, или возможностью стать, или субстратом и другими именами. Потом заметь, что хотя без воздуха не возникает ощутимого звука, по воздух не звуковой природы. Так же и гиле по природе не имеет формы; не есть она и пачало формы, началом формы является формирующей ее. Звук, хотя он не может быть без воздуха, тоже не принадлежит еще из-за этого к природе воздуха: рыбы, и люди, воспринимают звук вне воздуха в воде, чего не было бы, если бы звук был воздушной природы. Обрати еще внимание, что человек, формирующий звучащее слово, формирует его не подобно животному<sup>17</sup>, а как обладатель ума, которого нет у животных. И поскольку ум, формирующий слово, формирует его только для обнаружения себя, слово есть не что иное, как явленность ума (*mentis ostensio*), а разнообразие слов — не что иное, как разнообразное явление единого ума. Мысль, которой ум мыслит премудрость, есть рожденное умом слово, то есть познание им самого себя<sup>18</sup>; а звучащее слово — обнаружение того слова. И все, что может быть сказано, есть лишь [то первое]

<sup>21</sup> слово. Представляй себе формирующего все в мире как ум. Через рожденное от него Слово он познает себя и разнообразно обнаруживает себя разнообразными знаками в творении, знаке несотворенного Слова, причем не может быть ничего, что не было бы знаком, обнаруживающим рожденное Слово; а природа в своем отношении к творцу подобна звучащему слову, которое не может существовать, если ум, не желая более являть себя, прекращает произнесение слов, то есть не произносит их непрерывно. Все остальное, без чего звучащее слово не может быть совершенным и что называется музами, служит самообнаружению ума и подчинено целям звучащего слова<sup>19</sup>; равным образом есть творения — знаки и обнаружения внутреннего слова и есть творения, служащие целям первых.

<sup>22</sup> 8. Совершенное живое существо, в котором есть чувство и интеллект, можно представлять как бы космографом<sup>20</sup>, обладателем города с пятью воротами, пятью чувствами, через которые входят вестники с целого света, возвещая о всем состоянии мира в таком порядке, что несущие новости о свете и его цвете входят через ворота зрения, о звуке и голосе — через ворота слуха, о запахах — через ворота обоняния, о вкусах — через ворота вкуса, о теплоте, холоде и прочем осязаемом — через ворота осязания, а космограф, восседая, отмечает каждое донесение, чтобы означить в своем городе описание всего чувственного мира. Если какие-нибудь ворота его города, скажем зрение, останутся всегда закрытыми, то, поскольку вестники видимого не будут иметь доступа, в описании мира будет недостаток: такое описание не сделает упоминания о Солнце, звездах, свете, цветах, образах людей, зверей, деревьев, городов и большей части красоты мира. Если останутся закрыты ворота слуха, описание не будет ничего содержать о речах, песнях, мелодиях и подобном. И так далее. Космограф всеми силами стремится поэтому держать все ворота своего города открытыми и непрерывно выслушивать сообщения все новых вестников, делая свое описание все более верным. Наконец, закончив в своем городе все обозначение чувственного мира, он, чтобы не упустить ничего, переносит его в хорошем порядке и соразмерной пропорции на карту и обращается к пей. Он отпускает теперь вестников, закрывает

<sup>23</sup>



двери и устремляет внутренний взор на основателя мира, который не есть ничто из того, что он узнал и заметил из сообщений вестников: основатель мира — художник и причина всего и, рассуждает космограф, относится изначально ко всему миру так же, как сам он, космограф, относится к карте. А из отношения карты к истинному миру, рассматривая умом истину в изображении, означенное в знаке<sup>21</sup>, он созерцает в себе самом как космографе творца мира. В таком созерцании он замечает, что ни одно из животных, хотя они явно обладают сходным городом, воротами и вестниками, не смогло сделать такой же карты. Так он узнает в себе первый и ближайший знак основателя и творца, раз в нем творческая сила просвечивает больше, чем в любом другом известном живом существе; в самом деле, интеллектуальный знак — первый и совершеннейший знак основателя Вселенной, чувственный — последний. Поэтому он, как может, уходит от всех чувственных знаков к умопостигаемым, простым и формальным знакам. При внимательнейшем рассмотрении он видит, что в них сияет вечный, ни для какой остроты умственного зренья недоступный свет, и начинает понимать, что непостижимого нельзя видеть иначе, как через тоже непостижимый модус собственно бытия. И тот, кто непостижим никаким способом постижения, форма бытия всего существующего, непостижимо присутствуя во всем существующем, светит в интеллектуальных знаках, как свет во тьме, и они никак не могут его обнять<sup>22</sup>; так лицо является по-разному в различно отполированных зеркалах, но ни одно сколь угодно чисто отполированное зеркало не поглощает (*inspesculatur*), не воплощает и не вбирает его в себя материально, чтобы из этого лица и зеркала получился какой-то единый состав, где лицо было бы формой, а зеркало материей: пребывая в себе единым, лицо обнаруживает себя по-разному, как человеческий интеллект, пребывая в себе единым и невидимым, по-разному обнаруживает себя зримым образом в своих разнообразных искусствах и в разнообразных произведениях этих искусств, хотя во всех остается совершенно непознаваемым для всякого ощущения. В этом сладостнейшем раздумье созерцатель приходит к причине, началу и конечной цели и себя самого, и всех вещей, к счастливому завершению<sup>23</sup>.

24

25 9. Эти немногие вещи легки и достаточны для твоих размышлений, поскольку ты прост<sup>24</sup>. Если задумаешь рассмотреть более тонкие вопросы об элементах, обратись к частям звукового слова и к обозначающим эти части буквам. Среди них одни гласные, другие немые, третьи полугласные, четвертые плавные; заметь, что из них возникает сочетание слогов и речений, из которых речь, и что конечным намерением (intentum) является речь. Так природное происходит из элементов согласно [действующему] в природе намерению. Речь есть обозначение, или определение, вещи. Переход от несовершенного к совершенному совершается через четверицу<sup>25</sup>. Все философские рассуждения об этом предмете можно добыть на примере развертывания искусства речи. Скажем, в природе можно найти прекрасные и приятные человеку сочетания; таково и многое в искусстве речи и словесных созвучий. Некоторые сочетания и там и здесь, наоборот, 26 [безобразны]. Человек строит свои соображения относительно всего подобного и создает из знаков и слов науку о вещах, как бог — мир из вещей. Сверх того, подражая природе, он восполняет слова искусствами, служащими украшению, гармонии, красоте, энергии и силе речи; так грамматику он дополняет риторикой, поэзией, музыкой, логикой и другими искусствами. Все эти искусства — знаки природы. В самом деле, как ум нашел в природе звук и восполнил его искусством, чтобы переложить в звук все знаки вещей, так гармонию, найденную в природных звуках, он восполнил искусством музыки, искусством обозначения всех гармоний. 27 То же об остальном. Свободные мудрецы, обнаруживая в природе определенные соотношения, стремились через равенство основания возводить их во всеобщее искусство. Скажем, заметив созвучия определенных нот, они от их отношения к весу молотов, производящих созвучные ноты на наковальне, пришли к знанию [музыкального] искусства; потом они нашли [способ воспроизводить] то же самое в пропорционально различных по величине органах и трубах и перевели природные гармонии и дисгармонии в музыкальное искусство. Из-за этого [музыкальное] искусство, более открыто подражая природе, более приятно; оно возбуждает природный порыв и помогает в жизненном движении гармонии или удовлетворения, называемом

радостью. Но всякое искусство основывается на соотношении, которое мудрец обнаруживает в природе. Он заранее предполагает ее (*praesupponit*), поскольку не знает ее целевой причины; то есть он дополняет искусством нечто найденное, распространяя его через идею подобия, в котором основание подражающего природе искусства.

10. Теперь разберись. Если ты изобрел какое-то искусство и пытаешься преподать его на письме, тебе надо предпослать своему сочинению пригодные для твоей цели слова и объявить их значение согласно твоему пониманию. Это во всяком случае главное. И поскольку искусство, которое ты предполагаешь изложить, есть означенный в тех словах смысл, все твое старание должно быть направлено на то, чтобы через слова как можно точнее показать замысел в твоём уме: определение, которым дается знание<sup>26</sup>, есть развертывание того, что свернуто в названии. При изучении всякой книги главный труд посвятить тоже тому, чтобы достичь толкования слов в соответствии с замыслом писавшего; тогда ты легко все поймешь и приведешь к согласию писания, между которыми раньше видел противоречия. Согласно разных писаний очень помогает разграничение терминов, если разграничивающий не ошибется. А всего меньше он блуждает, когда старается свести их к равенству.

Дополню сказанное одним моим прежним соображением об идее познания начала. Началом (*principium*) должно быть то, первое и сильнее которого нет ничего. Только сила, порождающая точное равенство себе, не может быть больше: она соединяет в себе все. Итак, я беру четыре термина — скажем, *возможность* (*posse*), *равное*, *единое* и *подобное*. Возможностью я называю то, мощнее чего нет, равным имеющее ту же природу, единым исходящее от них и подобным то, что воспроизводит свое начало. Раньше самой возможности не может быть ничего: что могло бы предшествовать возможности, если бы не *могло* предшествовать? Таким образом, возможность, сильнее или первоначальнее которой ничего не может быть, есть во всяком случае всемогущее начало: оно раньше бытия и небытия, ведь есть только то, что *может* быть, и нет только того, что *может* не быть. Она предшествует также

28

29

созданию и становлению, ведь не творит ничто, не могущее творить, и не становится ничто, не могущее стать. Словом, ты видишь, возможность раньше бытия и небытия, раньше творения и становления и так далее. И ничто из всего, что не есть эта возможность, не может без нее ни быть, ни познаваться: все, что может быть или познаваться, свернуто в этой возможности и принадлежит ей.

80

Но равное, хоть и оно не может быть, если не будет его возможности, тоже будет предшествовать всему, как возможность, которой оно равно. Возможность является себя могущественнейшей в своем равенстве: смочь породить из себя свое собственное равенство есть вершина могущества. Возможность, которая равным образом относится к противоположностям, потому что может одно не меньше, чем другое, [осуществляет] это равное отношение [ко всему] через свое равенство. А из возможности и ее равенства исходит могущественнейшее единение; в единении мощь, или сила, становится сильнее, и значит, единение того, мощнее чего не может быть, и его равенства не меньше их самих, от которых исходит. Таким путем ум видит, что возможность, ее равенство и единение обоих — единое, максимально могущественное, максимально равное и максимально соединенное начало. Достаточно ясно, что возможность равно единит все, свертывает

81

и развертывает. Что бы она ни производила, она производит через свое равенство; и если творит, творит через равенство; и если является себя, является себя через него. Причем возможность не создает через равенство саму себя, ведь она не может быть прежде самой себя<sup>27</sup>, но и не создаст через равенство неподобного себе, ведь равенство не есть форма неподобия и неравенства. Выходит, создаваемое возможностью подобно [ей]: все, что существует, а самим началом не является, обязательно будет его подобием, ведь равенство, не допускающее *больше* и *меньше*, неповторимо, неразнообразимо, неизменно, как и единственность; единственность есть не что иное, как равенство [самому себе]<sup>28</sup>.

82

Целью (objectum) всякой познавательной потенции оказывается поэтому только само равенство, насколько оно может явиться в своем подобии. Предмет чувственного познания есть не что иное как равенство; то

же касается познания через воображение и интеллектуального познания. [Познавательная] потенция познает свой предмет по природе, ведь познание совершается через подобие [познающего и познаваемого], отчего предметом всех познавательных потенций и является равенство, подобие которого вводит все познавательные потенции в действие: живущие интеллектом по своей природе видят равенство, чье подобие есть в интеллекте, как зрение видит окрашенный предмет, подобие или идея которого есть в зрении. Всякое подобие есть идея или знак равенства; взору предпоситается равенство, которое он видит в идее цвета, слуху — в идее звука, и так далее. В воображении равенство светится яснее, потому что доступно воображению не в идее качества, а в идее количества, имеющей более близкое подобие равенству. Наконец, в интеллекте равенство постигается уже не через подобие, переплетенное с идеями качества или количества, а через простую и чистую умопостигаемую идею, или свое обнаженное подобие: ему предстает само единое равенство, форма бытия и познания всех вещей, разнообразно являющаяся в разных подобиях, и человеческий ум, сама живая и мыслящая явленность равенства, природно созерцает в самом себе его единичное явление, которое мы зовем единственностью<sup>29</sup> вещи; ведь человеческий ум не что иное, как знак соравенства с абсолютным равенством, как бы первое откровение его познания, которое пророк называет отпечатленным на нас светом лица божия. Недаром человек по природе познает доброе, справедливое, праведное и правильное, эти отблески равенства, и одобряет закон, по которому надо делать другим то, что хочешь, чтобы делали тебе, поскольку в этом законе светится равенство; все такие добродетели составляют хлеб интеллектуальной жизни, которой небызвестно, что в равенстве ее питание. Как чувственное зрение относится к чувственному свету, так зрение ума — к этому умопостигаемому свету; чувственный свет, образ того умопостигаемого, хранит в себе подобие равенства, ведь ничего неравного в самом по себе свете не видать. Как чувственное зрение не ощущает ничего, кроме света и явления света в его знаках, будучи уверено, что, кроме света, нет ничего, мало того, упорно утверждая, что с устранением света ничего совершенно не остается, поскольку видение

33

34

пытается этими знаками, так зрение ума не ощущает ничего, кроме умопостигаемого света, или равенства, и его явления в своих знаках, и достовернейше свидетельствует, что с отнятием этого света ничто не сможет ни существовать, ни познаваться. Ибо как с отнятием равенства останется интеллект, чья деятельность и состоит в приравнивании<sup>30</sup>, которое, естественно, прекратится с отнятием равенства? Разве не отнимется тогда истина, которая есть приравненность вещи и интеллекта? Ничего не осталось бы в истине с устраниением равенства, поскольку, кроме равенства, в самой истине не найти ничего.

85

11. Чтобы увидеть, что чувствующая душа не интеллект, а его подобие, или образ, подумай о том, что форм в видящем две: одна информирующая, подобие предмета, другая формирующая, подобие интеллигенции. Формирование и информирование — некоторое действие, и поскольку ничто не делается без смысла, то интеллект — начало целесообразных действий. Он делает все или через себя, или через природу. Поэтому произведение природы есть произведение интеллигенции<sup>31</sup>. Когда объект информирует через свое подобие, это происходит природно, то есть через интеллигенцию посредством природы; когда интеллигенция формирует, она делает это через свое собственное подобие. Так что в видящем оба эти подобия, одно предмета, другое интеллигенции, и без них не состоится видения. Подобие предмета поверхностно и внешне, подобие интеллигенции центрально и внутренне. Подобие предмета — инструмент подобия интеллигенции: подобие интеллигенции чувствует, или познает, посредством подобия предмета. Таким образом, для чувствования потребны чувствующая душа, подобие интеллигенции, и идея предмета, подобие предмета, и чувствующая душа не есть интеллект потому, что не может ощущать без подобия предмета, тогда как интеллект не зависит ни от чего, чтобы понимать умопостигаемое, и не нуждается помимо себя ни в каком другом инструменте, будучи сам началом своих действий. Он понимает, например, это сочетание (*complexum*): «любая вещь или существует, или не существует» — без какого бы то ни было инструмента или опосредования; и так все умопостигаемое. Чувственное интеллект понимает не по-

86

сколько оно чувственно, а поскольку умопостигаемо, поэтому оно должно стать умопостигаемым прежде, чем будет понятно, как ничто не ощущается, не став сначала ощущаемым.

12. Чтобы и в чувственно постигаемом тоже увидеть равенство, [подумай], не будет ли одна поверхность плоской, другая округлой, третья средней? Но если рассмотришь умом и плоскую, и округлую, в них не окажется совершенно ничего, кроме равенства. Что такое плоскость, как не равенство? Так и округлость есть равенство: поверхность округлого расположена на равном расстоянии от центра и обязательно повсюду равна, нигде не находясь в ином положении. Плоскость тоже повсюду одинакова. Так что если посмотреть на максимально ровную плоскость, ровнее которой не может быть, то, при том что и всякая плоская поверхность блестит, эта будет блестеть больше всего; и округлая поверхность тоже будет блестеть и вращаться, как показано в книге о шаре<sup>32</sup>. Но и средние между плоскими и округлыми поверхности не могут быть совершенно чужды всякому равенству, поскольку оказываются отчасти плоскими, отчасти округлыми; так и между прямой линией и окружностью, из которых каждая обладает равенством, не может оказаться ни одной линии, лишенной равенства. То же с числом: ни одно из чисел не лишено равенства, поскольку в числе не найти ничего, кроме прогрессии единицы, и нет ни одного числа, которое было бы переменчиво и допускало *больше и меньше*. Это явно может быть только от равенства. Потом, разве не верно, что в здравье, жизни и во всем подобном не найти ничего, кроме равенства, с отнятием которого не останется ни чувства, ни воображения, ни взаимосвязи, ни соразмерности, ни интеллекта? Так же не будет ни любви, ни согласия, ни правды, ни мира, и ничто не сможет длиться.

13. После соображений о первом начале выведу еще на основании сказанного кое-что о душе. Вспомни из предыдущего, что воздух неуловим никаким нашим чувством, если не имеет привходящих качеств. Если бы воздух жил чувствующей жизнью, он явно ощущал бы в себе идеи этих качеств. Причем воздух или тонок,

или густ, или находится в среднем состоянии; тонкий это эфир. Чувствующая душа должна [была бы] оживать соединенный с ней воздух, чтобы в оживленном воздухе чувствовать идеи предметов, скажем идею зримого в прозрачном и тонком живом воздухе, идею звука в обычном воздухе, идеи других чувств в сгущенном и изменившемся. Чувствующая душа — ни земля, ни вода, ни воздух, ни эфир или огонь: она дух, оживляющий описанным образом воздух<sup>33</sup>; сочетание из этого духа и воздуха способно ощущать, через чувственно постигаемую идею переходя в действительность. Воздух — как бы тело жизни нашего чувствующего духа, посредством которого он животворит все тело и ощущает предметы. И он — не природы какого-то чувственного предмета, но более простая и высокая сила. Ощущение есть некое претерпевание. 40 Идея воздействует на вышеназванное органическое тело. Что идея воздействует на тело, еще не означает ее телесности: в отношении этого органического тела она есть формирующий дух. И поскольку она ощущается, это тело должно быть живым и чистым, лишенным всякой [ограничительной] идеи. Душа, животворящая его и ощущающая в нем, будучи проще и абстрактнее всякого тела и идеи, совершенно ничего не познает без напряжения своего внимания. Ей всегда присуща животворящая и познавательная сила, которую она применяет, когда подвигнута к напряжению внимания. В самой чувствующей душе сверх животворящей силы есть некая познающая способность, как если бы душа была образом интеллигенции и сочеталась в нас с самой интеллигенцией. Луч света, видишь ты, проходит через цветное стекло, и в воздухе появляется идея цвета; воздух окрашен по подобию стекла этим свечением, отсветом цвета стекла. В отношении к нему цвет стекла подобен телу, а цвет воздуха — намерению (*intentio*) и духу<sup>34</sup>. Идея этого намерения еще тоньше и духовнее [воздуха], потому что она — свечение воздуха. Она ощущается в зрении, то есть в воздушной прозрачности, живом оке. 41 Чувствующая душа, оживляющая эту прозрачность, настолько духовна, что ощущает в своей чистейшей прозрачности даже отсвет свечения: она чувствует, что поверхность ее прозрачности, вполне бесцветная, окрашена по подобию, и, обращаясь к предмету, от которого идет свечение, она



познает этот предмет посредством свечения, которое ощущает на поверхности своего прозрачного тела.

Еще. Поскольку видение возникает, только если глядящий напряжет внимание для восприятия свечения, или намерения, — ведь без напряжения внимания мы не видим прохожих, — то ясно, что видение возникает из намерения (*intentio*) цвета и внимания (*attentio*) видящего.

И еще. Если хорошенько рассмотришь, увидишь в том окрашенном воздухе подобие человека. В самом деле, человек есть тело, душа и дух. Тело подобно воздуху, душа — идее цвета, повсюду пронизывающего этот воздух, формирующего и расцветивающего его, а дух — лучу света, освещающему цвет. Если бы наша разумная душа не имела в себе светящего в ней духа различения, мы не были бы людьми и ощущали бы все не отчетливее, чем другие живые существа. Этот светящий в нас свет дается свыше<sup>35</sup> и не смешивается с телом; но что различает именно свет, мы видим на опыте и достовернейше знаем, что от этого печувственного света у нас все различение, а с ним просвещение и совершенствование нашей животности. Если бы этот свет не светил в нас, мы совершенно уничтожились бы, как не видно никакого расцветившего воздуха, когда солнечный луч перестает пронизывать цветное стекло.

И небо подобно такому стеклу. Оно содержит в себе зодиах<sup>36</sup>, или круг жизни. А сила творца всего подобна лучу. Из этих кратких слов извлеки материю для созерцания, которую, если захочешь, сможешь расширить.

Остается еще рассуждение о нашей сладостнейшей вере, превосходящей все своей достоверностью, единственной причине счастья; к раздумьям о ней обращайся основательно и часто.

*Заключение.* Более подробно наши прочие мысли об этих вещах найдешь в наших разных книжках, которые сможешь прочесть после этого компендия. И ты увидишь, как везде одно и то же первое начало по-разному открывалось нам и как мы по-разному описывали его различное проявление.

*Эпилог.* Все это руководство направлено на единую цель (*objectum*); ведомый к ней Христом, Словом бо-

жиим, апостол Филипп говорил: «Господи, покажи нам Отца, и довольно для нас»<sup>37</sup>. Отца Слова и равенства, всемогущего, мы выше называем «возможностью»; он единая цель и зрения ума, и чувственного зрения — зрения ума каков он в себе, чувственного зрения как он обнаруживает себя в знаках. Он — само *могу* (*posse*), могущественней которого ничего нет. Поскольку в нем все, что может быть, то и все, что может быть, — в нем, без его изменения, увеличения или уменьшения. Все вещи суть не что иное как то, чем они могут быть, а возможность, могущественнее которой нет ничего, составляет всю возможность бытия, и поэтому для всего, что есть, нет другой причины, кроме самой этой возможности быть: вещь есть потому, что есть возможность быть; и она есть это, а не другое, потому что есть высшее равенство<sup>38</sup>; и она одна, потому что есть высшее единение<sup>39</sup>. Так что во всем и через все зрению ума предстает только [возможность], ничего могущественнее которой нет. Это зрение не стремится ко многим и различным вещам, потому что не склонно ко множественному и различному, а природно тянется к самому могущественному, в чем видении<sup>40</sup> оно живет и успокаивается. Поскольку сила, сильнее которой ничего нет, есть максимально единая сила, то оно называет ее единством, сильнее которого ничего нет, а вещи, какие могут быть, называет числами. Но цель зрения ума — всемогущее, неизменное и неразмножимое единство, а не число, потому что в числе нет ничего, что он желал бы видеть, кроме самого единства, в котором все, что есть, чем может быть или во что может развернуться любое число: ум смотрит на исчисляющее во всяком числе<sup>41</sup>, не на число. И ничего не может быть ни в каком как угодно большом или малом, четном или нечетном числе, кроме этой силы, могущественнее которой нет ничего и которая именуется единством<sup>42</sup>. Так что опять цель зрения ума есть не что иное как возможность, могущественнее которой нет ничего, поскольку она одна без своего изменения может быть всем, будучи тем, без чего не может быть ничего; ведь как что-то могло бы быть без возможности быть? В конце концов если бы что-то могло быть без нее, то все равно, без возможности, *могло бы!*

<sup>47</sup> А цель чувственного зрения — та или иная чувственно постигаемая вещь, которая тоже, раз она только

то, что может быть, есть та же цель зрения ума,— не сама по себе, как она предстает уму, а в чувственно постигаемом знаке, как она предстает чувственному зрению. Сама возможность, могущественнее которой нет ничего, хочет, чтобы ее можно было видеть, и от этого все существует. Вот причина причин и целевая причина, от которой все. Все причины вещей в своем бытии и в своей познаваемости подчинены ей.

Так я заключаю это предельно краткое и сжатое наставление, которое более чистые умы с более острым взором, рассматривая все точнее, распространят яснее во славу всемогущего и вечно благословенного. Аминь.

**ОХОТА  
ЗА МУДРОСТЬЮ**

---

## Пролог

1

Хочу, подытожив, оставить потомкам отчет о тех плодах моей охоты за мудростью, которые на взгляд состарившегося ума могу считать более истинными; мне уже перевалило за шестьдесят один год, и не знаю, представится ли еще большее и лучшее время для размышлений. Я уже записывал когда-то свои мысли об искании бога, потом еще не раз пытался выразить свои предположения об этом, а теперь чтение в книге Диогена Лаэртца «Жизнеописания философов» о том, как вели охоту за мудростью разные философы, заставило меня всей душой отдаться раздумью, сладостнее которого ничего не может быть в человеческой жизни. Что я нашел в тщательной медитации, пускай маловажное, грешный человек, робко и со стыдом постараюсь теперь здесь изложить в надежде подтолкнуть более способных к углублению моей мысли. Идти буду в следующем порядке. Вложенное в нас природное влечение побуждает нас искать не только знания, но и мудрости (*sapientiam*), то есть питательного знания (*sapidam scientiam*). Сначала я немного скажу о ее сути, потом для желающих философствовать<sup>1</sup> — что я и называю охотой за мудростью — опишу области охоты, а в них некоторые места и приведу их в поля, переполненные, по-моему, желанной добычей.

### 1. Премудрость — пища нашего духа

Нашей интеллектуальной природе, поскольку она живет, надо питаться, причем она не может подкрепляться ничем, кроме пищи духовной жизни, как и все живое кормится сообразной его жизни пищей; жизнен-

ный дух всегда движим влечением — это движение и зовется жизнью,— и сила духа жизни без восстановления свойственным ему питанием иссякнет и прекратится. Пифагорейцы говорили, что жизненный дух потенциально заключен в теплоте семени, а тело в его теле<sup>2</sup>. Признавая это, стоики, или последователи Зенона, тоже говорили, что субстанция плодоносного семени содержится в его испаряющемся тепле; если оно совсем испарится, зерно или другое семя не плодоносит<sup>3</sup> — так огонь, мы видим, слабеет и выдыхается, если кончится его питание. Оттого, считая небесные тела за их движение духами,— как мудрый Филон и Иисус, сын Сирахов, называют Солнце духом<sup>4</sup>,— древние говорили, что Солнце питается испарениями Океана, а Луна сходным образом насыщается испарением других потоков; они верили, что планеты, которым они приписывали изобильную божественную жизнь, и другие боги наслаждаются душистыми испарениями, и умцлостивляли их фимиамом и благовопиями: утверждая, что в них обитает дух жизни, имеющий природу эфира или чистейшего небесного огня, они приносили им пары приятнейших курений.

8 Все живые существа имеют природное представление и устойчивую память о своей пище, как и чувство своего подобия, чувствуя существ того же вида. Платон считал необходимой причиной этого их идею, раз, кроме идей, ничто не постоянно<sup>5</sup>. Отсюда можешь вывести, что идеи не отделены от индивидов наподобие внешних прообразов: природа индивида соединяется с его идеей, природным образом получая от нее все это [знание]. По словам Лаэртция, Платон считал идею единым и многим, стоящим и движущимся: в той мере, в какой она — неразрушимый вид, она умопостигаема и едипа, а в той мере, в какой она единится со многими индивидами, он называл ее многим. Равным образом, в той мере, в какой она неизменна как умопостигаемая, он именвал ее неподвижной и устойчивой, а в той мере, в какой она сочетается с движущимися вещами,— подвижной. Прокл подробнее излагает, что сущностные первоначала внутренние, а по внешние, и что через сращение, каким индивид сочетается со своей идеей, он этой умопостигаемой идеей связан с божеством, так что в меру своей способности существует наилучшим образом, каким может существ-

вовать и сохраняться. Лаэрдий передает еще слова Платона, что идеи — начало и источник всех природно существующих вещей, которые благодаря им таковы, каковы они есть<sup>6</sup>. Все это, если правильно понять, пожалуй, не будет так уж противно истине, как внушают думать дурные толкователи Платона.

Эпихарм тоже говорил, что все живое причастно знанию и премудрости. Скажем, курица не живородит, а сначала откладывает яйца и своим теплом одушевляет их; только премудрость знает, как это устроено в природе, и курица явно от нее научается. И, еще говорит он, нет ровно ничего удивительного, что, если можно так выразиться, животные и нравятся друг другу, и сочувствуют, и кажутся прекрасными: собака собаке кажется великолепной, бык быку, осел ослу, свинья такой же свинье кажется прелестнее всех остальных<sup>7</sup>. И вот, если всякое животное имеет врожденное понимание того, что надо для необходимого сохранения самого себя и — раз оно смертно — своего потомства; если оно имеет навык охоты за своим питанием, потребный кругозор и приспособленные для охоты органы (скажем, животные, охотящиеся ночью, — врожденное свечение глаз); если оно опознает найденное, выбирает и усваивает себе — то наша духовная жизнь уж во всяком случае не окажется лишена всего этого. Нашему разуму тоже дарована от природы логика (*logica*), чтобы с ее посредством он мог дискурсивно двигаться, ведя так свою охоту; как говорил Аристотель, логика точнейший инструмент для охоты как за истинным, так и за подобным истине<sup>8</sup>. Потом, найдя, он опознает и жадно схватывает их. А ищем мы премудрость, потому что ею питается наш дух. Она бессмертное питание и питает тоже бессмертно. Премудрость светится в разнообразных разумных основаниях, по-разному ей причастных; ум ищет света премудрости во всех этих разнообразных разумных основаниях, чтобы, словно припав к ее сосцам, напиться ею. Как среди разных чувственных вещей, которые когда-либо питали чувственную жизнь, эта жизнь рассудительно ищет себе питания, так среди чувственных познаний, применяя рассудок, интеллект охотится за своей духовной пищей. Причем одна пища питает его лучше, чем другая, только более ценное питание добывается с большим трудом.

Впрочем, поскольку человеку требуется больше стараний для хорошего пропитания своей животной природы, чем другому живому существу, и для добычания телесной пищи ему приходится при нужде тоже употреблять свою природную логику, он бывает не так прилежен и внимателен в отношении духовной пищи, как требует его природа. Когда заботы чрезмерны, они отчуждают от созерцания премудрости. Недаром написано, что философия противоположна плоти и умерщвляет ее<sup>9</sup>. Между философами опять-таки обнаруживается большое различие, и главное потому, что ум одного лучший охотник, потому что упражнялся, и логика ему послушнее, и он умело ею пользуется, и еще потому, что один лучше другого знает, в какой области желанную премудрость быстрее отыскать и как уловить. Поистине философы не что иное, как охотники за премудростью, которую каждый по-своему прослеживает в свете прирожденной ему логики.

## 6 2. Через какое начало я искал законы премудрости

Первый среди мудрецов Фалес Милетский называет бога самым ранним, поскольку нерожденным, а мир прекраснейшим, поскольку созданным от бога<sup>10</sup>. Читая у Лаэртция эти слова, я в высшей степени соглашался с ними. Я вижу и высшую красоту мира, и дивный связующий его порядок, в котором сияет высшая благодать, премудрость и красота всевышнего бога. Все заставляет меня искать художника такого изумительного произведения. И я говорю про себя: нельзя познать неизвестное через еще менее известное, надо уловить что-то достовернейшее, в чем никто из охотников не сомневается и что всем заранее служит предпосылкой, чтобы в его свете искать неизвестное; ведь истинное созвучно истинному. Когда ум во мне старательно и жадно искал этой [достовернейшей опоры], я наткнулся на философское положение, которое и Аристотель принимает в начале своей «Физики»: что не может стать, не становится<sup>11</sup>. Опираясь на него, я вгляделся в области премудрости примерно таким путем.

## 7 3. Каким путем ведет охоту разум

Раз не могущее стать не становится, то не стало и не станет ничего, что не могло или не могло бы стать. Наоборот, то, что есть, не стало и не сотворе-



но, не могло и не может ни стать, ни быть сотворено: оно предшествует возможности стать и само вечно, раз ни создано, ни сотворено, ни может стать другим. В свою очередь, хотя все, что стало или станет, не без возможности стать и стало и станет, у него есть единое абсолютное начало, источник и причина самой возможности стать,— то вечное, что предшествует возможности стать и высится абсолютным, неопределимым началом, будучи всем, что может быть. Становящееся происходит из возможности стать, ведь это именно возможность стать становится актуально всем, что становится. Опять-таки все, что стало из возможности стать, или есть то, чем может стать, или идет после [возможности стать и в таком случае] никогда не есть то, чем может стать, а только следует за возможностью стать и подражает ей, раз последняя и не стала, и не сама собой стала, и не от другого,— ведь если возможность стать предшествует всему ставшему, то как стала сама возможность стать?<sup>12</sup> Хотя возможность стать берет начало после того, что есть все то, что может быть, то есть после вечного, однако кончиться она не может: если бы она кончалась, это могло бы стать, и, значит, возможность стать не кончалась бы! Возможность стать поэтому имеет начало, но пребывает вовеки и постоянна (*perpetuum*).<sup>8</sup> Поскольку она не стала, а все-таки имеет начало, мы называем ее сотворенной в том смысле, что она не предполагает себе никакого источника, кроме своего творца. И все, что сотворено творцом после нее, произведено из нее, называется небесным и умопостигаемым. Ставшее, но не всем тем, чем может быть, всегда неустойчиво и исчезающе; такое подражает постоянному, но никогда не достигнет его, будучи временным и нося имя земного и чувственного. Обращаясь к созерцанию вечного, я вижу сам по себе простой акт и в нем усматриваю умом все свернутым образом как в абсолютной причине. Вглядываясь в бессмертное и постоянное, интеллектуально вижу возможность стать и в ней природу всего и каждой отдельной вещи, какой она должна быть после полного развертывания предначертаний божественного ума. Глядя на временный мир, чувственно воспринимаю, как все развертывается во временной последовательности, подражая совершенству

вечного; ведь чувственное подражает умопостигаемому. Таким образом, с сотворением возможности стать сотворено все predetermined для становления этого прекрасного мира, каков он есть, о чем подробнее ниже<sup>13</sup>.

На подручном, хоть и очень приблизительном примере покажу, как все это можно себе представлять.

#### 4. Как разум помогает себе примером логического искусства

Ум учителя хочет создать искусство умозаключения; он предшествует возможности становления этого искусства, искусство пребывает в нем как в своей причине. Он полагает и утверждает возможность становления этого искусства, то есть [благодаря ему] может возникнуть все требуемое этим искусством, как-то: имя, глагол и из них суждения, а из суждений силлогизм, получающийся из трех суждений, где две служат посылками, а третье следует за ними как вывод. Требуется еще, чтобы субъекты и предикаты всех трех суждений включали не больше трех терминов, почему один, называющийся средним, обязательно должен выступать в посылках дважды. Это бывает или когда в первой, так называемой большей посылке он субъект, а в малой предикат, или когда он предикат обеих посылок, или когда субъект обеих. Так возникают три фигуры, причем внутри каждой фигуры возникают еще разновидности от разнообразного, но пригодного сочетания суждений после отбрасывания непригодных, каково сочетание трех отрицательных, трех частных суждений и другие непригодные сочетания, смотря по фигуре. Первый силлогизм, из трех утвердительных общих суждений, называют в его первой фигуре *барбара*; второй, из общих суждений с отрицательной большей посылкой, утвердительной меньшей и отрицательным выводом, называют *целарент*, и так далее<sup>14</sup>. Это — видовые формы силлогизма, укорененные в законах рассудка и неизменные; всякий силлогизм, выражаемый в звучащей речи, необходимо должен подражать им<sup>15</sup>. Таким путем разворачивается возможность становления этого искусства. Учитель, изобретатель искусства, передает его послушному ученику и поручает ему вести рассуждение по всем изложенным ему способам.

Может быть, в чем-то схоже с этим художество мира. Преславный учитель-бог, желая построить прекрасный мир, создал его возможность стать, а вместе с ней свернутым образом — все необходимое для его устройства. Для красоты этого мира требовались такие [творения], которые существуют, и такие, которые к тому же и живут, и такие, которые кроме того еще и мыслят, а в каждом из этих трех — свои виды или модусы красоты, практически предопределенные законы божественного ума, и полезные и прекрасные, пригодные для построения мира сочетания. Это божественное художество бог передает своему послушнику, природе, сотворенной вместе с возможностью стать, чтобы она развертывала возможность стать мира согласно предопределенным законам божественного ума — скажем, чтобы она развертывала возможность становления человека согласно предопределенному закону человека и так далее в отношении всего, как логик, строя силлогизм, сообразуется с его предопределенными законами, которые мы называем *барбара, целарент*.

## 5. Как служит ему пример из геометрии

11

Чертя круг, геометр действует подобно природе<sup>16</sup>: он смотрит на предопределенный закон круга и стремится по нему поступать, насколько позволяет возможность чувственного субстрата стать кругом; а один материал всегда пригоднее другого. Этот закон есть не что иное, как равноудаленность центра круга от окружности; здесь истинное основание, или причина, круга, не допускающая ни увеличения, ни уменьшения. Наоборот, никакой чувственный круг не может стать настолько совершенным, чтобы точно достичь этого основания: возможность стать чувственным кругом — после того неподвижного и устойчивого умопостигаемого основания, за которым она следует, как изображение за истиной, подражая ему в чувственной материи<sup>17</sup>. Из-за ее изменчивости прочерченный круг никогда не будет всем тем, чем может стать чувственный круг, поскольку всякий данный чувственный круг может стать еще истиннее, совершеннее и подобнее вышеупомянутому умопостигаемому кругу. Точно так же, желая начертить прямой угол, геометр смотрит на его умопостигаемое основание, которое есть все то,

12

чем может быть умопостигаемый прямой угол. Причем, когда геометр строит острый или тупой угол, он тоже имеет в виду не что иное, как идею прямого угла, для которого острый будет меньше, а тупой больше: острый может постоянно уподобляться прямому, так же и тупой, и если такой-то из них станет минимально таким, так что [острый, например], уже не сможет быть менее [острым,] он станет прямым; словом, оба свернуты в логическом основании прямого угла, поскольку оба становятся прямыми, когда становятся всем, чем могут стать. Сходным образом природа имеет в виду не иную идею, чем идею человеческого вида, производит ли она мужчину или женщину, при том что основание человека — не мужчина и не женщина, которые появляются только вместе с телесностью: вид есть среднее, соединяющее в себе отклонения вправо или влево<sup>13</sup>.

13 Ты ясно увидишь верность этого, заметив, что в умопостигаемом нет ни вещей, ни свойств, наблюдаемых в чувственном мире: в нем нет ни воспринимаемых чувственным зрением цвета или образа, ни твердости, ни мягкости, ни чего-либо еще из ощущаемого осязанием и равным образом ни количества, ни пола, ни чего бы то ни было из ощущаемого; все это идет за умопостигаемым, как временное за постоянным. (А в вечности нет ничего из умопостигаемых вещей, потому что она предшествует всему умопостигаемому, как вечное — постоянному.) Опять-таки все точное и непреложное прекраснее несовершенного и текучего; так, умопостигаемое прекраснее чувственного, которое прекрасно лишь настолько, насколько в нем просвечивают умопостигаемые виды, или красоты.

14

## 6. Разъяснение возможности стать

Читатель, наверное, будет стараться представить себе возможность стать, и это трудно, потому что возможность стать определяется только в своем начале, а как можно составить представление о том, что не имеет предела? Но все-таки, чтобы ты не совершенно блуждал, приду тебе на помощь с подручным примером. Пусть бог именуется вечным светом, а мир будет совершенно невидим и зрение считает его небытием, поскольку зрение считает существующим только то, что оно видит. И вот свет благоволит сделать мир ви-

димым, а поскольку для мира возможность стать видимым есть цвет, подобие света, — ведь ипостась цвета есть свет, — то светом творится цвет, в котором свернуто все, что можно видеть. Как с отнятием цвета ничего не видно, так цветом благодаря свету все видимое как таковое переводится из потенции в акт. Цвет преломляется в цветном по-разному и в чем-то он оказывается ближе к свету; такое в большей степени видимо и в этом смысле более благородно — скажем, белый цвет. Ничто цветное, однако, не причастно ни к какому цвету так совершенно, чтобы не могло быть более совершенной причастности, и предел его возможности стать — только [свет], причина цвета. Одни вещи прочно и постоянно сохраняют один цвет, как небесные тела, другие неустойчиво и временно, как земные и принадлежащие этому тленному миру вещи. Словом, цвет есть возможность стать видимым; все видимое видимо благодаря своему цвету, причем цветное различается между собой и распознается благодаря дискретности и единственности своего цвета. Еще. Поскольку чувство зрения, некий светлый дух, причастно различительному и познавательному свету и, чтобы судить о всяком цвете, никак не расцвечено, то цвет не есть возможность его становления. А интеллект настолько же светлее самого зрения: он тончайшим образом различает даже невидимое, например, умопостигаемое в отвлечении от чувственного. Соответственно, цвет — не возможность стать для ума: возможность стать и светлым прекрасным миром, и всем, что в нем есть, включая сам цвет, проще цвета. Мы называем [возможность стать] подобием вечного света, в своей пассивной<sup>19</sup> потенции свертывающим все причастное этому свету, как существующее, так и живое и разумное, например, подобие семени, через которое совершается приобщение к свету и красоте. Это немного видно на животном семени, представляющем собой причастность к [первому] семени, поскольку в животном семени заключена возможность стать существом, которое и живет, и ощущает, и по-своему разумно; оно не имело бы этой силы, если бы не было причастно к подобию [абсолюта], возможности стать мира, не было бы образом вышеупомянутого семени семени. Семя семян всего существующего, живого и мыслящего есть приобщимое подобие бога, которое мы называем возможностью стать. Из нее

15

вечный свет произвел этот прекрасный светлый мир и образовал все становящееся. Как приобщимое подобие вечного света возможность стать есть нечто благое, что явствует в ее щедром самоизлиянии, великое, ибо не знает пределов своей силе, истинное, притягательное, совершенное. Все славит свет, потому что его произведения достойны хвалы и славы, как мы расскажем ниже <sup>20</sup>.

## 7. О единой причине всеобщей возможности стать

Предел, где успокаиваются все мои предположения в охоте за мудростью,— в единстве творящей причины всего, всеобщей возможности стать; в знании, что она предшествует всякой возможности стать как ее предел. Она не допускает ни именованья, ни приобщения, но все приобщается к ее подобию. Приобщающиеся разнообразны. Во всех вещах, причастных к подобию этой причины одним и тем же видом подобия, мы приходим к единому, которое максимально обладает данным свойством, выступает первым, высшим или изначальным в данном виде причастности и в ряду других вещей того же вида максимальным образом и само по себе таково, тогда как другие вещи того же ряда причастны к его определенному виду причастности; скажем, свет, подобие первой причины, прежде всего и изначально сияет как в светлом самом по себе в чем-то максимально светлом, например в солнце, а в других светлых вещах — как в причастных солнечному свету. Однако причина солнечного света не имеет ничего общего со светом солнца: она причина всего, и значит, ничто из всего.

Теперь я изложу, путями каких рассуждений я хотел бы вести свою охоту, чтобы ты мог понять и рассудить как вышесказанное, так и последующее.

Ясно, что первое начало не стало, раз все становится не само по себе, но только от него как первого. А что не стало, то не может распасться или погибнуть, и мы называем его вечным. Наоборот, поскольку возможность стать не может вывести себя в акт — выведение есть уже акт, и этим предполагается, что пассивная потенция не выводит сама себя в актуальность, отчего акт раньше потенции,— то возможность стать не есть вечное начало. Верно говорил один святой учи-

тель<sup>21</sup>, что утверждать всегдашнее существование пассивной потенции ересь; потенция следует за первой причиной. Опять-таки великий Дионисий в главе девятой «О Божиих именах» тоже называет вечное первоначало непреложным, неизменным, несмешанным, нематериальным, простейшим, ни в чем не нуждающимся, неувеличиваемым, неуменьшаемым, неставшим, всегда существующим<sup>22</sup>. Что это и все подобное так, видит заметивший, что первое [начало] идет раньше возможности стать. Шаткое, изменчивое, материальное, увеличиваемое, уменьшаемое, становящееся и все подобное выдает пассивную потенцию и никак не предшествует возможности стать, почему не может быть приписано вечному началу. Я беру две вещи, неувеличиваемость и неуменьшаемость, устремляюсь с ними на свою охоту и говорю: неувеличиваемое не может быть больше, и, значит, оно максимум; неуменьшаемое не может быть меньше, и, значит, оно минимум. Поскольку [первое] есть вместе максимум и минимум, оно ни в коем случае не меньше, раз максимум, и не больше, раз минимум, чего бы то ни было: оно формальная, или прообразующая, точнейшая причина и мера всего, будь то великого или малого, как в книге о берилле я показал на символе угла (максимальный угол — с необходимостью вместе и минимальный, точнейшая формальная причина всех углов, какие могут быть<sup>23</sup>). Причем [первое] не только формальная, но и действующая и целевая причина, как показывает тот же Дионисий, где пишет о прекрасном<sup>24</sup>: красота, которая уже есть все то, что может быть, неувеличиваемая и неуменьшаемая, будучи максимальной и вместе минимальной, есть действительность возможности стать всего прекрасного, производит все прекрасное, сообразует все — в меру его способности вместить — с собой и обращает к себе. То же касается благого, поскольку оно есть все, чем может быть, истинного, совершенного и всего, что мы восхваляем в творении. Когда они суть то, чем могут быть, мы видим их в боге вечным богом. Недаром мы хвалим в боге всеобщую производящую, формальную и целевую причину. Главное, надо заметить, что возможность стать не находит предела ни в чем следующем за ней, то есть могущем стать: ее начало и предел одно и то же. Подробней об этом ниже<sup>25</sup>.

18

## 8. Как вели охоту Платон и Аристотель

Платон, охотник дивной прозорливости, считал, что высшее пребывает в низшем как в приобщающемся к нему, а низшее в высшем как в своей превосходной степени (*excellenter*)<sup>26</sup>. Видя, что многие вещи называются хорошими от причастности благу, и так же праведными, и так же благородными, он замечал, что они получили имя от того, к чему причастны, и обращался к созерцанию самого по себе блага и справедливости, а также того, что если приобщающееся хорошо и праведно, то сами по себе благо и праведность, конечно, максимально таковы и являются причиной остального<sup>27</sup>. С этим соглашался проникательнейший Аристотель, предводитель перипатетиков; видя сходным образом в природных вещах многое теплым через причастность, он утверждал неизбежность восхождения к самому по себе (*per se*) теплу, которое было бы максимально таковым и причиной теплоты во всем, — скажем, к огню. Таким путем оба дошли до первой и самой по себе причины всех причин, то есть до бытия всего сущего, жизни всего живущего и разума всего понимающего.

- <sup>20</sup> Платон охотился за универсальной причиной всего через восхождение от приобщенного блага к самому по себе благу так. Он считал, что все сущее, включая существующее еще не в действительности, а только в потенции, называется благим в силу своей причастности к единому благу: ни переход из потенции в акт, ни что бы то ни было действительно существующее не лишено причастности благу. К максимальному, то есть к единому благу самому по себе, стремится поэтому все, ведь все избираемое избирается на основании блага; поскольку избираемый и желанный предел есть, таким образом, благо, благо само по себе будет всеобщей причиной; обратившись к этой своей причине, все желает ее, имея от нее все, что имеет. Первым началом он признавал бога, само по себе единое и благое, а начала всего другого — бытия, жизни, разума и так далее — называл самим по себе существованием, самой по себе жизнью, самим по себе разумом, считая их и началом и причиной бытия, жизни и разума. Прокл<sup>28</sup> называл их созидающими богами; благодаря причастности к ним существует все сущее, живет все живое и



понимает все разумное, а поскольку все живое и разумное без существования и не жило бы, и не понимало, то причиной сущего — после первого бога, которого, как я сказал, он признавал единым и благом<sup>29</sup>, — он называл второго бога, а именно созидающий ум. Его Прокл считал Юпитером, царем и повелителем всего. Таким путем Прокл ввел небесных, земных и разных других вечных богов, как это у него подробно изложено в шести книгах о Платоновой теологии. Во главе всех он поставил бога богов, универсальную причину всего. Словом, то, что мы считаем атрибутами благого бога, существующими только в мысли и насколько не различающимися реально, он явно называет различными богами ввиду разного смысла этих атрибутов, будучи уверен, что умопостигаемое обязательно существует в действительности, поскольку умопостигаемое непременно должно быть причастно бытию. Все вообще умопостигаемое он утверждает существующим; так, вышеизложенным способом он приписывал умопостигаемое бытие умопостигаемому человеку, льву и всему, что он видел отвлеченным и свободным от материи.

Здесь с ним, однако, не согласны перипатетики, считавшие, что мысленные сущности — постройки нашего ума, не достигающие реального бытия. В том, что благо изначальнее бытия, перипатетики тоже не сходятся с ним, говоря, что единое, бытие и благо взаимно обратимы. Поскольку причина бытия есть первая причина, всесозидающий ум, то признающий взаимообратимость единого, бытия и блага признает и тождество причины единого, бытия и блага. Вместе с тем Аристотель, который, как и Анаксагор, утверждает в качестве первой причины ум, начало движения, приписывает ему управление не всем универсумом, а только небесным, небесное же, говорит он, правит этим земным<sup>30</sup>.

А Эпикур приписывает все управление универсумом одному богу без каких бы то ни было помощников<sup>31</sup>.

Но наши божественные богословы откровением свыше поставлены, что первая причина — согласно всеобщему убеждению троякая, а именно производящая, формальная и целевая, — которую Платон называл единым и благом, а Аристотель умом и бытием сущего, едина так, что троична, и троична так, что едина.

В качестве производящей причины она именуется единством, согласно Платону, в качестве формальной причины — бытием, согласно Аристотелю, в качестве целевой причины — благом, согласно им обоим. Как верующий может видеть на земле в символе и намеке это пресвятое триединство, предшествующее всему умопостигаемому, всякому сплошному и дискретному количеству, всякому числу и всякому различию, я напишу ниже, как бог пошлет.

23

### 9. О том, что Священное писание и философы давали разные имена одному и тому же

Если кто, имея в виду сказанное, обратится прежде всего к святому Моисею, который раньше философов описал творение мира, то он найдет у него все, что говорилось выше о первоначалах. В самом деле, Моисей говорит, что «в начале Бог сотворил небо и землю», а затем свет, наводя тем на мысль, что в начале была сотворена возможность становления мира, который заключают в себе небо и земля; ведь он лишь потом сказал, что действительно стало небо, по Дионисию, то есть твердь, и что стала земля, то есть суша, и что стал свет, то есть солнце: в возможности стать слитно и свернуто было сотворено все, о становлении и развертывании чего мы дальше читаем<sup>32</sup>. И когда Моисей говорит, что бог сказал: «Да будет свет», и стал свет, то он говорит это соответственно природе возможности стать; бог увидел в возможности стать свет, увидел, что свет хорош и необходим для красоты видимого мира, и сказал природе света, [свернуто заключенной] в возможности стать, чтобы свет стал в действительности, после чего возможность стать светом и стала светом. Велением слова творца свет возник природным образом. Движение, каким возможность движется к действительному становлению, называется природным: естественное и согласное, без всякого труда и усилия становление того, что может стать, идет от природы, сотворенного в возможности стать орудия божественной воли. А слово бога, с которым соотносится природа, да станет все, есть бог, потому что в боге нет ничего, что не было бы самим богом. Это же слово платоники называют созидующим интеллектом, который носит у них имя и единородно-

24

го, и господа Вселенной, как объявляет Прокл; бога они называют единым, поэтому создающий интеллект — едиnorodным<sup>33</sup>. Некоторые именуют его первой интеллигенцией, Анаксагор называет его умом. Стоики — словом, которое признают также и богом, как читаем у Лаэртция<sup>34</sup>; тут они прекрасно следуют пророку Давиду, который говорит: «Словом Господа утверждены небеса»; и в другом месте: «Он сказал, и стало; повелел, и сотворено»<sup>35</sup>.

Заметь себе, каких мнений были философы об этих началах. Анаксагор говорит, что ум, начало движения, приблизился к материи, в которой все существовало слитным образом, и путем различения образовал отдельные вещи. Платон тоже говорит о двух началах вещей, боге и материи. Аристотель разрешает все в действительность и возможность. Пифагор уподобляет первоначала монаде и двоице; двоица, говорил он, как поопределенная материя подлежит творящей монаде. Стоики называют бога, которого именуют и умом, и Юпитером, художником всего этого громадного произведения; им представлялось, что есть два начала всех вещей, действующее и страдающее, причем страдающее они считают бескачественной субстанцией, или материей, а действующее словом, которое есть вместе и бог. Эпикур же говорил, что все возникло повелением бога из материи, которую он считал бесконечностью атомов. Об этом у Лаэртция подробнее. Если хорошенько рассмотреть, они имеют в виду только говорившееся выше: бог, чистейший акт, создал все из возможности стать. Но что возможность стать есть творение бога, с достаточной ясностью обозначил Моисей. Опять же Фалес не расходится с ним, когда называет мир созданием бога, которого признает самым ранним; значит, бог есть начало и творец возможности становления мира тоже, раз он предшествует ставшему миру; ведь если Фалес считает мир ставшим, то, значит, мир еще раньше был [в боге] самой этой возможностью стать, поскольку ничто не становится в действительности, что не могло стать. И Платон считает мир рожденным, или ставшим; он постоянно говорит, что все чувственное обязательно происходит от более раннего начала и что времени не могло быть прежде этого мира, потому что время возникло с его созданием. Аристотель, наоборот, отрицает, что возможность стать имеет

25

26

начало, и ни движение, ни время не считает ставшим, обманутый таким соображением: ставший мир смог стать, а возможность стать не становится действительностью без движения, так что, заключает он, ни движение, ни время не стали. Если бы он обратил внимание на то, что возможности стать предшествует актуально вечное, то не отрицал бы, что возможность стать берет начало от него как предшествующего ей; ведь последовательность, присущая движению, мерой которого служит время, сама по себе свидетельствует, что время, движение и движущееся не вечны, поскольку вечность есть актуальным образом и вместе все, что может быть, а потому предшествует последовательности; последовательность есть отпадение от вечности. Лучше понимая это, Платон правильно назвал время образом вечности: время подражает вечности. И оно следует за возможностью стать: как бы возникла последовательность, если бы не могла возникнуть? Анаксагор допускал начало вещей и конец времени: спрошенный однажды, будет ли когда-нибудь море на месте лампсакийских гор, он ответил, что конечно, разве что время истощится<sup>36</sup>; значит, он считал, что время когда-то кончится. Так же думали и стоики, в большем согласии с открытой нам через истину верой утверждавшие тленность мира.

## 27 10. Как философы именовали возможность стать

Фалес Милетский уподоблял возможности стать воду, поскольку усматривал, что ее испарение становится воздухом, ее тонкость — огнем, а ее плотность — землей, причем все живое от нее питается, а значит, и возникает; ведь от чего происходят живые существа, от того они и питаются. Но что вода не есть возможность становления мира и всех вещей, хотя в ней просвечивает многое, видно из следующего: бог, говорит Фалес, самый ранний, значит, он раньше всего ставшего или сотворенного; раз вода после него, она стала, и возможность стать ей предшествует. А стоик Зенон говорил, что бог превратил сущность огня через воздух в воду и что, как семя содержится в зародыше, так основа порождения кроется во влаге, этой удобнейшей приспособленной для воздействия на нее материи, от-

28

куда потом может возникнуть все остальное<sup>37</sup>. Наше первоначало, возможность стать, ты должен мыслить как предшествующее и воде, и любым элементам, и всему ставшему, будь оно существующим, живым или разумным. Да и эта Зенонова влага не есть чистая вода, даже если она сродни воде: поскольку одна вода всегда чище и проще другой, всякая данная вода может быть чище и проще<sup>38</sup>. Таким образом, не какому-то одному элементу, а всем им при взаимном составлении надо приписывать возможность стать ощущаемыми телесными вещами. Что так думали и стоики, передает Лаэртций в жизнеописании Зенона Китийского; в отношении чувственного и преходящего мира Зенон говорит, что этот мир стал, когда субстанция огня через воздух вылилась во влагу, причем более плотная часть стала землей, потом более тонкая перешла в воздух, а больше и больше истончавшаяся превратилась в огонь, и из их смешения возникли живые существа, деревья и другие роды мирового творения. Достаточно ясно,<sup>29</sup> что стоики и их последователи говорили об этом чувственном земном мире, имея в виду, что здесь мы находим не простые элементы, а смеси, так что один может возникать из другого и из всех — все, в том числе и живые существа. В самом деле, если бы существовал простой и чистый элемент, то, будучи [всем] тем, чем может быть, он не таил бы в себе потенциально ничего другого, как Дионисий в «Небесной иерархии» утверждает, что огонь неизменяем, а в другом месте, в книге о божиих именах, в главе о зле, говорит даже, что по своей природе, или сущности, ничто не разрушается, хотя некоторые вещи разрушаются в своих привходящих свойствах<sup>38a</sup>. А стоики считали части нашего земного мира разрушаемыми, заключая отсюда, что он и порожден и тленен. Наоборот, перипатетики доказывают, что мир восстанавливается через круговращение, а поскольку круговое движение продолжается всегда, то, говорят они, мир и никогда не истощится, и не рожден. Так или иначе несомненная истина то, что совокупность мира не может никогда истощиться, поскольку все умопостигаемое, в котором его главная часть, есть то, чем может стать, как мы говорили выше<sup>39</sup>.

## 11. О трех областях и десяти полях мудрости

Приступая к нашей теме, скажем, что есть три области премудрости. Первая — где мы находим ее как она пребывает вечно. Вторая — где мы находим ее в непреходящем подобии. Третья — где она издали светится во временном потоке своих подобий.

Полей, особенно пригодных для охоты за мудростью, по-моему, десять. Первое я называю знающим незнанием, второе возможностью-бытием, третье непным, четвертое — полем света, пятое — хваления, шестое — единства, седьмое — равенства, восьмое — связи, девятое — предела, десятое — порядка.

## 12. О первом поле, знающего незнания

Входя в первое, я замечаю, что непостижимое по-пимается непостижимо. Евсевий, [ученик] Памфила, рассказывает, что пришедший в Афины индус, которого Сократ спросил о возможности знать что-то без знания бога, удивился вопросу и ответил: как это может быть <sup>40</sup>? Индус имел в виду не столько невозможность что-либо знать, сколько то, что бог нам тоже не совершенно неизвестен; поистине все, поскольку существует, постольку свидетельствует, что и бог есть, — верно даже, поскольку бог есть, все и существует. Иными словами, все познаваемое может быть познано лучше и совершеннее, поэтому ничто не познается так, как может быть познано, и, отсюда, как знание о существовании бога есть причина знания о существовании всего, так из-за незнания того, что есть бог во всем его возможном познании, чтойность всех вещей во всем ее возможном познании тоже остается неизвестной <sup>41</sup>. Эту чтойность, говорит Аристотель, всегда ищут, как и сам он ищет ее в «Первой философии», но не находит <sup>42</sup>. Как представлялось Проклу <sup>43</sup>, чтойность всеобщего начала, труднейшего для разыскания, есть не что иное как единое-многое — единое в сущности, многое в потенции. Но тем самым еще неизвестно, что же такое единое-многое; об этом подробнее ниже <sup>44</sup>. Поистине не может статься, чтобы было познано то, что предшествует возможности стать. Бог ее предваряет, поэтому не может стать попятным, и, поскольку в нем что

возможности стать, возможность стать так же непонятна, как непонятна предшествующая ей причина, и тогда чтойность ни одной вещи из-за незнания причин не постигается актуально так, как может быть познана. Чем лучше кто познает невозможность знать это, тем более сведущим окажется. В самом деле, если отрицающий возможность воспринять зрением величину солнечного сияния более сведущ, чем утверждающий ее, и отрицающий возможность измерить мерой жидких тел величину моря более сведущ, чем утверждающий это, то уж тем более отрицающий, что абсолютную величину, не стяженную к яркости солнца, объему моря или чему бы то ни было, совершенно беспредельную и бесконечную, можно измерить ограниченной умом мерой ума, более сведущ, чем утверждающий. Я изложил эту мысль, как смог, в книжках «Ученого незнания»<sup>45</sup>.

32

Удивительное дело! Ум стремится к знанию, но это природное стремление прирождено ему не для познания чтойности бога своего, а для познания, что бог так велик, что «величию Его нет конца», и значит, он больше всякого понятия и всего познаваемого. Впрочем, ум и не удовлетворился бы сам собой, если бы оказался подобием такого скудного и несовершенного творца, который еще мог бы быть больше и совершенней; и действительно, бесконечный и непостижимый по своему совершенству бог во всяком случае выше всего познаваемого и постижимого. Такого вот бога признает своим всякое творение, его подобием себя называет, а никак не слабейшего. Потому всякое творение и довольствуется, по словам Эпихарма, своим видом как совершеннейшим, что знает себя подобием бесконечной божией красоты и его совершеннейшим даром; и у Моисея написано, что бог увидел все, что сам сделал, и все было хорошо весьма: всякая вещь заслуженно успокаивается в пределах своего вида, раз этот вид от совершенного и хорош весьма<sup>46</sup>. Заметь еще, что бог, предшествуя возможности стать, выше всего могущего стать, и поэтому нет ничего как угодно совершенного, чего он не был бы выше. Он поэтому есть все, что только может быть, все мыслимое совершенство и все совершенное; он — такое совершенное, что вместе и совершенство всего совершенного и могущего стать совершенным. Радость уму иметь такую пищу,

33

все наполняющую и никогда не истощающуюся. Тогда он видит, что может непрестанно питаться пищей бессмертия, жить в наслаждении, совершенствоваться, расти и утверждаться в премудрости; так находящийся бесконечное, неисчислимое, непостижимое и неисчерпаемое сокровище радуется больше, чем видящий его конец, исчислимость и постижимость. Понимая это, великий папа Лев говорит в той проповеди, где восхваляет невыразимого бога: «Ощутим же в себе благодать нашего поражения. Нет человека ближе к помышлению истины, чем понимающий, что, пускай даже он очень преуспеет в божественном познании, ему всегда останется чего искать»<sup>47</sup>. Ты понимаешь здесь, что философы, пытавшиеся охотиться за чтойностью вещей помимо знания чтойности бога или пытавшиеся вечно познаваемую чтойность бога представить познанной, потому занимались пустыми трудами, что не вошли в поле знающего незнания. И только Платон, видевший в чем-то глубже других философов, говорил, что дивился бы, будь возможным найти бога, и еще больше бы дивился, будь возможным, найдя, объяснить его<sup>48</sup>.

34

### 13. О втором поле, возможности-бытия

Изобильнейшее пропитание добывает себе ум, вступающий на поле возможности-бытия, то есть того, где возможность есть действительное бытие. Бог, которого Фалес Милетский справедливо называет как не ставшего и не возникшего самым ранним, раньше всего именуемого: он прежде чего-то и ничего, выразимого и невыразимого, возможности стать и ставшего, а потому не может стать ничем, чем уже не был бы в вечной действительности. Хотя человечность есть то, чего требует ее природа, она все-таки не есть актуально все, чем может стать<sup>49</sup>; она ниже возможности стать, под всемогущей властью творца самой возможности стать. Ничто следующее за возможностью стать никогда не освобождается от возможности стать другим, чем оно есть. Только бог есть возможность-бытие как действительность всего, что может быть. Бога нельзя поэтому искать в другом поле, чем в возможности-бытии. На что ни укажешь, бог — не это, потому что это может стать другим. Бог ни мал, потому что малое может

35



быть больше, ни велик, потому что большое может быть меньше: он раньше всего, что может стать другим, и раньше всего, что различно. Поистине он раньше всякого различия: раньше различия акта и потенции, раньше различия возможности стать и возможности создать, раньше различия света и тьмы, даже раньше различия бытия и небытия, чего-то и ничто, раньше различия неразличенности и различения, равенства и неравенства, и так далее обо всем. И еще. Если помотришь на то, что после бога, все здесь взаимно различается, но тут же и взаимно сходится в роде или виде сущего, оставаясь различным в индивидуальной особенности. Но в качестве возможности-бытия бог раньше всякого различия между различием и сходством! И, предшествуя различию единого и другого, он не больше одно, чем другое; предшествуя различию малого и великого, он не таков, что больше одного и меньше другого; и он не таков, что больше равен одному и меньше равен другому.

Охота в этом поле радостно захватывает тем, что возможность-бытие есть действительность всякой возможности и поэтому все идущее за возможностью стать при своем актуальном становлении существует лишь подражая акту возможности-бытия — вечному несозданному акту, сообразно которому необходимо становится все актуально становящееся. В самом деле, если возможность стать и действительное бытие различаются, а вечность, бог, их различию предшествует, то в этой вечности, где возможность стать и действительное бытие не различны, ты усматриваешь все ставшее и могущее стать как действительное и все видишь там единой вечностью. Все, что стало или станет, будучи сотворено вместе с возможностью стать, тоже необходимо следует своей действительности, [божественной] вечности. Даже единое и его потенция различны: актуально единое как начало числа следует за возможностью стать, потому что может быть размножено, то есть не является актуально тем, чем может быть; потенциальным образом единое есть всякое число, а тем самым единое и его потенция различны. Но рассмотри его в возможности-бытии, опережающей это различие, и увидишь, что в вечности единое и его потенция раньше всякого различия актуально суть эта вечность: всякое число, могущее актуально сложиться из потенции

36

37

единицы после возможности стать, ты в ней видишь тоже актуально самой вечностью, причем актуальность числа, какое становится или станет, следует ее вечному акту, как образ истине. Скажем, монада в вечности есть единое таким образом, что актуально есть все могущее возникнуть в качестве единого; два в вечности — не больше два, чем все могущее стать двумя, и так далее о каждом. Ты видишь, что [любые] два, актуально возникающие из возможности стать, подражают двум в вечности, причем отношение двух после возможности стать к тем двум, которые суть вечность, подобно отношению исчисляемого к неисчисляемому или конечного к бесконечному.

38

Ясно, что философы, не вступившие в это поле, самой захватывающей охоты не знали. А отпугнула их вступить та предпосылка, что, подобно всему следующему за возможностью стать, бога тоже будто бы надо искать по сю сторону различия противоположностей; они не думали найти его раньше различия прямо противоположных вещей. Считая, что уловить его можно только в области, очерченной известным принципом «что-либо существует или не существует», хотя бог опережает даже и этот принцип, возвышаясь над кругом его действия, они не искали его в поле возможности-бытия, где возможность быть и действительное бытие не различны. О возможности-бытии я подробнее писал в диалоге, так что здесь пусть будет достаточно коснуться ее так.

39

#### 14. О третьем поле, неинного

Аристотель пишет в своей «Метафизике», что Сократ первый обратился мыслью к определениям; определением дается знание, в нем выражается соответствие определяемого его роду и его видовое отличие, а [определяющее] слово свертывает это в своем значении<sup>50</sup>. Искомое, по-видимому, предстает в своем определении тем способом, каким может познаваться. Но ум, ведущий свою охоту в поисках того, что раньше самой возможности стать, обязательно замечает, что оно раньше и иного: то, что раньше возможности стать, не может стать иным, ведь иное — после возможности стать, и, поскольку все это так, [начало] нельзя ограничить пределами чего-то иного, то есть

нельзя очертить и определить через род и видовые определения, которым оно предшествует. Значит, оно неизбежно будет своим собственным определением,— это ясно уже из сказанного выше, раз оно предшествует различию определения и определяемого,— при том что им же все и определяется, потому что не может существовать, не получив от него бытия и определения. Все это прекрасно видел Дионисий, говорящий в главе о совершенном и едином книги «Божиих имен»: «И это Единое, всеобщая причина,— не единое из многого, а предшествующее всякому такому единому и всякому множеству определяющее начало любого единства и множества»<sup>51</sup>.

Поле, где идет увлекательнейшая охота за тем, что определяет и само себя, и все, я называю неинным. Неинное определяет и себя самого, и все; в самом деле, на мой вопрос: «Что есть неинное?» — уместнейшим ответом будет: неинное есть не что иное как неинное, а на мой вопрос: «Что есть тогда иное?» — правильным ответом будет, что иное есть не что иное как иное; равным образом мир есть не что иное как мир, и так далее обо всем, что можно назвать. Самое раннее и вечное, ты теперь видишь, можно в сладостной охоте искать на поле неинного; как определение самого себя и всего иного оно ни в чем ином не обнаруживается яснее, чем в неинном. В этом поле ты улавливаешь триединство самого раннего как своего собственного определения: неинное есть не что иное как неинное<sup>52</sup>. Ум дивится этой тайне, когда при внимательном рассмотрении замечает в этой троице, без которой нет определения богом самого себя, единство, раз определение есть вместе и определяемое. Бог в своем триединстве есть, кроме того, определение, определяющее и себя, и все. Разум убеждается, что, определяя собой иное, бог не есть иное для этого иного. Действительно, с отнятием неинного не останется иного: ведь для своего существования иное обязательно должно быть не иным, чем иное, иначе оно было бы иным, чем оно само, то есть его не было бы! Неинное как предшествующее иному не может при этом стать иным, будучи актуально всем, что просто может быть.

Заметь еще, что неинное по своему значению не совпадает с тем же: поскольку то же есть не что иное как то же, неинное предшествует ему и всему, что

может быть названо. Так что бога можно назвать неиным, поскольку он не иное ни для чего иного, но из-за этого еще не то же для чего угодно; скажем, он неиное для неба, но не то же для него. И свойство быть не иными, чем они есть, у вещей от того, что бог их определяет. От того же неиного им присуще порождать не иное по виду, а создавать себе подобное: благое благоворит, белое обеляет, и так далее обо всем<sup>53</sup>.

Охотники-любомудры не вступили на это поле, а только в нем отрицание не противопоставляется утверждению: неиное не противоположно иному, поскольку определяет и предваряет его. Вне этого поля утверждению противопоставляется отрицание, например бессмертному — смертное, нетленному — тленное, и так обо всем; неиное — единственное исключение. Искать поэтому бога в других полях, где он не обретается, — бесплодная охота: бог не таков, чтобы чему-то противопоставляться, если он раньше всякого различия противоположных. И будет менее совершенным именовать бога живым, тогда ему противопоставится неживое, или бессмертным, тогда ему противопоставится смертное, чем неиным, которому не противоположно ни иное, ни ничто, поскольку неиным предваряется и определяется даже само ничто, раз ничто есть не что иное как ничто. Глубочайшим образом божественный Дионисий говорил, что бог во всем все и ни в чем ничто. Впрочем, о неином год назад в Риме я тоже написал подробнее в диалоге, так что здесь об этом достаточно.

## 15. О четвертом поле, света

Хочу теперь войти в поле света и в дарованном нам свете искать сияние премудрости. На нас, говорит пророк, печатью лежит свет божьего лица, или познания<sup>54</sup>, и в свете разворачивается безмерно радостная и утешительная охота.

Я говорю, что всякий видящий снег назовет его белым, противоречить этому утверждению значит безумствовать. Так и нельзя отрицать истинность того, что называет истинным всякий понимающий. И вот, если то, чем все определяется, есть определение, то определение, определяющее само себя и все, во всяком случае весьма хорошо и велико; такое определение

истинно, прекрасно, умудряет, радует, совершенно, блестяще, справедливо и достаточно<sup>55</sup>; всякий ум признает истиннейшими все эти и им подобные высказывания о таком определении. Но они суть в том определении само определение, а в определяемом — определяемое; когда я поэтому определяю, что мир есть не что иное как мир, то все вышенеречисленное я вижу в том определении как само то определение, истинный предикат всего, а в определившемся мире — как мир<sup>56</sup>. Благо, величие, истина, красота, премудрость, совершенство, блеск, достаточность в определившемся мире суть мир, в определившейся земле земля, как в боге бог, в ином иное, в ином иное. Когда в солнце, которое есть нечто, а значит иное, они суть солнце, они и суть солнце, которое получает и *иное* название, а именно солнце: как в боге они суть не что иное как иное просто, так в солнце они суть не что иное как иное, получающее такое-то название; благодать солнца не есть поэтому само иное просто, а иное солнечное, поскольку в солнце она солнце. Ум добывает здесь чудное и питательнейшее знание, достовернейшее видя, что все [вышенеречисленные свойства] суть в простейшем боге сам бог, а поскольку он определяет и себя, и все, то они во всем определенном — это определенное. Он понимает отсюда, что среди всего существующего ничто не может быть совершенно непричастно благому, великому, истинному, прекрасному, и так далее обо всем перечисленном подряд. Поскольку ничто из всего не чуждо между прочим и достаточности, то все устроено достаточнейшим образом и у каждого столько достаточности, сколько ему достаточно. Точно так же ничто из всего не лишено премудрости и блеска, или света, и каждое имеет этого столько, сколько достаточно его природе, чтобы быть не иным, чем оно есть, наилучшим способом, каким оно есть.

О чудная божия премудрость, увидевшая, что все сделанное ею хорошо весьма! Достичь после всей охоты изумления перед этой вечной премудростью — значит приступить близко к ней, потому что, как говорит мудрый Филон, она есть дыхание (варог) силы божия величия<sup>57</sup>, и, изумляясь ее сладчайшему и небывалому (повиш), питающему всю нашу духовную способность благоуханию, искатель зажигается невыразимым желанием бежать вослед этому благоуханию, чтобы

обнять премудрость, в чьей близости он не сомневается<sup>58</sup>. Радостная надежда подкрепляет охотника в его беге, но бег замедляется из-за грузного тела, которое он повсюду носит с собой<sup>59</sup>. Тогда, не в силах уловить стремительную премудрость, мгновенно переносящуюся из предела в предел, он жаждет разрешиться от тела, небрежет связывающей его с телом дружбой, больше которой не может быть в природе, и не страшится смерти, лишь бы овладеть и насладиться бессмертной пищей, божией премудростью. И никакому искателю невозможно прийти к овладению ею другим путем, чем как этому нас научила воплощенная божия премудрость, которой овладевает только достойный<sup>60</sup>, — а достоин ее всякий, кто не знает, что ее надо предпочесть всему и собственной жизни и так гореть любовью к ней, чтобы быть готовым себя и все потерять для приобретения ее.

46

## 16. О том же

В этой сладостной охоте ликует ум; поистине добыча здесь хороша, велика, истинна, прекрасна, питательна, сладостна, совершенна, блестяща, праведна и достаточна. Действительно, он видит, что при определении благого все вышеперечисленное — великое, истинное и так далее — суть само благое; когда определяется великое, в нем благое, истинное и так далее суть это великое, и так в каждом из них все суть оно же само; то есть, поскольку в немном все суть само немное, благое там не иное для великого, истинного и остальных, равно как великое не иное для благого, истинного и остальных: немное делает все это не иным. Точно так же иное все их делает иным: благое в ином иное, так и великое, и истинное; поскольку каждая вещь иная, благо не будет там немным ни для великого, ни для истинного, но как в немном они немное, так в ином иное. Раз солнце — иное, его благодать не есть не что иное как его величие, или истина, и так далее, а каждое из них, оказываясь солнечным, становится иным для иного: благодать солнца в своей конкретной солнечности не есть та абсолютная благодать, которая в немном, почему и оказывается иной рядом с солнечным величием, солнечной истиной и прочим. Не будь в нем каждое из них иным, они не были бы в еще одном ином, которое зовется солнцем, самим

47

этим иным; ведь солнце хорошо в одном [отношении], велико в другом, истинно еще в другом, и так в отношении каждого. Соответственно, иное по сию сторону простоты неинного не лишено — по отношению к неинному — составности, и более составно то иное, в котором меньше светится неинное; так, в чувственном ином больше составности, чем в умопостигаемом. Причем в солнечной благодати, обладающей величием, истиной и прочим, сами благодать, величие и так далее — не неинное, но иное рядом с истиной, и каждое иное для каждого, раз они пребывают в солнечной благодати, которая сама иная, а именно солнечная. В качестве солнечной благодати обязательно отпадает в составность, поскольку от простоты неинного, или бога, стягивается в солнечную инаковость. Благодать, величие, истина и прочее, являясь в каждом составном самым этим составным, необходимо оказываются тем самым иными и составными, тогда как в простейшем боге они не иные, а сам без составности простой бог; так причинно обусловленное в своей причине есть сама эта причина.

Все, что может помыслить ум, есть или неинное, или иное. 48  
Поскольку неинное есть все то, что может быть, в простоте и совершенстве, различие не свойственно ему, так что все различие, видит ум, присуще иному. И различие модусов бытия этого иного каждый раз получает другие имена; благодать, величие, истина и прочее при одном модусе их сочетания составляют то, что называется существованием, при другом — то, что называется жизнью, при еще другом — то, что называется пониманием, и так далее. Причем все существующее, живущее и понимающее есть не что иное как разнообразное принятие неинного, которым все определяется. Откуда следует различие его отражения: в одном ярче, в другом туманнее — ярче и постоянной в духовном, туманней и неустойчивей в чувственном, и там и здесь по-разному.

## 17. О том же

49

В первой книге «Платоновой теологии» Прокл передает слова Сократа, замещающего Платона в «Алкивиаде», что разумная душа, вглядываясь в себя, созерцает бога и весь мир: во всем, что после нее, она видит тень умопостигаемого, а все, что раньше нее,

она, по его словам, созерцает в своей глубине как бы с закрытыми глазами; ведь, говорит он, в нас соразмерно нашей одушевленности (*animaliter*) существует все. Вот божественное Платоновое суждение! Я, конечно, считаю так же, как он: все — разумеется, по своему — пребывает во всем<sup>60а</sup>, и в нашем уме подобно его модусу бытия тоже пребывает все. Благодать, величие, истина и вся та десятка во всем суть все, в боге бог, в уме ум, в чувстве чувство, но если она в боге бог, в уме ум и во всем всё, то всё непременно пребывает в уме в качестве ума: все пребывает там интеллектуальным, то есть понимающим, или познавательным, образом. Поскольку ум благ, велик, истинен, прекрасен, мудр и так в отношении всей остальной десятки, то, вглядываясь в себя, он видит себя, как я сказал, таковым и в высшей степени довольствуется, видя себя совершенным и достаточным. А поскольку он есть все это подобно уму (*intellectualiter*), то через свою интеллектуальную благодать он может понимать и абсолютную, и конкретно определившуюся благодать. Так же через величие, так же через истину; так же через свою интеллектуальную премудрость он строит познание и свободной от всего, и воплотившейся во все премудрости, созерцает порядок вещей в премудрости и рассматривает упорядоченное. Поскольку познание есть уподобление, он обнаруживает все в себе самом, словно в живущем интеллектуальной жизнью зеркале<sup>61</sup>, которое, оглядываясь на себя, видит в самом себе уподобленным все. Это [действие] уподобления — живой образ и творца, и всего в мире. Опять-таки, поскольку ум — живой и разумный образ бога, а бог ни для чего не иное, то, вступая в себя и сознавая себя как такой образ, ум видит в самом себе, каков его прообраз. В самом деле, он неложно познает своим богом того, чьим подобием является: через свое понятийное благо он познает, что благодать того, чей образ он носит, больше, чем можно представить или помыслить; вглядываясь в свою величину, интеллектуально охватывающую все, он тоже познает, что прообразующее величие его бесконечного бога превосходит эту его, образа божия, всеохватывающую способность, и так далее в отношении всего остального. Он видит также над собой более светлые интеллигенции, более спо-



собные вместить божество, а под собой чувственное познание, более смутное и менее способное вместить божество. Какая самодостаточность присуща такой интеллектуальной охоте, когда ум проникает внутрь себя, непрестанно себя углубляя, показывают находки богословов, философов и математиков, разнообразно открываемые их писаниями. А каким способом Дионисий вел поистине возвышенную охоту в поле света, можно найти в его книге о божиих именах.

## 18. О пятом поле, хвалы

51

Когда я пересек это поле света, сразу же показалось прекрасное поле божией хвалы. Действительно, сложив в сокровищнице души все добытое мной в поле света, откуда перечисленная десятка — благодать, величие, истина и остальное, — все это и больше того я шагнул процветающим на поле божией хвалы и сказал: раз это цветущее и радостное поле производит только ту же десятку и подобное ей, то значит, вся десятка — хваления божии <sup>62</sup>. А заглянув внутрь себя, я заметил, что вместе с утверждением благодати, величия, истинности и так далее того определения, которое определяет и само себя, и все в мире, наш ум тоже стремится выразить хвалу ему. Поистине он восхвалил определение, каким является бог, поскольку оно хорошо, поскольку велико, поскольку истинно и так далее; что ведь такое те десять, как не хваление бога? Что ими восхваляется, как не та хвала, которая есть бог? Разве не все они восхваляются? Благоу хвала, величию хвала, истине хвала и каждому из остального. Вся десятка и прочее, восхваляемое всяким существом разумной жизни, выливается в хвалу божию и благословение о нем как об источнике хвалы; все вещи суть то, что они суть, от божией хвалы и благословения. Пророк Даниил пел, глядя на все создания божии: «Благословите, все создания Господни, Господа, хвалите и перевозите его во веки» <sup>63</sup>; и он отдельно перечисляет ангелов, небеса и землю, воду и все другие творения как хвалящие бога. Поистине все они не что иное, как красоты божии и его радостная хвала. По свидетельству Дионисия, они познаются только через божественную причастность, а их пребывания в своем начале и основании не постичь никакому разуму. Куда там!

52

Назовем ли мы эту сверхсущную тайну светом, жизнью или Словом, мы понимаем под этим только излучаемые ею в нас приобщения, или силы, вовлекающие нас в бога и одаряющие нас или существованием, или жизнью, или знанием; так Дионисий<sup>64</sup>. Справедливо каждое божие создание хвалит бога за его благость, потому что само же себя признает благим и достохвальным благодаря его дару; так же великим; так же истинным и прочее.

53 В поле хвалы вели свою благочестивую охоту все пророки, возвышенные духом провидцы; тому свидетельством Священное писание и сочинения святых, где они всё относят к хвале божией. Так Дионисий, рассуждая о божиих именах, назвал эти имена хвалой богу и, хваля через них бога, толковал их как хвалу ему; скажем, в главе о премудрости восхваляется ум и разум, и Дионисий говорит, что через все сущности хвалим бог<sup>65</sup>. В этом поле хвалы я понял, что сладостнейшее знание состоит в божием хвалении, которое все образовало из своих хвалений в хвалу себе: как разные гимны хваления содержат разные гармонические сочетания, так каждый вид — человеческий, львиный, орлиный и так далее — есть как бы особый вид гимна, образованный из хвалений бога в его хвалу. Небесные гимны более торжественны и изобильны хвалой, чем земные; скажем, солнце — чудесное сочетание божиих хвалений; но каждый гимн тем прекрасен и неповторим, что в своей неповторимости имеет нечто такое, чего другие гимны лишены, причем бог принимает все гимны, назвав благим и благословив все сотворенное им как приобщение к его хвале. Я вывел отсюда, что человек, живое и мыслящее существо, наилучше составленный гимн из всех божиих хвалений, имеет от божиих хвалений больше всех видимых вещей, так что и больше всех прочих непрестанно должен хвалить бога, а его жизнь только и состоит в возвращении богу того, что он принял от него, чтобы существовать, — хвалений. Тогда он устремляется к своей цели и получает блаженнейшим вознаграждением бессмертную хвалу бога.

54

## 19. О том же

Итак, все вещи своим существованием хвалят бога. Поскольку каждая настолько совершенна и достаточ-

на, что ни с какой стороны не лишена хвалы, каждая тем больше хвалит создателя, от кого единственного у все то, что она хвалима. Поэтому все сотворенное по природе хвалит бога, и когда хвалимо творение, то не оно само хвалимо, себя не создавшее, а в нем — се устроитель. Поклонение кумирам, воздающее твари божественные почести, — безумие шаткого, слепого и соблазненного ума; когда вместо бога благоговеют перед тем, что по своей природе само хвалит своего создателя, это поистине безумие. И ничто в мире не знает другого бога, чем того, которого хвалит как своего создателя и превосходнее которого ничего не знает; а каждое творение знает своего создателя и, насколько ему достаточно, познает его всемогущество. Оно хвалит [бога], слышит, понимает его слово и повинуется ему: если он повелит камню ожить, камень во всяком случае слышит, понимает и повинуется; мертвые тоже услышат слово божие и будут жить, как четырехдневный Лазарь и другие мертвые услышали его и стали жить, о чем известно христианам<sup>66</sup>. Отсюда ясно, что когда, обладая свободой воли, человек прекращает хваление бога, не слышит говорящего в нем и в его совести божьего слова и не хочет понимать его и повиноваться ему ради делания добра, то не имеет извинения, ведь собственная природа обличает его; и он тогда педостоин сообщества блаженных, всегда хвалящих бога.

На этом поле я нашел еще, как песказанно и радостно непрестанное хваление господа святыми душами. Насколько они его любят, настолько прославляют, и чем больше восхваляют, тем больше сами удастанваются хвалы и ближе подступают к нему, достойному бесконечной хвалы, хотя никогда не достигают равенства с ним: как конечное время никогда не может возрасти до того, чтобы уподобиться бесконечному и постоянному (*perpetuo*), так постоянное, имея начало, никогда не может сравниться с вечным, не имеющим начала<sup>67</sup>.

55

Так же и вечное проклятие возмутьившихся духов никогда не стапет временным и конечным.

А какой хвалы удастанваются люди, совершенные в хвалении господа, нам показывает всегда соблюдаемое ими благочестие, которое возвышает их до общения с богом и святыми и увенчивается божним

хвалением. Совершенные хвалят бога в вышних, отбрасывают все могущее помешать этому хвалению, какова любовь к себе и здешнему миру, и смиряют сами себя, приучая себя жить по вере, умерщвляющей эту помеху любви к себе и к миру, подражателями учителя истины, воплотившегося Слова божия, словом и примером научившего во славу бога добровольно идти на страшнейшее из страшного, позорную смерть. Следуя ему, бесчисленные мученики через смерть обрели бессмертную жизнь, а сегодня огромное множество верующих, умерев для мира и посвятив себя божьему хвалению, стремятся быть совершенным в хвалении бога.

Пророк велел петь богу хвалу на десятиструнной псалтири<sup>68</sup>. Помня об этом, я взял десять струн хвалы — благость, величие, истину и остальные названные выше. Псалтирь — произведение разумного духа (*intelligentiae*), давшего человеку инструмент, из которого он мог бы извлекать услаждающую и радостную гармонию. Эту гармонию, звучащую в нем самом умопостигаемо, он делает слышимой и осязаемой, и, поскольку она коренится в умопостигаемом, обладающие разумным духом наслаждаются, ухом и чувственно слыша в звуке то самое, чем нечувственно обладают в душе. Недаром они хвалят играющего, если мелодия созвучна живым гармоническим числам души, и порицают, если не созвучна. Три вещи пужны для игры: псалтирь, где две составные части, корпус и струны, и играющий, — то есть разумный дух, природа и субстрат; играющий — разумный дух, струны — природа, движимая интеллигенцией, а корпус — соответствующий природе субстрат. Как в большем мире, так все это есть и в человеке-микрокосме: в нем есть разумный дух, есть человеческая природа и соответствующее ей тело, так что человек есть живая псалтирь, имеющая в себе все для воспевания богу хвалений, которые он познает в себе самом. Поистине «на псалтири и цитре, на кимвалах торжества и кимвалах благозвучных всякое дыхание хвалит Господа»<sup>69</sup>. Все эти живые инструменты наш разумный дух хранит в самом себе.

Дивен источник, из которого живущий разумом человек по природе имеет это знание хвалы, похвального и порицаемого. Не будь это знание нужно его природе для питания и сохранения, у человека его было бы не больше, чем у осла: божие провидение так же не расточается в излишествах, как не скудет в необходимом. Из чего мы состоим, тем питаемся и кормимся, всякий живущий ищет свой хлеб, а пайдя, узнает — узнает черезсообразность этого хлеба тому, из чего сам происходит. Соответственно, когда человек по своей разумной душе природно узнает, что достойно хвалы, и радостно принимает это как отвечающий его природе хлеб, он познает отсюда и свою принадлежность тому, что хвалит и припимает ради природнойсообразности своему существу. По дару божественного провидения интеллект хранит в себе таким образом все необходимое ему знание начал, в свете которых ищетсообразного его природе питания, и его суждение здесь безошибочно. А поскольку его начала, какова не раз уже названная десятка, достойны хвалы и сам человек составлен из этих своих начал, так что божия хвала хвалит в нем своего же создателя, то человек не остается в совершенном неведении о своем боге, зная его достойным хвалы и славным во веки. Причем другое знание ему не необходимо: он уже знает столько, сколько ему достаточно, чтобы делать то, для чего он сотворен. Хваля бога, «яко благ», он заведомо знает, что его благодать достойна хвалы, так же истина, премудрость и остальное. Пусть он не знает, что они такое, он все-таки не находится в полном неведении о них, когда знает, что они достойны хвалы, свернуто заключены в хвале божией и настолько отвечают божией хвале, что человек без них не понимает даже возможности хвалить бога или что бы то ни было.

Человек знает еще, что должен определять свою свободную волю достойным хвалы, чтобы достохвальное от природы и по выбору совпало. Благодать, добродетель, истина, благородство, праведность и другое подобное достохвальны и могут быть избраны свободной волей. Или их противоположное. Если избираются они, весь человек, достойный хвалы как по своим природным [началам], так и по свободному выбору, воздает богу совершенное хваление; выбирая пороки и

противоположное достохвальному, он не достоин хвалы, а лишь противен себе и богу. Противный хвале, как он тогда может хвалить бога? Наоборот, всегда хвалящий бога непрестанно совершенствуется, как музыкант за своей цитрой, и непрестанно делается богоподобнее. И здесь — в том, чтобы становиться все подобнее богу, — назначение человека, как справедливо говорил Платон<sup>70</sup>. Ведь чем больше человек хвалит бога, тем сам угоднее богу, а значит, и сам достойней хвалы и подобней божественной достохвальности. Поистине мудрый Сократ понимал, что ни о чем у нас нет такого надежного знания, как о достойном хвалы, и советовал только ему посвятить все наше усилие, бросив остальное как лишнее и ненадежное; он увещал стараться о том, чтобы наши нравы стали достойны хвалы<sup>71</sup>. Мы можем извлечь о них знание из самих себя, благодаря привычке усвоить себе совершенствующий нас образ поведения и таким путем постоянно делаться лучшими.

## 21. О шестом поле, единства

Упорный охотник за мудростью Аврелий Августин писал в книжке «О порядке», что размышления философов вращаются вокруг единого. После него ученейший Боэций в сочинении «О единстве и едином» тоже дает понять, что охота за мудростью должна идти здесь. Оба следовали за Платоном, утверждающим единое как первое и вечное начало. До него был Пифагор Самосский, который, исследуя все через свойства числа, называл началом всего монаду, поскольку единство предшествует любому множеству. Попробуем ради большей добычи обежать умом это поле единства.

Если даже единое предшествует единству, последнее все-таки явно близко к нему: одно и то же очевидно причастны к единому больше всего остального<sup>72</sup>. Платон считал единое вечным, не видя ничего, что не следовало бы за единством. Единство прежде конца и бесконечности, как говорит Дионисий, подражающий здесь Платону, который, в передаче Прокла, полагал вслед за первоначалом начала конечного и бесконечного, поскольку из их смешения возникает все существующее, от конечного имея сущность, от

бесконечного силу, или потенцию<sup>73</sup>. И, будучи [всем] тем, чем может быть, совершенно простым и неразмножимым, единое очевидным образом свертывает в себе все, и с удалением его ничего совершенно не остается: ведь все существует постольку, поскольку едино. С другой стороны, в едином свернуто заключено и действительно существующее, и могущее стать, поэтому оно шире, чем бытие, которого нет иначе как в действительном существовании, хотя Аристотель называет бытие и единое взаимобратимыми. 60

Предпослать всему единое и считать его всеобщим началом Платона заставило то, что начавшиеся вещи ничего не имеют от себя, а все — от своего начала, так что с полаганием начала необходимо полагается все начинающееся; но поскольку с полаганием сущего не полагается сущее в потенции, которое во всяком случае есть нечто, с полаганием жизни не полагается существование, лишенное жизни, а с полаганием разума не полагается сущее [и живое], которое не мыслит, и поскольку в мире мы находим как существование, так и жизнь и разум, то началом мира не будет ни сущее, ни жизнь, ни разум, а что-то свертывающее в себе их и все их возможности. Это Платон и называл единым. В самом деле, единое является истинным предикатом и возможности, и действительности — возможность едина, действительность едина, — и так же существования, жизни и разума. Не может быть и множества без причастности к единству: если бы такое было, подобное оказалось бы неподобным из-за своей непричастности к единству, все многое оказалось бы подобным и в своем подобии неподобным на том же основании, раз не было бы причастно единству; с отнятием единого прекратилось бы все многое и множественное, всякое число и вообще все могущее называться единым, как с дивным искусством показано в Платоновом «Пармениде». Предшествуя всему ставшему, единое не может быть ставшим. Предшествуя возможности стать и будучи всем, что может быть, оно нерушимо, неизменно и неразмножимо. Правда, как говорит Дионисий, единое называют размноживающимся, когда оно производит из себя многие субстанции<sup>74</sup>, но оно все равно остается единым, богом, который и при размноживании един, и при исхождении перазделен. Все могущее стать и может стать, и 61

действительно становится через приобщение к неизменному и неразмножимому единству, и поскольку может быть только одно единство, которое, как говорит Дионисий, выше чувства, непостижимо умом и предшествует ему, то оно и есть единое, единящее все так, что любая вещь настолько существует, насколько

62 **едина. И возможности стать тоже предшествует только вечное единое. Поэтому неверно мнение, что раньше возможности стать есть боги, причастные единому как своему божественному виду: вечное единое неразмножимо, поскольку предшествует возможности размножиться, так что не может быть много богов, соединенных в первом вечном боге как в божественном виде; если бы они существовали, то как у многих богов их причастность к божественной природе в вечности была бы разнообразной, а это невозможно, потому что вечное [неделимо] и простейшая вечность совершенно неприобщима. Прокл занимался пустым трудом, пытаясь путем ненадежных догадок исследовать в шести книгах о теологии Платона различия тех вечных богов и порядок их отношения к единому богу богов; есть только один вечный бог, правитель всего этого мира, который больше чем достаточен для**

63 **всего того, ради чего вводит своих богов Прокл.**

Во всех своих исканиях философы-охотники, исходя из этого чувственного мира и всего необходимого ему для наилучшего возможного существования, исследуют бога, богов, небо с его движением, судьбу, разумных духов, идеи и саму природу явно так, как если бы все это было необходимо для земного мира и наш мир был целью всех их действий. Например Аристотель, подобно Платону, считал бога с его провидением правителем небес, которые существуют ради этого мира и движимы интеллигенциями, чтобы, следуя порядку и движению небес, могли возникать и продолжаться порождения и все необходимое для сохранения этого мира,— не замечая, что бесконечное множество звезд, больших этой обитаемой Земли, и такое множество интеллигенций создано не для целей этого земного мира, а для хвалы Творца, как говорилось выше. Един всемогущий бог, творящий все для своей хвалы и своим совершенным промыслом направляющий все, как правильно говорил Эпикур, который, правда, не отрицал существование богов, но назвал



все слова и писания о них совершенно чуждыми истине<sup>75</sup>. Вот это заметь: говорившие о многих богах всегда обязательно предпосылали множеству богов единого бога<sup>76</sup>. И тот находит на этом поле единства питательную добычу, кто — как Августин в книге «О Троице» — видит плодотворное единство, рождающее из себя свое равенство, и происходящую из единства связующую любовь в таком [единстве] вечности, что [все три] суть сама простейшая вечность. В «Ученом незнании», «Видении бога» и многих других книжках я записал то, что смог продумать об этом.

## 22. О том же

64

Тщательно осматривая поле единства, Платон нашел, что единое причина всего, предшествующая возможности и исходящей из возможности действительности<sup>77</sup>, и что как причина всего единое не есть ничто из всего, а как причина многого не есть многое<sup>78</sup>; отрицая за единым любые определения, он видел его невыразимо опережающим все. Как с помощью логики он вел свою охоту за единым, показывает книга «Шарменид»; и Прокл во второй книге о его теологии говорит, заключая, что последователь Платона остается при отрицаниях: любое прибавление [определений] к единому конкретизует и тем ограничивает его всепревосходство, делая его скорее неединным, чем единым. Дионисий, подражая Платону, вел подобную же охоту в поле единства; отрицания, говорит он, лишают вещь [своих свойств и определений], но [лишь по причине] ее всепревосходства, а потому чреватые утвердительностью, истиннее утверждений<sup>79</sup>. Прокл, у которого есть ссылки на Оригена, шел за Дионисием; следуя Дионисию, он отрицает за первоначалом как совершенно невыразимым единство и благодать, хотя Платон именовал так первое начало. Считая необходимым следовать этим дивным и достохвальным охотникам, отсылаю настойчивого искателя к завещанной нам в их писаниях основательности.

В поле единства есть некий неповторимый луг, где попадается неповторимейшая добыча, и на этом лугу мы сейчас тоже поохотимся. Называется он

65

«единственностью». Дело в том, что, поскольку единое есть не что иное как единое, оно предстает неповторимым, поскольку в себе нераздельным, а от другого отдельным. Неповторимая единичность свертывает в себе все: ведь все неповторимо и каждая вещь неумножаема. Неповторимая единичность и неумножаемость всех вещей указывает на существование максимально такого же единого, в котором причина всего единственного и которое по своей сущности единично и неумножаемо: оно есть все, чем может быть как единственность всего единственного. Как простота всего простого есть само по себе простое, проще которого не может быть, так единственность всего единичного есть само по себе единственное, единственнее которого не может быть. Единственность единого и блага максимальна, поскольку всякая единственность обязательно оказывается единым и благом; и она так же свернута в единственности единого и благого, как единственность вида единственнее, чем индивидов, единственность целого единственнее, чем частей, и единственность мира единственнее, чем всего отдельного. Как единственнейший бог максимально неповторим, так, после него, максимально неповторима единственность мира, потом единственность видов, потом единственность индивидов, из которых каждый тоже неповторим; каждый радуется этой своей единственности, которой в нем столько, что он неповторим, как и в боге ее столько же, и в мире, и в ангелах: через нее все радуется своей причастности к божественному подобно. И когда из яйца становится цыпленок, то, хотя единственность яйца кончается, все равно не кончается сама по себе единственность, поскольку цыпленок так же единствен, как яйцо, причем не какой-то еще другой единственностью. <sup>66</sup> Едина причина всего единственного, которая дает всему единственность (*singularizat*). Она ни целое, ни часть; ни вид, ни индивид; ни это, ни то; ни что бы то ни было именуемое. Она — единственнейшая причина всего единственного.

Получив свою единственность от вечной причины, единичное никогда не может разрешиться в неединичное, ведь что бы его могло разрешить таким образом, когда его единственность — от вечной причины? Тем самым единичное никогда не отпадает и от блага,

если единственность есть благо. Так единичное сущее никогда не перестает быть таковым, поскольку все актуально сущее единично. Сколько ни делить единичное тело, оно всегда останется единичным телом; и линия, и поверхность, и все единичное тоже делится только на единичные части, заранее уже заключающиеся в единственности целого. Всякое изменение происходит не с единственностью, а с акциденциями единственного, делающими единственное таким-то и таким-то, и, если нет изменения в акциденциях, а именно в качестве или количестве, единичное всегда остается неизменным, как видим у небесных тел. Дионисий говорил так, что тленность не в природе и субстанции, а в привходящем<sup>80</sup>. Нетленная единственность все образует и хранит, и все вещи глубочайшим стремлением своей природы тянутся к этой причине их неповторимости как к единственному, достаточному и совершенному благу.

Хочу сказать тебе еще одно, в чем вижу высшее чудо; это покажет тебе, как все вещи одновременно несут в себе подобие богу. О боге, справедливо говорил Дионисий, надо одновременно утверждать и отрицать противоположные вещи<sup>81</sup>. То же самое ты обнаружишь, посмотрев на все в мире: поскольку вещи единичны, они подобны друг другу этой своей неповторимостью и вместе неподобны из-за той же неповторимости — благодаря единичности ни подобны, ни неподобны! То же — в отношении тождества и различия, равенства и неравенства, одного и многого, чета и нечета, различия и сходства и так далее, хоть это и покажется нелепостью философам, которые даже в божественных вещах цепляются за принцип «нечто либо есть, либо не есть»<sup>82</sup>.

Заметь еще, что и возможность стать единственной, так что все ставшее и становящееся неповторимо уже постольку, поскольку становится из возможности стать. Возможность стать, в чьей неповторимой потенции свернуто и из чего развертывается все единичное, есть, таким образом, некая воспроизводимая единственность. И еще. Единственность есть не что иное, как подобие вечного света, ведь в единственности различие, а различать, придавая единичность, присуще свету. Обо всем этом выше и в книжке об образе мира, которую я недавно написал в Орвьето<sup>83</sup>.

Войдем в полное добычи поле равенства. Ясно, что все актуально существующее неповторимо: равенство, являющееся всем, чем может быть, раньше иного и неравного и потому не существует вне области вечности; наоборот, равенство, которое еще может быть более равным, следует за возможностью стать. Итак, равенство, актуально являющееся тем, чем может быть, неумножаемо. Его порождает в вечности вечное единство. Многое не может быть между собой в точности равным; тогда это было бы уже не многое, а само же равенство, как благо, величие, красота, истина и остальное, будучи в вечности самой вечностью, равны таким образом, что сами же и есть равенство, или вечность. Много вечных вещей не может быть, поскольку вечное есть сама возможность-бытие, а именно осуществившаяся возможность чистого бытия, и тем самым все вечное не составляет множества; как вечное благо, вечное величие, вечная красота, вечная истина, вечное равенство не составляют множества вечных вещей, так они не составляют и множества равных вещей, будучи не больше равными, чем самим простейшим равенством, опережающим всякое множество. Равенство вообще всего актуально существующего так же неразмножимо. Точность, подобно числу состоящая в неделимости, неразмножима, как неразмножима четверка или пятерка. Человечность не множится в многих людях, как единица не множится в многих «одних»<sup>84</sup>; с другой стороны, человеческое множество не может быть равно причастным единой человечности, от которой каждый получает свое имя человека: людей много от причастности к неразмножимой человечности и от создающего множество неравенства этой причастности. И как человечность сама по себе неразмножима, так и этот вот человек, и все. Все составное тоже составлено из неравных частей; составное число может быть составлено только из чета и нечета, а гармоническое пение — из низкого и высокого. Все равное, имея свое равенство от абсолютного равенства, явно может стать еще более равным, и эта возможность стать во всех вещах достигает границы и предела только в самом по себе равенстве, предшествующем возможности стать. Только то равенство — ни

для чего не иное, тогда как все вещи в неравной мере неравны, хотя ни одна не лишена равенства, благодаря которому каждая есть ровно то, что она есть, коль скоро она не больше, не меньше и вообще не что-то иное, чем то, что она есть; ведь равенство — это и есть Слово неинного, бога-творца, в котором называется и определяется и оно само, и все в мире. Итак, все вещи, между собой неравные, причастны равенству как бытийной форме каждой и в ней равны, а поскольку причастны ей неравным образом, то неравны. Во всем поэтому есть и согласие, и различие. Каждый вид есть и единство, соединяющее в себе все индивиды этого вида, и равенство, образующее соединенное в равенстве себе, и связь всех. Но поскольку о равенстве я подробно написал в Риме в другой книжке<sup>85</sup>, здесь пусть будет достаточно сказанного.

#### 24. О восьмом поле, связи

71

Перенеся теперь охоту на новое поле, связи, заметим, что раньше всякого разделения стоит [предполагаемая фактом разделенности] связь. Связь как нераздельная вечность есть таким образом все, что может быть, предшествует возможности стать и самым прямым образом исходит от вечного единства и его равенства: как разделение исходит от множества и неравенства, так любовная связь — от единства и равенства. Поскольку те предшествуют множеству в неделимой простейшей вечности, их связь тоже будет вечной. Как единство и порожденное им равенство, так и связь обоих — это предшествующая возможности стать и разделяющемуся множеству простая вечность; ведь вечное единство, его вечное равенство и вечная связь обоих — не множество раздельных вечностей, а сама неразмножимая, совершенно неделимая и неизменная вечность, и, хотя порождающее единство не есть ни порождаемое им равенство, ни происходящая от них связь, все-таки единство не есть что-то одно, равенство другое, связь третье, поскольку все они суть то неинное, которое предшествует всякому различию. И как вечное единство, являющееся всем, чем может быть, свернуто заключает в себе все причастное единству, а вечное равенство — все причастное равенству, так связь обоих все в себе связывает. Все существующее

72

есть то, что оно есть, от этой вечной Троицы, ибо так она именуется, хоть и не очень удачно; все Троицу воспроизводит. В самом деле, в любой вещи я вижу единство, бытие и связь того и другого, благодаря чему вещь есть действительно то, что она есть. Бытие, то есть форма существования, есть равенство единства: единство, единая, порождает из себя свое равенство, а равенство единства есть не что иное, как вид, или форма бытия, называемая *entitas* потому, что по-гречески *entitas* — производное от «единого»<sup>86</sup>. Итак, все существующее есть не что иное как единство, его равенство, то есть бытие, и связь того и другого; единство — скрепление текучести, равенство — образование единого и закрепленного, связь — любовное соединение того и другого. Если бы возможность стать не скреплялась в своей слитной текучести единым началом, она не была бы способна к красоте, то есть виду, или форме. И поскольку скрепляется все целесообразно действующим единством, то от единства рождается форма, которой такое скрепление требует или заслуживает, почему отсюда и происходит любовная связь обоих.

## 25. О том же

Ты уже видишь, что любовь, связь единства и бытия, в высшей степени природна. Она исходит от единства и равенства, в которых ее природное начало: они дышат своей связью и в ней неудержимо жаждут соединиться. Ничто не лишено этой любви, без которой не было бы ничего устойчивого; все пронизано невидимым духом связи, все части мира внутренне хранимы ее духом, и каждая соединяется им с миром. Этот дух связывает душу с телом, и она перестает животворить тело, когда он отлетает. Интеллектуальная природа никогда не может лишиться духа связи, поскольку сама соприродна этому духу; единство и бытие интеллектуальной природы интеллектуальны и потому скрепляются интеллектуальной связью, и эта связь, интеллектуальная любовь, не может ни кончиться, ни ослабнуть, пока жизнь интеллекта, понимание, питается бессмертной премудростью. Природная связь в интеллектуальной природе, тяготеющей к премудрости, не только сохраняет поэтому интеллектуаль-

ную природу в ее существовании, но и приближает ее к тому, что она по своей природе любит, вплоть до соединения с ним. Дух премудрости нисходит в дух интеллекта как желанное к жаждущему, смотря по пылкости жажды, обращает к себе духовность интеллекта, которая соединяется с ним любовью,— как говорит Дионисий, наподобие огня, поглощающего все соединенное с ним, смотря по предрасположенности каждого,— и, счастливый этой связью любви, интеллект достигает блаженной жизни<sup>87</sup>. Немногие философы поняли это. Не очень видно, чтобы они познали это начало связи, без которого ничего бы не существовало, а интеллектуальная природа была бы лишена счастья; промахнувшись здесь, они не пришли и к истинной мудрости. Я об этом много говорил и писал в разных проповедях, и повторенного здесь достаточно.

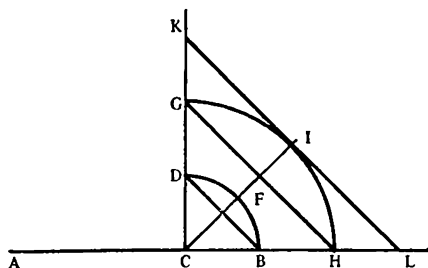
## 26. О том же

74

Но добавлю один математический пример, который покажет тебе, как вышесказанная Троица, она же единство, есть то, что может быть,— хотя она, конечно, опережает всякое понимание и постигается всяким человеческим умом только через свою непостижимость. В [этом примере] бог предстает предшествующим и возможности стать, и невозможному — как бы тем «чем угодно», что вытекает из невозможного.

Исхожу из предпосылки, что прямая линия проще кривой, поскольку кривая, отклоняясь от прямой, непредставима без вогнутости и выпуклости. Потом беру за основу, что первая ограниченная прямыми линиями фигура — треугольник; в него разрешаются все многоугольники как в исходный и простейший, а ему не предшествует никакая фигура, в которую он мог бы разрешиться. В свою очередь линии нет без длины, а всякая длина, которая не так длинна, как та длина, которая не может быть больше, по сравнению с ней несовершенна. Соответственно, если бы надо было изобразить геометрической фигурой первое начало, это был бы совершенный треугольник с тремя совершенными сторонами, как его видит ум в возможности стать чувственного треугольника<sup>88</sup>, следующим образом.

- 75 Пусть  $AB$  — прямая. Вокруг одной из ее точек, скажем  $C$ , опиши четверть окружности с радиусом  $CB$ , проводи другой радиус —  $CD$ ; дуга  $DB$  будет четвертью окружности, и пусть  $F$  будет серединой дуги  $DB$ , четверти окружности. Проведи хорду  $DB$ , потом продли  $CD$  и  $CB$  до бесконечности и опиши вокруг точки  $C$  четверть большей окружности и дугу  $GH$  с серединой  $I$ , проведя, как прежде, хорду  $GH$ , а также прямую касательную дуги  $GH$ , а именно  $KIL$ .



- Ясно, что треугольная фигура  $CFDB$  имеет у центра  $C$  прямой угол, а при дуге два угла, из которых каждый больше половины прямого настолько, насколько вмещается угольности в промежутке над хордой и под дугой. Поскольку в большем круге  $CGIH$  эти углы при дуге больше, чем в меньшем круге, — ведь угол падения дуги на хорду  $GH$  больше, чем на хорду  $DB$ <sup>89</sup>, — то ясно, что и образуемые радиусом и дугой углы тоже непрерывно могут становиться тем больше, чем большему кругу принадлежит дуга. Если бы оказалось возможным начертить дугу максимального круга, не могущего быть больше, углы при такой дуге с необходимостью оказались бы тем, чем только могут быть острые углы, то есть стали бы прямыми: ведь когда острый не может быть больше, то он прямой. А поскольку эта дуга, падая на два прямых радиуса, образует два прямых угла, то невозможно, чтобы она не была прямой линией. В треугольнике  $CKL$ , который я таким образом мысленно разглядываю, линия  $CK$ , будучи радиусом круга, какой не может быть больше, сама будет линией, какая не может быть больше. То же  $CL$ . И дуга  $KL$  не может быть меньше их, потому что как дуга в четверть окружности окажется меньше радиуса
- 76



круга? Все линии, стороны треугольника, будут поэтому равными, а поскольку каждая максимальна, от прибавления к любой стороне треугольника другой стороны или обеих других она не станет больше; любая сторона равна и любой другой, и двум другим, и всем вместе. Затем, внешний угол  $KCA$  равен двум противоположным ему внутренним, а так как  $ACK$  равен  $KCL$ , два прямых угла  $CKL$  и  $CLK$  будут равны углу  $KCL$ . Поскольку же у всякого треугольника три угла равны двум прямым, а любой из названных углов равен двум прямым<sup>90</sup>, любой угол окажется равен всем трем. Каждый равен другому, равен двум другим и равен всем трем! Этот треугольник будет свернутостью всех мыслимых фигур как их начало и элемент, как их полнота и точнейшая мера.

Если бы возможность стать достигла такой совершенной полноты, что пришла к актуальному бытию и стала возможностью-бытием, все обязательно получилось бы таким же образом. Есть вся уверенность в том, что если здесь я каким-то образом усматриваю необходимость, то с несравненно большей истинностью все будет так в актуальной возможности-бытии; ведь невозможно разумно увидеть ничего такого, чего оказалась бы лишена сама возможность-бытие, потому что в совершенной полноте своей действительности она оказывается всем умопостигаемым и всем превосходящим умопостижение. Как справедливо утверждал блаженный Ансельм<sup>91</sup>, бог больше, чем можно помыслить, а святой Фома еще яснее говорит об этом в книжке о вечности мира так: «Поскольку во всемогуществе Бога входит его превосходство над мыслью и способностью всех людей, явно отказывает ему во всемогуществе говорящий, будто творения могут помыслить нечто, чего бог не может сделать»<sup>92</sup>. Итак, в вечной действительной возможности-бытия я вижу максимальный треугольник таким, как сказано выше. Соответственно, возможность-бытие предшествует всякому телесному количеству, и в телесном количестве, будь то дискретном или непрерывном, возможности-бытия не найти, по она — прежде чего бы то ни было чувственного и мыслимого, вообще конечного: поистине среди всего, что можно помыслить, не найти Троицы, которая есть единство, или единства, которое есть Троица.

77

78 Ты видишь также, что возможность стать, присущая определенной природе, не исчерпывается границами этой природы ввиду разности природ у возможности-бытия и возможности стать. Скажем, нагреваемое, стань оно тем, чем может быть, уже не будет нагреваемым, а сольется с нагревающим. Дрова можно нагревать все больше и больше, но когда они нагреты до того, что дальше нагревание невозможно, из потенции огня возникает действительный огонь, который нагреваться уже не может, а только нагревает; и если с одним нагреваемым мы быстрее приходим к нагревающему, чем с другим, причина та, что одно быстрее достигает предела своей нагреваемости, чем другое, причем то, что никогда не нагревается до полной невозможности нагреваться еще больше, никогда не доходит до такого предела, чтобы стать огнем. Нагревающее, пока оно лишь в состоянии нагреваемого, есть нагревающее в потенции, и когда оно переходит из потенции в действительность, не возникает ничего существенно нового: просто одно и то же из данного модуса бытия переходит в другой. Поскольку во всем, что может нагреваться, потенциально пребывает огонь — хотя в одном он ближе, в другом отдаленней, — то ясно, что огонь таится во всех вещах этого мира; каждая есть или нагревающий огонь, или нагреваемое. Огонь нельзя охладить, хотя актуальный огонь можно, конечно, угасить или приглушить; иначе говоря, в огне нет потенциальной воды, и он неизменен, как говорит Дюпюис<sup>93</sup>.

79 Смысл правила знающего незнания в том, что среди вещей, допускающих увеличение и уменьшение, нельзя прийти к максимуму просто или к минимуму просто, хотя можно — к актуально максимальному и минимальному. И в самом деле, если нагреваемое достигнет максимума просто, это не нагреваемое, а нагревающее; нагревающее есть максимум нагреваемого. Точно так же охлаждающее — максимум охлаждаемого, природно движущее — максимум движимого и вообще природно действующее — максимум всего делаемого. Не способность быть сделанным есть действующая потенция, но в способности быть сделанным пребывает в потенции действующее: делаемое никогда не становится действующим, но потенциальное действующее на высшем пределе своей способности испытывать

воздействии переходит в актуальность. Нагреваемое тоже никогда не становится нагревающим огнем, хотя скрытый в нагреваемом огонь на высшем пределе нагреваемости переходит в действительность. Так на высшем пределе интеллектуально постижимого появляется действующий интеллект, а высший предел интеллектуально постижимого — действительность, так что действительность интеллектуально постижимого есть действительность интеллекта, как действительность ощущаемого — действительное ощущение. Также на высшем пределе освещенности — освещающий свет и на высшем пределе творимого — творящий творец, которого можно видеть как бы в потенции, наблюдая творимое, но видеть действительно — только на высшем пределе творимого, в не имеющем предела, бесконечном пределе. Богатый улов попадает в сети этого часто у нас упоминавшегося правила.

## 27. О девятом поле, предела

80

Соседнее со связью поле, которое я называю пределом, полно желанной добычи, как пельзя более удобно для охоты, максимально и беспредельно, потому что его величину нет конца: ни начала, ни конца у него нет, хотя в нем начала, середины и концы всех определяемых им вещей; как корень всемогущества, все содержащий в своей силе, он каждую вещь развертывает, любую в мире определяет. Отдельные вещи заключаются в некоей точности, благодаря которой они суть не иное, чем то, что они суть, и беспредельный предел — конец всего законченного, точность и граница всех точностей. Предел, который есть все то, что может быть, — прежде всякого предела вещей, могущих стать. Он определяет все, ограничивает каждое; он предел самой возможности стать, заведомо беспредельный, заранее хранящий в своей определенности все, что может стать, и тем самым предел всех вещей и всех познаний.

81

Но чем же полагается предел, если не умом и премудростью? Как прекрасно понял Анаксагор, именно ум определяет расплывчатую возможность<sup>94</sup>, все различает и всем движет, все ведя к пределу, который им предопределен. Ум придал законченность прообразам вещей, то есть — как превосходно заметил Дионисий, говоря о божьих именах, — предсуществовавшем в нем

основаниям вещей, по которым божественная премудрость все предназначала, или предопределила, и произвела. Что иное эти прообразы, о которых ты еще и выше слышал, как не пределы, все определяющие? И ясно, что предел всех их — божественный ум; это он разумно определил в себе их самих. Если заглянуть в то, что раньше возможности стать, и, насколько доступно человеку, подумать о том, что бог от века замыслил творить, то, поскольку тогда не было ничего сотворенного, ни неба, ни земли, ни ангелов, ни вообще чего бы то ни было, все это, конечно, имело не больше возможностей быть сотворенным, чем другое, ничего общего с этим не имеющее и никаким нашим воображением пемещаемое. Только сам бог в своем замысле определил сотворить этот мир, это видимое нами прекрасное творение. Все получило свой предел такого-то и такого-то бытия от определения божественного ума в самом себе. И, по своему вечному замыслу сотворяя возможность стать, он предопределил ее для задуманного в вечности мира со всеми его частями: возможность стать сотворена не туманной и неопределенной, но с определенной целью — чтобы возник этот, а не какой-то другой мир<sup>95</sup>. Замысел этот, называемый еще умным Словом, или премудростью, есть тот предел, которому нет предела; ведь божественному уму не предшествует какой-то другой ум, который определял бы его при сотворении мира, но, будучи свободным, вечный ум внутри самого себя от вечности определил, как хотел, свое всемогущество в творение [просто], а не в творение [на выбор] таким-то или другим образом. Человеческий ум, образ абсолютного ума, будучи свободным, тоже определяет в своем замысле все вещи, поскольку измеряет своими понятиями все, — так, он определяет линии, делая их длинными или короткими, и полагает в них столько точечных пределов, сколько хочет<sup>96</sup>, — и все, что предполагает делать, он определяет сначала внутри себя, будучи пределом всех своих созданий, тогда как ничто сделанное им не кладет ему предела и он всегда может сделать еще больше, будучи по-своему беспредельным пределом, как мы писали в книге об уме<sup>97</sup>.

Ясно, что на этом поле явно таится и может быть найдена старательным охотником божественная пре-

мудрость. Ведь это она положила предел морю и суше, солнцу, луне, звездам и их движению; она определила всякому творению закон, который творение не может преступить; она определила вид, сферу, или место каждому, поместила землю в середине, определив ей быть тяжелой и тяготеть к центру мира, чтобы ей всегда пребывать так в середине и не отклоняться ни вверх, ни в стороны; это она определила всякому творению его меру, его вес и число. И настолько премудро определил все ею божественный ум, что ни одна вещь не лишена причины, по которой она такая, а не другая, причем, будь она другой, все бы смешалось. Божественный ум — мера и предел всего как основание и определение и самого себя, и всего.

По своей возможности стать совершенными и определенными виды определяются не в себе самих, а в своем беспредельном пределе; поэтому у них нет и никаких прообразов, кроме божественного ума, в силу которого они суть то, что суть, в нем получая высший предел. В самом деле, ум — основание, выше и совершеннее которого нет, потому он и ум; ведь основание настолько совершенно, насколько в нем светится ум, или интеллект. Он светится в разных разумных основаниях по-разному, в одном совершеннее, чем в другом. Основание, совершеннее которого не может быть, поскольку оно есть все то, что может быть, это сам вечный ум. Все основания, или прообразы, вещей указывают поэтому на то свое вечное основание, в котором и благодаря которому они совершеннейшим образом определяются; и все основания весомы и значимы лишь настолько, насколько причастны к первому основанию, вечному уму, благодаря причастности к которому они суть то, что они суть. Прообразы только кажутся разными от разной причастности к основаниям [у вещей], по-разному причастных к вечному основанию. Все они успокаиваются в этих определяющих их вид прообразах, потому что в их видах достигает своего предела их возможность стать. Через эти виды они приобщаются к вечному основанию, божественному уму, благому творцу Вселенной. Как видовое определение возможности стать вид являет одинаково принадлежащим себе все, чья возможность стать, осуществившись, определилась бы в одно и то же. Так, все люди — одного и того же вида потому, что, какой бы человек ни стал тем,

чем может стать человек, у каждого возможность стать при своем полном завершении определилась бы через основание своего прообраза, умопостигаемого человека. Точно так же все круги: каждый из них, став таким совершенным, каким может стать круг, определился бы через свое прообразующее основание — равноотстояние центра от окружности. Всякая принадлежность к одному и тому же виду имеет эту причину, и кто ее не замечал, часто ошибался, отрицая принадлежность к одному и тому же виду того, что к нему принадлежало, и утверждая ее у того, что к нему не принадлежало<sup>98</sup>.

86

## 29. О том же

Поскольку наш ум не начало вещей, не определяет их собой — это дело божественного ума, который сам определяет начало своих действий, — и в его силе все свернуто [лишь] понятийным образом, то напрасно трудились многие охотники, пытавшиеся уловить [в нем] сущности вещей. Интеллект схватывает только то, что находит в себе самом, а сущности и чуждости вещей не суть в нем он сам, в нем одни понятия вещей, то есть их уподобления и подобия; сила интеллекта — возможность уподобиться всем умопостигаемым вещам: в нем содержатся идеи, или подобия, вещей, и его называют местом идей, но он ни в коем случае не сущность сущностей, и напрасно в понимании себя он ищет сущности вещей, которых там нет. Как видение в своей силе и потенции имеет только видимые идеи, или формы, а слух — только слышимые, так и интеллект в своей силе и потенции имеет только формальные идеи; один бог в своей причинной силе и потенции заключает сущности и сущностные формы всех вещей. В видении доступным видению способом существует все, однако видение все равно не может постичь умопостигаемое, опережающее и превосходящее его силу; оно не может постичь даже слышимое, не подпадающее его способности, и хотя иногда все-таки улавливает его косвенно через видимые знаки и писмо, то уж никогда ни прямо, ни косвенно оно не улавливает умопостигаемого, следуя за ним и потому не обладая достаточной силой, чтобы его схватить. Так же интеллект никогда не может постичь и исчерпать своим пониманием формы и чуждости вещей, коль скоро они опережают и превос-

87

ходят его понятийную силу, хотя он может строить о них предположения (coniecturas), исходя из того, что понимает. Только бог, творец и податель сущностных форм, созерцает их в самом себе. Бог даже, собственно, не *понимает*, а *осуществляет* (essentiat) их, что и значит, что в нем определяющий предел всего. Возможность стать понимающим достигает высшего предела только в его интеллекте, который есть все, что может быть, так что не его понимание идет от вещей, а вещи от него. Наоборот, наш интеллект ничего не понимает, если не уподобит себя умопостижаемому, так что понимаемое им он читает внутри самого себя — в своем слове, или представлении. Не может интеллект постичь внутри себя и свою собственную чуждость и сущность, разве что способом, каким понимает все другое, то есть образовав по возможности свое умопостижаемое подобие. Как зрение не видит себя — ведь как ему себя увидеть, не став одной из видимых вещей? — и лишь по тому, что человек видит другие вещи, он постигает, что у него есть зрение, однако самого зрения не видит, так, сознавая себя понимающим, человек понимает, что в нем *есть* интеллект, но *что* он есть, не понимает. Это затронуто выше, где передается ответ индуса<sup>99</sup>: пока не познана божественная сущность, как следствие ни одна сущность вещей не может быть схвачена познанием. И заметь, что я сказал выше: понятия вещей следуют за вещами; понимающая сила разворачивается в понятия вещей и следует тем самым за их сущностями. По сущности понимающей силы прежде и этой своей силы, и следующих за ней менее благородных чувственных сущностей; сущность понимающей души не есть ее сила и потенция, такое может быть истинным только в боге, который раньше различия акта и потенции, как, наверное, уже достаточно показано выше. Мы ведь не знаем всего, что может быть познано человеком. Ты, скажем, не стал грамматиком, ритором, логиком, философом, математиком, теологом, механиком и так далее, однако, будучи человеком, можешь всем этим стать. Хотя возможность стать человеком актуально определялась в тебе именно таким вот образом, каков ты есть, и эта определенность есть твоя сущность, однако возможность стать человека в тебе никогда не завершена до полной определенности. Имея в виду эту незавершенную неопределившуюся возможность стать, платоник,

как передает Прокл<sup>100</sup>, называли все составом из законченного, или определившегося, и бесконечного, законченность относя к определившейся сущности, бесконечность к потенции и возможности стать.

### 30. О десятом поле, порядка

Потом. Дионисий, глубочайший из всех, в своем искании бога нашел, что в нем одновременно истинны противоположные утверждения и что его лишенность есть преизобилие; скажем, несубстанциальный, он именуется субстанцией всего, превосходящей всякую субстанцию. В главе о премудрости Дионисий говорит так: «На это надо спросить, как мы знаем Бога, который не познается ни умом, ни чувством и вообще не есть ничто из умопостигаемого? Пожалуй, будет истиной сказать, что мы не познаем Бога из его природы,— это неведомо и выше всякого разума и смысла,— но, исходя из высшей упорядоченности расположения всех творений, поскольку она произведена сообразно этой его природе и являет собой какие-то образы и подобия божественных прообразов, мы этим путем порядка в меру наших сил поднимаемся к всепревосходящему в высшем отрицании всего и в восхождении к всеобщей причине. Поэтому бог узнается как во всем, так и отдельно от всего, через знание и незнание. От него и понимание, и разум, и знание, и осязание, и ощущение, и мнение, и воображение, и все прочее, и все-таки он и непостижим, и несказанец, и неименуем, и не есть ничто из сущего, и не познается ни в каком творении, и во всем есть все, и ни в чем ничто, и познается всеми через все, и никем ни через что». Поистине «весьма справедливо говорить так о Боге. Он славим и хвалим от всех сущностей за упорядоченность и разумность всего созданного им. И божественнейшее познание Бога достигается также через незнание в сверхразумном единении, когда интеллект, отойдя от всего сущего, а потом оставив и самого себя, единится с его блистательными лучами, озаряемый непостижимой глубиной премудрости. Она тоже, как я сказал, познается через все вещи. По единодушному суждению всех, она все создает и всегда все согласует; она причина перасторжимой всеобщей гармонии и порядка, она всегда связывает конец первых с началом вторых, создавая единую соустрем-



лепность и гармонию прекрасной вселенной»<sup>101</sup>. Я уви-<sup>90</sup>  
дел в этих словах великую истину, тем более что в них  
целиком содержится охотничья добыча божественного  
мужа, поэтому я решил привести их здесь. Апостол Па-  
вел, учитель того же Дионисия, видел разницу между  
идушим от бога и иным в том, что все идущее от бога,  
говорил он, упорядочено. Справедливо в другом месте  
Дионисий признает, что бог есть порядок упорядочен-  
ных вещей<sup>102</sup>.

В пределе упорядоченных вещей обнаруживается, та-  
ким образом, создатель порядка. Поскольку этому миру  
подобало быть прекрасным и его части не могли стать  
в точности подобными, но должны были быть разнооб-  
разными, чтобы безмерная красота совершеннее свети-  
лась в их разнообразии, где ничто при всех различиях  
не было бы лишено красоты, то творец порядка собла-  
говил создать заодно такую упорядоченность, чтобы  
порядок, который есть сама абсолютная красота, све-  
тился сразу во всем и высшее низших областей, гармо-  
нично соединяясь с низшим высших областей, соуст-  
ремлялось к единой красоте универсума, а все вместе,  
довольное своей ступенью внутри вселенского целого,  
наслаждалось миром и покоем, каких нет прекраснее.  
Так ступня, низшее в человеке, довольна тем, что низ-<sup>91</sup>  
шая и что ступня, как глаз — тем, что глаз и что в го-  
лове: все члены видят, что необходимы для совершен-  
ства человека и его красоты, если будут именно такими  
и именно таким образом размещенными в особом по-  
рядке, замечая, что вне своих мест и не прекрасны, и  
не необходимы, и красота всего тела не совершенна, и  
они не способствуют собой его полной красоте, но, без-  
образные, безобразят все тело. Их величина тоже упо-  
рядочена, чтобы быть прекрасной и чтобы благодаря  
им и другим членам величина тела оказалась прекрас-  
ной. Пропорция каждого члена к каждому другому и к  
целому упорядочена учредителем всего, творцом пре-  
красного человека; это пропорция, без которой единое  
расположение целого и отношение частей к целому ни-  
когда не оказалось бы прекрасным и максимально упо-  
рядоченным<sup>103</sup>.

### 31. О том же

92

Чтобы увидеть, что порядок — в вечности, подумай  
еще так. Раз все идущее от возможности стать, чтобы

стать в действительности, предполагает определенный порядок становления могущего стать, то уж во всяком случае вечным порядком будет и бог, который есть все то, что может быть. Если бы порядок возник, он перешел бы от возможности стать к действительности обязательно в определенном порядке и, значит, был бы прежде, чем ему быть. Следовательно, порядок не имеет начала, не имеет и конца; таким образом, порядок вечен.

Только какой может быть порядок в простейшем начале вещей? Разве что само это начало будет как безначальным началом, так и изначальным началом, и так же началом, исходящим от обоих <sup>104</sup>. Без этого в начале поистине нельзя усмотреть никакого порядка, раз сущности порядка принадлежит начало, середина и конец; если отрицать их в простоте вечного начала, которое и есть вечный порядок, то нет порядка, а с его отнятием не остается ничего, потому что без порядка и красоты ничто не может существовать: как может перейти от возможности к действительности бытие, лишённое порядка и красоты? А кроме того, если начало лишено порядка, то откуда порядок у начавшегося? Я понимаю также, что поскольку есть безначальное начало, изначальное начало и начало, исходящее от обоих, постольку будет начавшееся, [начавшееся от начавшегося] и начавшееся, которое исходит от обоих. Начавшееся без более раннего начала — сущность, начавшееся от начавшегося — сила, начавшееся, которое исходит от обоих, — действие. И в самом деле, во всем обнаруживаются эти три, так что все причастно божественному порядку. Весь этот мир состоит из интеллектуального, живого и существующего. Интеллектуальная природа высшая, не имеющая перед собой ничего начавшегося раньше ее; живая природа средняя, имеющая раньше себя интеллектуальную, свою иность; а существующая природа исходит от обоих. В первой свернуты следующие, поскольку она понимает, живет и существует; вторая живет и существует, то есть в ней, как и в первой, свернута третья; третья только существует. Существование и жизнь первой есть понимание; существование и понимание второй есть жизнь; понимание и жизнь третьей есть существование. Какова причастность к божественному порядку у ангельской иерархии и какова у церковной иерархии, описывает божественный Дионисий. А какова причастность к порядку у ви-

дов и внутри любого вида, какой порядок в небесных телах и их временных движениях, в движениях живых существ, какова причастность к порядку во всем происходящем от человеческого ума — в способностях, устройствах, в управлении общественными и частными делами, в ремесленных искусствах, в свободных науках — в какой прекрасной упорядоченности все по своим правилам и законам совершается, изучается, записывается и сообщается, это видит, изумляясь, старательный исследователь.

Раб Менона, уловив порядок, в котором ему задавали вопросы, правильно ответил на все, что у него спрашивали о геометрии, как если бы эта наука была врождена ему вместе с чувством порядка; об этом говорит Платон в «Меноне»<sup>105</sup>. Кто умеет возводить к порядку все, что изучает и исследует, тот совершенствуется. Не бывает искусным ни ритор, ни кто бы то ни было, если его речи недостает порядка; чуждый порядку не понятен ни себе, ни другим. Порядок это сияние премудрости, без него в ней не было бы ни красоты, ни ясности, ни вообще ее не было бы и не было бы ее исполненных мудростью действий. Легко вспоминается то, что приведено на память в порядок, как показывает мнемоническое искусство, основанное на упорядоченном расположении [материала]. Чтец для запоминания и понимания делит материал и упорядочивает разделенное. Словом, порядок явно самым прямым образом причастен свету премудрости.

### 32. О том же

95

Высшая премудрость ввела порядок на небе и земле и во всех вещах, сама обнаружившись наилучшим образом, каким ее может вместить творение. В самом деле, порядок войска являет разумность упорядочившего его предводителя яснее, чем все его действия<sup>106</sup>. Порядок универсума — тоже первый и точнейший образ вечной и нерушимой премудрости, благодаря которой вся машина мира сохраняется в красоте и согласии. Как прекрасно она поместила связующее звено универсума — человека, этот микрокосм, — на верхней ступени чувственной и на нижней ступени умопостигаемой природы, соединив в нем как в посреднике нижнее временное и верхнее вечное. Она дала ему место на горизонте времени и вечности, как того требовал совершен-

ный порядок. Сходясь с другими живыми существами в ощущениях, мы сознаем в себе сверх того ум, способный понимать и славить порядок, благодаря чему знаем, что можем обнять всеупорядочивающую бессмертную премудрость и связаны с богом и интеллигенциями. Как в той части, которой мы связаны с животными, мы имеем животную природу, так в той части, которой связаны с интеллектуальной природой, мы причастны интеллектуальной природе, так что смерть животной части не угашает духа, связанного с вечными духовными началами.

96

Больше того, мы знаем, что по освобождении от возможности умереть<sup>107</sup> наша смертная природа через связь, соединяющую ее с бессмертной, может подняться к жизни бессмертного духа силою Слова божия, которым все стало, воплощенного в человеке Иисусе Христе. В нем человечность связывает временное и вечное, низшую и временную природу не только с высшей и вечной, но и с богом-творцом, и с его вечным бессмертием, лишь бы мы приняли образ Христа, нашего посредника, что достигается верой и любовью. И наконец, что прекраснее дивного порядка его возрождения, каким он пришел к описанному в святых Евангелиях воскресению жизни? Мы что-то говорили о полях охоты за мудростью, но здесь воплощенная премудрость вняв показала нам свой путь, каким умерший приходит к воскресению жизни, последней цели всех исканий. Мы ищем премудрости, чтобы не знать смерти. Но никакая премудрость не освободит нас от этой телесной и страшной смерти, и поэтому истинная премудрость та, через которую неизбежность смерти превращается в добродетель, обеспечивая и удостоверяя нам воскресение жизни. Такое дается только держащимся пути Иисуса и его добродетели. Всю силу надо вложить сюда, и только на этом пути обретается та надежная добыча, за которой следует обладание бессмертием.

97

### 33. О смысле названий

Если взвесишь все в глубокой медитации, то найдешь, что искатели тщательно вглядывались в смыслы названий, как если бы имя было точным изображением вещи. Но первый человек налагал имена вещам на основании человеческих представлений, и в названиях

поэтому нет такой точности, чтобы уже нельзя было назвать вещь каким-то другим более точным словом. Ведь основание человеческих представлений о вещи — не то же самое, что предшествующее всякой вещи основание ее сущности. Познавший имя вещи на ее сущностном основании дал бы всему собственные имена и приобрел совершеннейшее знание всего в мире. Соответственно, разногласие не в сущностном основании вещей, а в словесных именах, разнообразно приписываемых вещам на разных основаниях, и все расхождение спорящих в изображении сущности вещи, которое тоже разнообразно. Платон в письмах к тиранну Дионисию великолепно пишет о том, насколько истина опережает все названия, речения, или словесные описания, и чувственные изображения, приводя в пример нарисованный круг, его название, или описание, и его понятие <sup>108</sup>. Дионисий Ареопагит тоже советует больше углубляться в искомую вещь, чем в смысл ее названия. Правда, сам он в «Божиих именах», как и Платон, очень держится значения имени. Никто, впрочем, не исследовал 98 смысла названий внимательней, чем Аристотель, который делал это как бы потому, что налагатель всех имен обладал высшим искусством выражать познанное им в названиях, и приобщение к его знанию равносильно приобретению совершенства познаний; недаром в определении, развертывании названия, [Аристотель] видел свет науки. Думаю, так оно и было в том человеческом знании, которым изначально и неповторимо обладал, как считают, первый Адам, то есть человек. Не зря знание, закрепляющееся в смыслах слов, так по душе человеку и как бы сообразно его природе. Но охотнику за божественной премудростью надлежит отрицать человеческие названия, поскольку они наложены человеком, применяя их к богу. Скажем, [слово] жизнь, охватывая все живущее, не достигает до бога, потому что он — источник всякой жизни. То же в отношении всех названий.

Надо уделять тщательное внимание и различениям, 99 которые делают при толковании названий охотники за премудростью. Так, святой Фома в комментариях к книге Дионисия «О Божиих именах» показывает, как надо различать у всего существующего три вида субстанций. Первая — единичное, каков [применительно к слову «человек»] действительный Платон сам по себе;

она охватывает и первоначала, и индивиды. Вторая — вид или род, скажем «человек» или «живое существо»; ею охватываются первоначала в их действительности, индивиды — в возможности: человеком называется существо, обладающее человечностью без уточнения индивидуального начала. Третья — сама по себе сущность, скажем человечность; таким названием охватываются только начала вида<sup>109</sup>: ничто из индивидуальных начал не относится к смыслу «человечности», поскольку человечность означает именно только то, в силу чего человек — это человек; ни одно из индивидуальных начал не таково, и поэтому имя «человечность» ни действительным, ни потенциальным образом не заключает в себе никаких индивидуальных начал, называясь в этом смысле «[человеческой] природой». Таким различением [смысла всякого] названия ученейший муж прояснил многое, что у других темно. А сколько Аристотель потрудился над различением смысла слов, видно из его «Метафизики». Благодаря различению смысла слов у писателей можно привести к согласию множество расхождений, над которыми бились многие очень знающие люди.

И все-таки наше искание невыразимой премудрости, которая предваряет и палагателя имен, и все имеваемое, таится скорее в молчании и в видении, чем в говорении и в слышании. Оно исходит из того, что применяемые им человеческие слова не точные, не ангельские, не божественные, и употребляет оно их потому, что иначе не может выразить свою мысль, — подразумевая все время, что не хочет, чтобы слова означали [лишь] нечто такое, за что они [по-человечески] даны вещам, а хочет изобразить ими причину всех имен и названий, Глагол никакого времени, ибо тождественный вечности.

### 34. О захваченной добыче

Пройдя таким путем через десять полей, остается теперь собрать уловленное. Я провел большую охоту и большую добычу принесу домой. Не удовлетворяясь ничем большим, способным быть еще больше, я искал причину самой по себе величины, поскольку она не может быть больше: если бы причина величины могла быть больше, она стала бы больше за счет того, что вызвано ею как причиной, и тогда последующее оказа-

лось бы прежде первого. Причина величины есть, таким образом, [все] то, чем может быть [величина]. Назовем, однако, причину величины пока [просто] «величиной»<sup>110</sup>. Итак, величина предшествует возможности стать, поскольку не может стать другой, будучи всем тем, чем может быть. Следовательно, величина есть вечность, не имеющая начала и конца, — ведь она не создана, поскольку раньше всего созданного возможность стать, а величина ей предшествует. И поскольку величина есть истинный предикат бога, а значит, всего творения, как мы нашли выше на поле хвалы<sup>111</sup>, то приложим ее к чувственному и к умопостигаемому, а затем также и к достойному хвалы, чтобы попробовать, не удастся ли нам показать ее, какую она предстает чувству или интеллекту. Для этого я черчу линию *AB* и говорю, что *AB* — большая линия, потому что она больше своей половины, и может стать еще больше, растягиваясь, или возрастая, но все равно не станет величиной: ведь величина есть все, чем может быть, и если линия станет такой большой, что не сможет быть больше, она тоже станет тем, чем может быть, то есть будет не созданной, но вечной, предшествующей возможности стать, и будет не линией, а вечной величиной. Так я вижу, что все могущее стать больше, следуя за возможностью стать, никогда не становится тем, чем может быть; и наоборот, величина есть то, чем может быть, а потому не может быть ни больше, ни меньше. Тем самым она и не больше и не меньше всего великого и всего малого, но для всего великого и малого она — действующая, формальная и целевая причина, точнейшая мера: во всем великом и малом она есть все и вместе — ничто из всего, раз все великое и малое — после возможности стать, которой она предшествует. Еще. Поскольку и поверхность, и тело, и количество, сплошное и дискретное, то есть число, и качество, и чувство, и интеллект, и небо, и солнце, и все созданное не лишено величины, во всем этом возможность-бытие, которую я и называю величиной, есть все, что они суть, и ничто из всего: вместе и все и ничто из всего. Верно, впрочем, что великое велико величиной, и, значит, богу, предшествующему возможности стать, не подходит это имя «величина» имя формы любых обладающих величиной вещей: он — не форма, а абсолютная причина форм и всего вообще; ему поэтому не подходят имена вообще ни

102

103

одной из могущих носить имя вещей, хотя его имя — неимое для всякого именуемого имени и во всяком имени именуется он, остающийся безымянным.

Говоря последовательно, если теперь нечто благое велико и может стать более благим, раз одно благо всегда больше другого, то благо, которое так хорошо, что большего блага, чем оно, не может быть, есть, согласно только что сказанному, сама возможность-бытие, и, значит, [в том числе] причина величины<sup>112</sup>. Так и прекрасное, не могущее быть более прекрасным, есть причина величины; и так же истинное, не могущее быть более истинным, есть причина величины; и точно так же мудрое, не могущее быть более мудрым, есть причина величины; и так далее обо всех десяти достохвальных [совершенствах]. Равным образом великое, которое так хорошо, что не может быть лучше, есть причина блага; прекрасное, которое так хорошо, что не может быть лучше, есть причина блага, и так далее. Я вижу таким путем саму возможность-бытие причиной блага, величины, красоты, истины, премудрости, радости, совершенства, света, равенства и достатка. И предел возможности стать для любых девяти из совершенств являет причиной десятой возможность-бытие. Так, предел возможности стать великими для блага, красоты, истины и прочих являет причиной величины возможность-бытие; предел возможности стать благими для величины, красоты, истины и других являет причиной блага возможность-бытие, и таким же образом каждые девять всякий раз являют причиной десятой возможность-бытие<sup>113</sup>.

Видя потом, что причина всего достойного хвалы — возможность-бытие и что десять достохвальных совершенств достохвальны благодаря причастности к ее хвале, я называю возможность-бытие хвалой, которая есть все, что может быть, ибо она источник и причина всего достойного хвалы<sup>114</sup>. Не уместно мне восхвалять возможность-бытие как хвалу, раз великий пророк Моисей говорит в своей песни: «Хвала моя Господь»<sup>115</sup>. Я вижу в боге сущностную причину всего достойного хвалы и поэтому вижу также, как приведенный выше Дионисий, что сущности, или ипостаси, всего, что стало и станет,



суть то, что они суть, благодаря причастности к достойному хвалы.

Это я и добыл в своей охоте: бог мой хвалим через все достойное хвалы не как причастный к хвале, а как сама абсолютная слава, хвалимая сама по себе, причина всего хвалимого и потому опережающая и превышающая все достойное хвалы как высший предел всего достойного хвалы и его возможность-бытие; а все дела бога достойны хвалы потому, что состоят из причастности к [десяти] достохвальным совершенствам. Через них восхваляется бог как причина и все достохвальное — как причиненное им. Знаю при этом, что мой бог выше всякой хвалы и ничто достохвальное не может восхвалить его, как он достоин, а всякому стремящемуся хвалить его все лучше и лучше он открывает сам себя, давая видеть, что достохвален, славен и всепревознесен вовеки. Не только благодать, которою он всем сообщается, или величину, которую он всему придает, или красоту, которую он всем дарит, или истину, которой ничто не лишено, или премудрость, которая все упорядочивает, или радость, которою все наслаждается в самом себе, или совершенство, которым все славится, или свет, которым все озаряется, или равенство, которым все очищается, или достаточность, в которой все успокаивается и удовлетворяется, или другие божественные [совершенства], к которым все приобщается, но самого Бога богов хвалят на Споне, созерцая его в его откровенном свете.

### 36. О том же

106

Если хорошенько подумать, истина, истинное и подобное истине суть все, что можно видеть зрением ума. Истина есть все то, чем может быть; она не допускает прибавления и уменьшения, пребывая вечно постоянной. Истинное есть невременное подобие вечной истины, как она сообщается интеллектуальной сфере; и поскольку одно истинное истиннее и яснее другого, истинное, которое не может быть истиннее, есть абсолютная и вечная истина: вечная истина есть акт, от которого идет всякая истинность и который делает истинным и себя, и все. А подобное истине — это временное подобие умопостигаемого истинного; так, чувственное есть подобие истинного, ибо образ умопостигаемого, как

справедливо говорил Дионисий; Платон до него тоже понимал это. Интеллект истинен, равно как благ, велик и так далее в отношении остальных десяти, поскольку он интеллектуальное приобщение к ним. Сверх того он еще и в своем понимании истинен, когда приравнивается (*adaequatio*) понимаемой вещи; ведь умопостигаемая вещь истинно понимается тогда, когда ее умопостигаемость так очищена от всего внешнего, что актуально становится умопостигаемым видом, или смыслом, вещи, и тогда интеллект актуально истинен, поскольку отождествляется с понимаемым.

107 Преходящее понимается только через свою непреходящую идею: интеллект отвлекает от ощущаемого его умопостигаемый образ. В самом деле, умопостигаемая идея горячего не горяча, холодного — не холодна и так далее; чтобы истинно воспроизводить (*hergaesentet*) форму вещи, словно ее истинный прообраз, она свободна от всякой изменчивости. И поскольку только эта бестелесная и нематериальная идея вещи понимается актуальным образом и преобразуется в актуальность интеллекта, очевидно, что интеллект выше всего временного и тленного и по своей природе постоянен (*perpetuum*). Всего яснее ты в этом убеждаешься, видя, что быстрее поддается пониманию материя, очищенная от всего тленного и уже не нуждающаяся в абстрагировании. Так, по Проклу, абсолютное единое само по себе понятно и сообразно интеллекту, как свет зрению; сходным образом сами по себе известны другие умопостигаемые вещи, служащие началами в математике и других науках: это идеи самих себя, или умопостигаемые смыслы.

108

### 37. Одно пояснение

Повторю одну часто говорившуюся вещь, потому что в ней основа всей нашей охоты: ставшее, поскольку оно следует за возможностью стать, никогда не таково, чтобы возможность стать определилась в нем полностью. Хотя возможность стать в своем актуальном осуществлении приходит к определенности, однако не к абсолютной: скажем, в Платоне определилась возможность стать человеком, но не вся полностью возможность стать человеком определилась в Платоне, а только тот модус ее определения, который можно наз-

вать Платоновым; остаются бесчисленные другие, в том числе более совершенные модусы, и даже в Платоне возможность стать человека не достигла своего предела,— человек может стать многим, скажем музыкантом, геометром, механиком, чем Платон не был. Возможность стать находит абсолютный предел только в возможности-бытии, своем начале и вместе конце, по свидетельству Дионисия; так число достигает предела в монаде, своем начале и вместе конце: начало всякого числа монада и его конец тоже монада<sup>116</sup>. В мире, однако, возможность стать определяется актуально способом, каким совершеннее и лучше не может. Наше правило гласит, что среди вещей, допускающих увеличение и уменьшение, мы приходим не к максимуму просто, а только к актуальному максимуму; например, в количестве, всегда допускающем увеличение, мы не приходим к максимальному количеству, больше которого не может быть,— этот максимум, больше которого не может быть, предшествует количеству,— но мы приходим к актуально максимальному количеству, каково количество универсума.

Ставшее всегда единично и неповторимо, как всякий индивид. Но оно никогда не бывает непреходящим, не будучи первым: поскольку подражающее первому есть то, что оно есть, в силу приобщения к первому, постольку оно преходяще, ведь оно не может приобщиться к его нетленной единственности, которая неповторима; и если первые вещи, бытие которых не зависит от приобщения к чему бы то ни было возникшему еще раньше, нетленны, то это потому, что возможность стать достигла в них предела своей видовой определенности. Из-за этого умопостигаемые и небесные вещи непреходящи и нетленны; таковы духовные природы, солнце, луна и звезды. Что солнце, луна и звезды возникли как первые вещи, о том ясно свидетельствует Моисей, говоря в Бытии, что они созданы богом, чтобы светить вечно: поистине это всегда и непрерывно нужно для видимого мира, иначе сама его видимость прекратится; значит, созданные, чтобы светить, они необходимо должны всегда оставаться такими и, следовательно, созданы не после чего-то созданного раньше, в силу приобщения к чему они были бы тем, что они суть. Словом, вся возможность стать солнцем, луной и звездами [вполне] определилась в самих этих видимых

109

нами индивидуальных небесных телах. А индивиды чувственной природы подражают умопостигаемым прообразам и являются, как говорит Дионисий, их изображениями. Хотя они тоже неповторимы в силу своей единичности, но поскольку они — образы умопостигаемых вещей, через приобщение к которым они суть то, что суть, и поскольку чувственное не может в точности подражать умопостигаемому, то они переменчиво и временно приобщаются к тому, что непреходяще, и непреходящими из-за этого сами быть не могут.

### 38. Повторение

Чтобы яснее выразить свой замысел, повторяю теперь все сказанное еще раз для памяти.

Возможность стать явно отсылает к чему-то, что предшествует ей и, поскольку предшествует возможности стать, не может стать и не стало, — раз не стало ничто, не имевшее прежде возможности стать, становление ведь следует за возможностью стать. Но поскольку то, к чему отсылает и что предполагает собой возможность стать, предшествует ей, оно с необходимостью вечно. Потом. Поскольку вечное не может стать, то с необходимостью окажется, что вечное по крайней мере не иное для того, что утверждается в возможности стать<sup>117</sup>. Вечное — не иное ни для чего из всего становящегося, хоть оно само и не становится. Тем самым оно начало и конец возможности стать; становление есть воспроизведение неподверженного становлению вечного, возможность стать миром явно отсылает к миру-архетипу в вечном уме бога. И раз вечность неповторима, неразмпожима и не несет в себе никакой потенциальности, предшествуя возможности стать, то, как ее нельзя постичь умом или чувством, так нельзя ее ни воспроизвести, ни вообразить, ни уподобить; соответственно, возможность не приходит к своему окончательному пределу ни в чем следующем за ней, но ее окончательный предел ей предшествует. Вижу, что все могущее стать имеет только этот свой простой прообраз, не иной ни для чего могущего стать, ибо он акт всякой возможности: как акт всякой возможности, не могущий быть другим, ни большим, ни меньшим, ни отличным, ни инаковым, он не иной ни для чего, не больший и не меньший чего бы то ни было, не отлич-

ный, не инаковый; он поэтому причина, прообраз, мера, способ и порядок всего существующего, живущего и понимающего, и во всем мире и в каждой отдельной вещи не найти ничего, что существовало и происходило бы не от него как от своей причины. Будучи воспроизведением лишь его одного, все обращено к нему, все жаждет его, все проповедует, хвалит, славит и зовет его, бесконечное благо, светящее во всех вещах, которые стали тем, что они суть, благодаря причастности ему. Все актуально существующее наводит меня поэтому на мысль, что как беспредельный предел бог не может быть схвачен никаким определением или действием никакого интеллекта, раз и интеллект, и все вообще суть его образ и подобие. В самом деле, я вижу, что все действительно существующее несет в себе образ этого своего прообраза, в сравнении с которым оно и действительным существованием не обладает, и его совершенным изображением не является, потому что всякий и всяческий образ может быть совершеннее и точнее.

Но так или иначе я вижу его из бесконечного далека в том высшем пределе, к которому тяготеет предельное совершенство и точность образа. Так, я замечаю, что действительность жизни — более подлинный его образ, [чем действительность существования]; но ведь жизнь может быть совершеннее и чище, без примеси и тени, и тогда в пределе простоты и точности я издалека вижу вечную жизнь, прообраз всякой жизни, — истинную жизнь, создательницу здешней жизни, перед которой всякая здешняя жизнь слабее, чем нарисованный огонь перед настоящим. Рассматриваю потом действительность интеллекта, который есть некое подобие своего божественного и вечного прообраза; вижу, что предел этого его живого и понимающего подобия, указывающий на точное уподобление богу, бесконечно далек от всякой действительности нашего интеллекта, и говорю: раз все, что может существовать, существовать и жить, существовать и жить и понимать, не есть настолько точный образ вечного прообраза, насколько требует уподобление последнему, то бог возносится (*in excessu*) над всем, что есть или может быть, — возносится как над существованием, так и над жизнью и над всяким пониманием, потому что он больше всего, что может существовать, жить или понимать, и настолько превос-

112

ходнее и вместе совершеннее всего этого, насколько истина превосходит свой образ и подобие. Впрочем, истина — ипостась своего образа и подобия, для которых она не иное: прообразованные ею вещи настолько существуют и приобщаются к истине своего прообраза, насколько подражают ей и воспроизводят ее.

413

Все, что я таким образом вижу, а высказать и описать, как вижу, совершенно не могу, самым сжатым образом я в состоянии подытожить разве что так: предел возможности стать всем — это возможность создать все. Это подобно тому, как предел возможности стать чем-то определенным есть возможность сделать таким: скажем, предел возможности стать горячим — возможность сделать горячим, и огонь, называемый пределом возможности стать горячим, может делать горячим; сходным образом, возможность стать светлым находит предел в возможности делать светлым, и таким называют солнце среди ощущаемых вещей, а среди умопостигаемого — божественный интеллект, или Слово, озаряющее всякий человеческий интеллект; предел возможности стать совершенным — возможность сделать совершенным; а предел возможности двигаться — возможность двигать, и недаром желанное, которого все жаждут как высшего предела желанных вещей, есть причина всякого желания, а высший предел всего избираемого нами — вместе и причина всякого выбора.

414

И вот, если, как отсюда ясно, предел всякой возможности стать — Всемогущий, могущий все создать, то он может создать и саму возможность стать, так что он — предел того, чего он же начало, и возможность стать не предшествует его всемогуществу, тогда как во всем ставшем мы видим сначала возможность стать, а именно как абсолютную возможность стать, началом и концом которой является всемогущий, так и возможность стать, конкретно определившуюся в то, что становится и в чем получает свою определенность возможность стать, когда действительным образом возникает нечто такое-то, что могло стать таким. Эта определенность — тоже от творца возможности стать, который, будучи всемогущим, один в силах определить, чтобы возможность стать осуществлялась тем или другим образом. Причем, поскольку возможность стать определяется только его всемогуществом, всякое определение возможности стать в становящемся — не предел его воз-

возможности стать, при котором всемогущий уже не мог бы сделать из него, что хочет, а лишь единичная, применительно к случаю, конкретизация возможности стать, тождественная природе и субстанции того, что таким путём возникло.

### 39. Заключение

115

Коль скоро не стало ничто, не могшее стать, и ничто не может создать себя само, то, следовательно, возможность (posse) тройственна: возможность создать, возможность стать и ставшая возможность. Раньше ставшей возможности возможность стать, раньше возможности стать возможность создать. Начало и предел возможности стать — возможность создать. Ставшая возможность создается возможностью создать из возможности стать. Предшествуя возможности стать, возможность создать и не стала, и не может стать другим, но является всем тем, чем может быть; она не может быть больше, и мы называем это максимумом, не может быть меньше, и мы называем это минимумом, не может быть иной. Предел и конец возможности стать, а тем самым ставшей возможности, она — действующая, формальная, или прообразующая, и целевая причина всего. В ней, возможности создать, как в действующей, формальной и целевой причине пребывает таким образом все, что может стать, и все, что стало; а возможность создать пребывает во всем как абсолютная причина в том, что ею вызвано как причиной. Наоборот, возможность стать пребывает в ставшем как то, чем является это ставшее. Только то, что могло стать, действительным образом стало, хотя и в другом модуле бытия, менее совершенно в потенции, более совершенно в действительности. Тем самым возможность стать и ставшая возможность не различаются по своей сущности; только возможность создать, хоть она и иное, все-таки как причина их сущности не является этой сущностью: сущность вызвана ею как причиной. С другой стороны, возможность стать не есть ставшая возможность, и потому возможность стать не стала из [какой-то другой] возможности стать. Раньше возможности стать только возможность создать; мы говорим соответственно, что возможность стать возникла из ничего, а поскольку возможность стать не стала, но

116

произведена возможностью создать из ничего, мы называем ее сотворенной. В свою очередь, именуя саму абсолютную возможность создать Всемогущим, мы говорим, что Всемогущий и Вечный не стал и не сотворен, то есть не может ни уничтожиться, ни стать иным, чем есть, коль скоро он раньше ничто и раньше возможности стать; и мы отрицаем за ним все именуемые качества, раз они тоже следуют за возможностью стать: ведь именуемое предполагает возможность стать, а именно стать именуемым. 117 Возможность стать имеет предел только в возможности создать, поэтому и она не уничтожится; если такое станет, то сможет стать — как же тогда [можно будет говорить, что] возможность стать уничтожится? Итак, она постоянна, поскольку имеет начало, а уничтожиться не может, и ее единственный предел есть ее же начало. Наконец, среди могущего стать одно первично, другое следует за первым и первому подражает. Поскольку у первого возможность стать вполне действительна, оно, подобно возможности стать, постоянно<sup>118</sup>; во всем последующем возможность стать достигает полноты и завершенности только в меру подражания полноте, так что оно не постоянно, а только подражает постоянным вещам, но все, что не пескончаемо и не постоянно, лишь подражая такому, неустойчиво и временно. Так мы кратко подытожим здесь все сказанное.

118 Чтобы прочнее утвердиться в нашем общем искусстве охоты за истиной, приложим эту форму охоты к чему-нибудь чувственному. Возьмем тепло. И скажем: возможность здесь тройка, а именно возможность сделать теплым, возможность стать теплым и ставшая возможность теплого. Повторив в конкретной определенности то, что раньше было в абсолюте, скажем: ставшая возможность теплого имеет раньше себя возможность стать теплым; по возможности стать теплым не может сделать себя действительно теплым, поэтому раньше возможности стать теплым — возможность сделать теплым, и, поскольку возможность сделать теплым раньше возможности стать теплым, она есть все, чем может быть горячее, так что не может быть ни большей, ни меньшей, ни другой. В отношении всего теплого она — творец возможности стать теплым, и она переводит из возможности стать в действительность все теплое, то есть она действующая, формальная и



целевая причина всего теплого и пребывает во всем теплом как причина в вызванном ею, а все теплое пребывает в ней как вызванное причиной в причине. По отношению ко всему теплomu она не будет иметь начала и конца. Ни в коем случае не будет она и сущностью теплого, но — причиной сущности. И никакое имя теплых вещей не будет ей подобающим названием. 119  
Возможность стать теплым со своей стороны имеет начало, но не имеет конца. Причем есть вещи, в которых возможность стать теплым осуществилась полностью и их длительность нескончаема, другие же следуют за ними, неустойчивы, и жар в них иссякает. Дальше. Хотя некоторые думают, что теплое, являющееся всем тем, чем может быть теплое, есть ощутимый нами пылающий огонь, однако это не так, потому что никакой жар чувственного огня еще не предел всей возможности стать теплым, раз всякий чувственно ощутимый жар может быть больше: то, что мы называем огнем, это, согласно Платону, лишь что-то огнистое, или воспламененное, и воспламененное не во всей той мере, в какой может воспламениться. Первоогонь предшествует всему воспламеняемому и воспламененному как их причина, он раньше всякого чувственного огня, совершенно невидим и непознаваем. В этом смысле он подобие первой причины, как об этом подробно говорит Дионисий <sup>119</sup>; то же видел и святой пророк, говоривший, что бог — огонь посядающий. 120  
Опять-таки раньше чувственного огня — движение и свет; ведь через движение воспламеняется воспламеняемое, и свет сопутствует [движению] <sup>120</sup>. О светлом [можно говорить] так же, как о теплом, а о свете как об огне, причем ни солнце, ни вообще что бы то ни было ощущаемое тоже не есть сам свет, причина всего светлого: все это лишь светлые вещи, не сам свет. Сходным образом скажем о холодном, влажном и вообще обо всем, чья причастность [началу] может быть больше и меньше. Поистине у всякого множества начало — единство, как говорит Прокл; и у всякого качества — максимум такого качества, как считает Аристотель <sup>121</sup>; и у всего обладающего таким-то качеством по причастности — самосущее (per se) качество; и у всех самосущих качеств — простая самосущность (per se simplex), согласно платоникам; и причина самосущего такого-то каче-

ства — бескачественная самосущность; эта самосущность (per se) есть причина всех причин и каждой причины в отдельности. Подобно тому как говорилось выше, она из-за многообразных различий приобщающихся к единому началу вещей именуется по-разному, хотя предшествует всему именуемому. Эти суждения платоников и перипатетиков надо понять правильно в том, что касается начала и причины, а именно что есть только одно причинное начало. Я называю его возможностью-бытием, в которой достигает своего предела всякая возможность стать. Хотя первое в том или ином ряду тоже называется началом всего прочего следующего за ним и называется максимумом такого-то качества, благодаря причастности к которому прочее обладает тем же качеством, однако оно не максимум просто, а лишь максимум такого-то качества.

121 Можешь вывести отсюда степень первичности и вторичности [элементов]. Самосущее (per se) предшествует всему, что к нему причастно. Так теплое само по себе, скажем огненное, идет раньше теплого воздуха, теплой воды, теплой земли и всякой возможности стать теплым; недаром огонь не может стать влажным, холодным или землистым, равно как и сухим: он предшествует всему этому. А вода, будучи сама по себе холодной, раньше земли, которая может стать холодной, и также не после воздуха, потому что и воздух тоже может быть холодным. Сходным образом воздух, будучи сам по себе влажным, раньше земли, а земля [лишь] может быть влажной; однако он не после воды, которая тоже может стать влажной. Отсюда земля — последний из элементов, огонь — первый, воздух же и вода занимают вместе середину и один не первичнее другого по ступени, но одновременен с другим. Поэтому, как вода соединяется с землей без посредника, так и воздух — с сухой землей, хотя у воздуха больше дружбы с огнем, а у воды с землей. И поскольку вода превращается в воздух, а воздух в воду, причем они могут разнообразно перемешиваться, приобщаться к теплу огня и отвердевать в земле<sup>122</sup>, то все возникающее должно состоять из них. И дальше: поскольку земля, вода, воздух, огонь, луна, звезды причастны свету, самосущий свет будет причиной всего

светлого. Некоторые именуют такой причиной солнце, потому что из всех чувственно воспринимаемых светлых вещей оно самое светлое; за это его называют причиной всех причастных свету вещей, насколько они чувственно воспринимаемым образом светлы. Однако, как говорилось раньше, оно не свет, а лишь нечто светлое, и причина как его, так и всего светлого — свет сам по себе. Но свет — ничто из всего светлого! Поэтому максимально светлое солнце<sup>123</sup> и не сухо, и не холодно, и не влажно, и не горячо, и не похоже ни на Луну, ни на Венеру, ни на Меркурий, ни на Юпитер, ни на Сатурн, и не имеет природы какой бы то ни было звезды или чего бы то ни было видимого, хотя только оно — начало всякого света, будь то в области элементов, или минералов, или растений, или чувственных ощущений.

Таким же образом самосуцая премудрость, умопостигаемый свет, раньше всего, что может быть причастно этому свету, называется ли оно ощущением, или воображением, или мнением, или рассудком, или разумной душой, или интеллигенцией или именуется каким бы то ни было другим именем: она прежде всего ощущаемого и умопостигаемого, всякого различения и порядка как причина всех. 123

Причем солнце чувственно постигаемо, поскольку видимо, а значит, ему [как чувственно постигаемому] предшествует чувство. Если свет, видимый сам по себе, — материальная причина видимого [как такового] и если актуальное видение есть актуально видимое, то видение — формальная причина видимого, коль скоро возможность видеть есть причина возможности стать видимым. Таким путем ясно, что в видении чувственный свет и умопостигаемый свет связаны как две противоположности, а именно как высшая ступень низшей, то есть телесной, природы и низшая ступень высшей, познающей природы.

Не без основания все вспоминают великого Платона, который через уподобление восходит от солнца к премудрости. Так делает и великий Дионисий, восходящий путем подобия перечисляемых им свойств от огня к богу и от солнца к творцу. Так увещевает делать и Григорий Богослов в своих богословских проповедях против евномиан. Потому что в этом мире, где мы 124

отчасти знаем, отчасти пророчествуем, мы должны восходить [к истине], как говорит божественный Павел, через зеркальные отражения и гадательные символы <sup>124</sup>.

Кажется, теперь я, насколько сумел, изложил какое-то, пускай грубое и не совсем проясненное, представление о своей охоте. Все препоручаю более тонкому созерцателю этих возвышенных вещей.

**О ВЕРШИНЕ  
СОЗЕРЦАНИЯ**

---

*Собеседники: высокопреосвященный кардинал<sup>1</sup>  
св. Петра и Петр Эркленц, каноник Акв.*

*Петр.* Вижу, ты уже несколько дней захвачен глубоким раздумьем настолько, что я боялся потревожить тебя расспросами о происходящем с тобой. Сейчас ты, кажется, уже не так сосредоточен и словно бы рад какой-то большой находке; надеюсь, что ты извинишь меня, если, нарушив свое обыкновение, я задам тебе несколько вопросов.

*Кардинал.* Буду рад. Я не раз дивился твоему затянувшемуся молчанию, тем более что ты уж четырнадцать лет много слушал меня и публично, и частно на темы моих занятий и разысканий и собрал многие написанные мной книжки. Теперь божьим даром и с моей помощью ты занял место божественного и святого священнослужения, и давно уже подошло время для бесед и расспросов.

*Петр.* Стыжусь своего невежества, но, утешаемый<sup>2</sup> твоей благосклонностью, все же спрошу: что нового пришло к тебе в этой глубокой медитации за пасхальные дни? Возможно, ты довел до полноты все созерцания, изложенные в твоих разнообразных сочинениях.

*Кардинал.* Если даже апостол Павел, восхитенный до третьего неба, все еще не постиг Непостижимого, то и никто никогда не насытится созерцанием его, превышающего всякое постижение, и всегда останется возможность понимать его лучше и лучше.

*Петр.* Что обдумываешь?

*Кардинал.* Верно.

*Петр.* Я к тебе с вопросом, а ты надо мной смеешься: говорю, «что ты обдумываешь?», а ты отвечаешь,

«верно», когда я ничего не утверждаю, а только спрашиваю!

*Кардинал.* Сказав, «что обдумываешь», ты сказал истину: я думаю о *что*. Всякий ищущий ищет *что*; ведь если бы он не искал ни *ничто*, ни *что*, то не было бы и никакого искания. Вот и я, подобно всем искателям, ищу *что*, очень желая знать, что такое само по себе *что*, или чтойность, которую все с великими усилиями ищут.

*Петр.* Можно ли, по-твоему, ее найти?

*Кардинал.* Но как же нет? Не напрасен порыв, ведущий всех искателей<sup>1</sup>.

<sup>3</sup> *Петр.* Если до сих пор никто эту чтойность не нашел<sup>2</sup>, что ты пытаешься пойти дальше всех?

*Кардинал.* Многие, думаю, и поняли ее, и завещали это понимание в своих сочинениях. Если бы чтойность, которую всегда искали, ищут и будут искать, была совершенно неизвестной, то невозможно было бы и искать, ведь тогда, даже найдя ее, все равно нельзя было бы знать, что нашли. Недаром один из мудрых<sup>4</sup> сказал, что все ее видят, хотя издалека. Уже много лет я понимал, что ее надо искать над всякой способностью познания, раньше всякого изменения и противоположения. Самосушая чтойность, видел я, есть неизменная субстанциальность всех субстанций, а потому она неразмножима, неповторима, не меняется в каждой новой и новой сущности, оставаясь ипостасью их всех. Позднее я был вынужден признать, что эта ипостась, или субстанциальность, вещей *может* быть, а поскольку *может* быть, то не *может* быть без самой по себе возможности (*posse*),— ведь как ей мочь без возможности? Так что сама по себе возможность, без которой ничто ничего не может, есть то субстанциальнейшее, что только может быть, и значит, она и есть *искомое что*, или чтойность. Без нее ничего не может быть. Этой мыслью я и занимался все праздники с громадным увлечением.

*Петр.* Да, без возможности ничто невозможно, и я понимаю, что ты прав; без чтойности, конечно, тоже нет ничего, так что возможность явно можно называть чтойностью. Но странно: ведь ты и раньше много уже говорил о возможности-бытии и в одноименном диалоге ее излагал — разве там не сказано все с достаточной ясностью?

*Кардинал.* Ты убедишься ниже, что сама по себе возможность, мощнее, изначальнее и выше которой не может быть ничего, намного удачнее именуется то, без чего не может быть ни жизни, ни понимания, чем возможность-бытие или какое бы то ни было другое имя: если только вообще его можно именовать, сама по себе возможность, совершеннее которой ничего не может быть, будет ему все-таки лучшим обозначением, и я не думаю, что мыслимо другое, более ясное, более истинное или более простое (*facilius*) имя.

*Петр.* Как же простое, когда, надо думать, нет ничего труднее вещи, которую всегда ищут, но вполне так никогда и не нашли!

*Кардинал.* Истина чем ярче, тем проще. Когда-то я думал, что ее легче отыскать во мраке... Велика сила истины. В ней ослепительно сияет сама по себе возможность, «возглашая на площадях», как ты читал в книжке о простеце<sup>3</sup>; с поистине ослепляющей ясностью она повсюду легко дает себя найти. Какой мальчик или подросток не знает самого по себе *могу* (*posse*),<sup>6</sup> когда каждый скажет, что может есть, бегать, говорить? И никто из обладающих умом не настолько туп, чтобы не знать без всякого учителя, что есть только то, что может быть, и что без *могу* ничто никак не может ни существовать, ни чем-то обладать, ни действовать, ни претерпевать. Если спросить любого подростка, может ли он поднять камень, и он ответит: «могу», а потом спросить, может ли он это без *могу*, то он даже не ответит, что «нет, ни в коем случае», сочтя вопрос абсурдным и излишним: кто, будучи в здравом уме, усомнится, что ни сделать ничего нельзя, ни сделаться ничто не может без возможности? Всякое могущее с такой необходимостью предполагает саму по себе возможность, что совершенно ничего не может быть без этой предпосылки: если мы хоть что-то можем знать, мы во всяком случае ничего не можем знать лучше возможности; если что-то бывает легким, никогда нет ничего легче *могу*; если что-то может быть достоверным, ничего нет достовернее *могу*; равным образом ничего не может быть первее, сильнее, прочнее, субстанциальнее и так далее обо всем. Наоборот, то, что лишено самой по себе возможности, не может быть ни благим, ни каким бы то ни было еще.



*Петр.* Не вижу ничего более достоверного и думаю, что не понять истинность этого нельзя.

*Кардинал.* Чтобы понять это, как понял я, только и требуется, что внимание<sup>4</sup>. Если я спрошу тебя, что ты видишь во всех потомках Адама, сколько их было, есть и будет, пусть даже их будет бесконечное число, то разве, сосредоточив внимание, ты не ответишь мне сразу же, что видишь во всех лишь отцовское *могу* первородителя?

*Петр.* Безусловно, так.

*Кардинал.* А если я спрошу еще, что ты видишь во всех львах, орлах и вообще в каждом виде животных, разве ты не тем же ответишь?

*Петр.* Наверное, так.

*Кардинал.* А что — во всем причиненном и начавшемся?

*Петр.* Скажу, что вижу в нем только *могу* перво-причины и первоначала.

*Кардинал.* А если я и дальше буду у тебя дознаваться, — напомним, что *могу* всех подобных первоначал совершенно неисчерпаемо, — откуда такое *могу* берет свою силу, не сразу ли ты ответишь мне: от самого абсолютного, неограниченного и совершенно всемогущего *могу*, мощнее которого нельзя ничего ни ощутить, ни вообразить, ни помыслить, потому что в нем возможность всякого *могу*, ни первее, ни совершеннее которой не может быть и без которой совершенно ничего бы не осталось?

*Петр.* Конечно, так и скажу.

<sup>8</sup> *Кардинал.* Тогда само по себе *могу* есть чтойность и ипостась всего; в его могуществе необходимо содержится и все, что есть, и все, чего нет. Не скажешь ли ты, что все так и надо утверждать?

*Петр.* Естественно, скажу.

*Кардинал.* Это *могу* некоторые святые пазывают светом — не чувственным, не светом разума, не умопостигаемым светом, а светом всего, что может светить; ведь ни светлее, ни ярче, ни прекраснее самого *могу* не может быть. Посмотри на чувственный свет, без которого не может быть чувственного видения, и обрати внимание, что во всяком цвете и во всем видимом нет никакой другой ипостаси, кроме света, разнообразно являющегося в разных модусах бытия цвета, и что с отнятием света не останется ни цвета, ни видимого мира, ни зрения. Яркость света, каков он сам по себе,

превосходит зрительную силу, поэтому сам, как есть, он невидим, проявляясь в видимых вещах, в одних ярче, в других туманнее, и, чем ярче что-то видимое воспроизводит свет, тем оно благороднее и прекраснее; по свет всего видимого свертывает в себе и превосходит собой яркость и красоту всего видимого. Причем свет обнаруживает себя в видимом не так, что делает себя видимым, а скорее наоборот, так, что обнаруживает свою невидимость, поскольку среди видимых вещей его яркость постичь нельзя: кто видит, что яркость света среди видимых вещей невидима, тот лучше ее видит. Понимаешь это?

*Петр.* Тем легче понимаю, что неоднократно уже слышал от тебя подобные вещи.

*Кардинал.* Перенеси тогда все это с чувственно постигаемого на умопостигаемое — скажем, *могу* света на *могу* просто, то есть на само абсолютное *могу*, а бытие цвета на бытие просто; в самом деле, простое лишь умом видимое бытие относится к уму, как бытие цвета относится к чувству зрения. Вглядишься в то, что видит ум во всем разнообразном сущем, которое есть лишь то, чем может быть, и может иметь только то, что имеет от самого по себе *могу*, — и увидишь, что все это разнообразие сущего представляет собой только разные модусы проявления самого по себе *могу*. Но что́йность всего не может быть разнообразной, она — само *могу* в его разнообразных проявлениях, и во всем, что есть, что живет и что мыслит, нельзя увидеть ничего, кроме самого *могу*, обнаруживающего себя в возможности существовать, возможности жить и возможности понимать: что можно увидеть во всякой возможности, кроме *могу* всякой возможности? Однако ни в какой возможности, будь то бытия или познания, нельзя уловить в полноте само по себе *могу*; оно лишь проявляется — в одном могущественнее, чем в другом, причем в интеллектуальной возможности могущественнее, чем в чувственной. Насколько интеллект могущественнее чувства! И все равно само по себе *могу* выше всякой интеллектуальной возможности, и его понимают, пускай через посредство интеллектуальной возможности, истиннее все-таки тогда, когда понимают, что оно превосходит всякую силу интеллектуальной возможности понимания, все, что вмещает и понимает интеллект. Когда ум через свое *могу* видит, что не может обнять

11 само по себе *могу* из-за всепревосходства последнего, он явственно видит его выше своей способности вместить, как мальчик видит, что количество камня больше, чем может поднять крепость его силы. Присущая уму возможность видеть превосходит его способность постичь. Простое видение ума — не постигающее видение, от постижения он поднимается к непостижимому видению, — скажем, постигая одно больше, чем другое, он поднимается к видению того величайшего, или бесконечного, что выше всего измеримого умом и постижимого. Эта возможность ума видеть выше всякой постижимой силы и возможности есть высшее *могу* ума, в котором максимально проявляется само по себе *могу* и которое не знает предела по сю сторону абсолютной возможности; интеллектуальная возможность видеть настолько связана с самим по себе *могу*, что ум способен наперед знать цель своего стремления, как путник наперед знает конец своего движения и может направить свои шаги к желаемому пределу. Если бы ум не мог издали видеть предел своего успокоения и конец стремления, свою радость и свое счастье, разве он бежал бы, чтобы получить награду? А апостол справедливо наставлял нас бежать с тем, чтобы получить<sup>5</sup>. Сопоставь все и пойми, что все связано так, что ум может бежать к самой по себе возможности, которую издали видит, и постигать непостижимое наилучшим возможным образом: сама по себе возможность только и может, явившись в славе своего величия, насытить жажду ума. Она есть то *что*, которого все ищет. По-

12

12 *Петр.* Понимаю, что сказанное тобой истинно, хотя оно выше моей способности вместить. Действительно, что еще могло бы насытить жажду ума, кроме самого по себе *могу*, возможности всякой возможности, без которой ничто ничего не может? Ведь если бы могло быть еще что-то другое, кроме *могу*, самой по себе возможности, то как бы оно могло без возможности? А если бы не могло без возможности, то не от самой ли возможности у него было бы все, что оно может? Ум не насытится, пока не поймет то, выше чего ничего не может быть, а такое не может быть ничем, кроме самого *могу*, возможности всякой возможности. Так что ты правильно видишь в одном лишь *могу*, той чтойности, которую ищет всякий ум, начало порыва ума,

поскольку раньше его ничего не может быть, и вместе последнюю цель порыва того же ума, поскольку он не может ничего желать за пределами самого по себе *могу*.

*Кардинал.* Вот видишь, Петр, как прекрасно тебе 13  
помогает привычка слушать меня и читать мои сочинения; ты легко меня понял. О самой по себе возможности мне, думаю, что-то открыто, и тебе, при небольшом усилии ума, тоже откроется. Скажем, поскольку любой вопрос о самой по себе возможности заранее предполагает ее наличие, никакого сомнения о ней невозможно выдвинуть: никакое сомнение не коснется самой по себе возможности, потому что даже спрашивающий, существует ли она, тут же замечает неуместность вопроса, ведь без возможности он не мог бы о ней и спросить. Еще меньше возможен вопрос, есть ли сама по себе возможность то, есть ли она это, поскольку возможность быть, как и возможность быть тем и этим, предполагает сначала саму по себе возможность. Так оказывается, что сама по себе возможность опережает любые возможные вопросы и сомнения в ней. Но раз всякое сомнение в ней только подтверждает ее существование, то нет ничего достовернее ее и нельзя придумать ничего более самодостаточного или совершенного в своей полноте. Тем самым к ней нельзя ничего прибавить, как нельзя ничего отделить от нее или убавить в ней <sup>6</sup>.

*Петр.* Прощу только; скажи, не хочешь ли ты теперь открыть что-то еще более ясное, чем раньше, об этом первом [начале]; ты ведь уже не раз говорил о нем много и пространно, хотя и не столько, сколько можно сказать. 14

*Кардинал.* Я хотел бы изложить тебе сейчас вот какую легкость подхода (*facilitatem*) <sup>7</sup>, о которой я до сих пор не говорил открыто и которую считаю чем-то самым сокровенным. Полагай, что всякую точность созерцания надо видеть только в самой по себе возможности и ее проявлениях и что все верно мыслившие философы стремились это выразить. Скажем, утверждавшие только единство имели в виду саму по себе возможность; говорившие о едином и многом имели в виду возможность и ее проявление во многих модусах бытия; считавшие невозможным, чтобы возникло что-то новое, имели в виду само по себе *могу* всякой

возможности быть и возникать; говорившие о новизне мира и вещей обращались умом к проявлению самой по себе возможности<sup>8</sup>, — это как если бы кто-то обратился взором ума к возможности единицы, во всяком числе и множестве он видел бы только присущую единице возможность, мощнее которой ничего нет, и видел бы во всяком числе только проявление возможности неисчислимой и бесконечной единицы, ведь числа суть лишь видовые модусы проявления возможности единицы, причем эта возможность лучше проявляется в нечетной тройке, чем в четной четверке, и лучше в полных определенных числах, чем в других. Точно так же роды, виды и все подобное надо относить к проявлению самой возможности в ее модусах бытия<sup>9</sup>. Говорящие, что нет множества дающих бытие форм, имели в виду возможность как самодостаточнейшее; а говорящие о множестве видовых форм сосредоточивают внимание на видовых модусах бытия, присущих проявлению возможности. Говорившие, что бог есть источник идей и что идей много, хотели сказать то самое, что мы говорим, а именно что бог есть само по себе *могу*, проявляющееся в разных и отличающихся по виду модусах бытия. Отвергающие идеи и подобные формы имели в виду опять возможность саму по себе, которая есть чтойность всякой возможности. Говорящие, что ничто не может погибнуть, имеют в виду само по себе вечное и неразрушимое *могу*. Приписывающие субстанциальность смерти и верящие в гибель вещей обращали взор к проявлению самой по себе возможности в модусах бытия. Говорящие, что всемогущий бог-Отец сотворил небо и землю, что и мы говорим, говорят, что абсолютная возможность, которой нет ничего могущественнее, творит небо и землю и все в мире через свое проявление, ведь во всем, что есть и может быть, нельзя найти ничего другого, кроме абсолютной возможности, например во всем созданном и создаваемом — *могу* первого создателя, а в любом движении и в любом движимом — *могу* перводвигателя<sup>10</sup>. С помощью подобных разрешений<sup>11</sup> ты убедишься в легкости всего и в возможности для каждого различия перейти в согласие. Оком ума тщательно всмотрись, дорогой мой Петр, в эту тайну, и с помощью такого разрешения проникай и в наши писания, и во все, какие будешь читать. Особенно упражняйся в понимании таких на-

ших книжек и бесед, как «О даре света», которая при правильном понимании в соответствии со сказанным содержит то же, что и эта книжка. Потом обнови в памяти книжки «Об иконе, или о видении Бога» и «Об искании Бога», чтобы приобрести больше навыка в том, что касается божественных предметов. К перечисленным обязательно присоедини памятку вершины созерцания, которую я в кратчайшем виде прилагаю. Надеюсь, что ты будешь угодным богу созерцателем его дел и непрестанно будешь поминать меня в молитвах. 17

Вершина созерцания есть само по себе *могу*, возможность всякой возможности, без которой ничего никак нельзя созерцать, — ведь как бы это было можно без возможности?

I. К самой по себе возможности нельзя ничего прибавить, поскольку это возможность всякой возможности. Поэтому возможность сама по себе не есть ни возможность существовать, ни возможность жить, ни возможность понимать и так далее в отношении всех возможностей с каким-либо прибавлением, при том что возможность сама по себе есть возможность и возможности существовать, и возможности жить, и возможности понимать. 18

II. Есть только то, что может быть. Следовательно, бытие ничего не прибавляет к возможности быть. Так человек ничего не прибавляет к возможности быть человеком, равно как молодой человек ничего не прибавляет к возможности быть молодым человеком или большим человеком. И поскольку возможность с прибавлением ничего не прибавляет к самой по себе возможности, человек с острым взглядом не видит ничего, кроме самой по себе возможности. 19

III. Ничего не может быть раньше самой по себе возможности: как бы оно могло [быть раньше] без *могу*? Точно так же по сравнению с самой возможностью ничего не может быть лучше, мощнее, совершеннее, проще, ярче, известнее, истиннее, достаточнее, крепче, устойчивее, легче и так далее. И поскольку сама по себе возможность предшествует всякой возможности с прибавлением, ее нельзя ни назвать, ни ощутить, ни вообразить, ни понять: то, что обозначено [у нас] через саму по себе возможность, предшествует всему подобному, хотя это ипостась всего, как свет — ипостась всякого цвета.

20 IV. Возможность с прибавлением есть изображение самой по себе возможности, ничего проще которой нет. Так, возможность существовать есть изображение самой по себе возможности, и возможность жить есть изображение самой по себе возможности, и возможность понимать есть изображение самой по себе возможности. Впрочем, более истинное изображение ее — возможность жить, и еще более истинное — возможность понимать. Соответственно, созерцатель во всем видит саму по себе возможность, как в изображении видится истина. И как изображение есть проявление истины, так и все есть не что иное, как проявление самой по себе возможности.

21 V. Как возможность Аристотелева ума обнаруживается в его книгах, при том что возможность его ума не раскрывается в них совершенно, хотя одна книга совершеннее другой и книги написаны только с той целью, чтобы ум мог в них раскрыться, причем его ум ничем не понуждался к написанию книг, а просто свободный и благородный ум хотел обнаружить себя, — так и сама по себе возможность во всех вещах. А ум есть как бы мыслящая книга, понимающая намерение писателя и в самой себе, и в другом.

22 VI. Хотя в книгах Аристотеля не содержится ничего, кроме возможности его ума, невежды этого не видят. Точно так же, хотя во Вселенной не содержится ничего, кроме самой по себе возможности, лишённые ума не могут этого видеть. Только живой интеллектуальный свет, именуемый умом, созерцает в себе саму по себе возможность. Таким образом, все — ради ума, а ум — ради видения самой по себе возможности.

23 VII. Возможность выбирать свертывает в себе возможность существовать, возможность жить и возможность понимать, причем возможность свободной воли несколько не зависит от тела, как от него зависит возможность похотствовать животным желанием. Соответственно, свободная воля не повинуетя телесной слабости: она никогда не стареет и не слабеет, как слабеет желание и чувство у стариков, а пребывает неизменной и господствует над ощущениями. Например, она не всегда позволяет глазу смотреть, когда он склоняется к тому, но отвращает его, чтобы он не видел суеты и скандала; равным образом она иногда не позволяет есть при голоде; и так далее. Ум видит похваль-

ное и скандальное, добродетели и пороки, чего не видит чувство, и может понудить чувства держаться его решения, а не их желания. И здесь мы на опыте узнаем, что сама по себе возможность мощно и нетленно проявляется в возможности ума и имеет отделенное от тела бытие. Этому меньше удивляется знающий на опыте, что свойства некоторых трав, отделенные от тела трав, сохраняются в спирте, который действует так же, как действовала трава, прежде чем была погружена в него.

VIII. Видимое умом умопостигаемо и предшествует чувственно постигаемому. Ум видит и сам себя. Когда он видит, что его возможность не есть возможность всякой возможности, поскольку многое для него невозможно, он понимает, что является не самой по себе возможностью, а изображением самой по себе возможности. Таким образом, видя в своей возможности саму по себе возможность и будучи лишь своей возможностью существовать, он видит в себе модус проявления самой по себе возможности. То же самое он сходным образом видит во всем существующем. Соответственно, все, что видит ум, есть модусы проявления самой по себе нетленной возможности.

IX. Хотя бытие тела менее благородно и неопределенно, его видит только ум: то, что видит чувство, акцидентально, не существует, а присуще. То бытие тела, которое есть не что иное, как возможность бытия тела, не постигается никаким чувством, не будучи ни качественным, ни количественным. Тем самым оно неделимо и перушимо. Когда я разделяю яблоко, я не разделяю тело: часть яблока так же тело, как и целое яблоко. Тело имеет длину, ширину и глубину, без чего нет ни тела, ни полноты измерения<sup>12</sup>. Бытие тела есть бытие полного измерения. Телесная длина неотделима от ширины и глубины, как ширина неотделима от длины и глубины, а глубина от длины и ширины. Они и не части тела, коль скоро часть не есть целое: длина тела есть тело, так же ширина и глубина. Причем длина телесного бытия, будучи телом, не есть другое тело, чем ширина этого телесного бытия или его глубина: каждая из них есть одно и то же неделимое и неумножаемое тело. При всем том длина не есть ширина или глубина, но длина есть начало ширины, а длина вместе с шириной начало глубины. Таким путем ум видит, что



сама по себе возможность проявляется в неразрушимо триедином бытии тела. И как он это видит в низком бытии тела, так он это видит и во всяком более благородном бытии в более благородном и могущественном проявлении, причем в самом себе яснее, чем в живом или телесном бытии. Что триединая возможность бытия ярко проявляется в запоминающей, мыслящей и волящей способности ума, это понял и открыл ум святого Августина<sup>13</sup>.

26 X. В действии, или делании, ум достовернейше видит проявление самой по себе возможности в возможности сделать делающего, в возможности стать делаемого и в возможности соединения того и другого. Причем здесь не три возможности, но у делающего, делаемого и связи одна и та же возможность. То же самое в ощущении, видении, вкушении, воображении, понимании, волеии, выборе, созерцании и во всех благих и добродетельных действиях: ум видит в них триединство возможности, отражающее саму по себе возможность, ни действительнее, ни совершеннее которой ничего нет. А порочные дела, поскольку в них не светится сама по себе возможность, ум находит пустыми, дурными, мертвящими, омрачающими свет ума и грязными.

27 XI. Не может быть другого субстанционального или сущностного начала, будь то формального или материального, кроме самой по себе возможности. Рассуждавшие о разных формах и оформленностях, идеях и видах не заметили, что само по себе *могу* раскрывает себя, как хочет, в разных общих и частных модусах бытия. И вещи, в которых нет его света, лишены основы, каковы тщета, изъян, заблуждение, порок, слабость, смерть, извращение и подобное: все они лишены бытийности, потому что лишены проявлений самой по себе возможности.

28 XII. Через саму по себе возможность обозначается триединый бог, чье имя — Всемогущий, или *могу* всякой потенции. У него все возможно и нет ничего невозможного. Он крепость крепких, добродетель добродетельных. Его совершеннейшее проявление, совершеннее которого не может быть, — Христос, ведущий нас своим словом и примером к ясному созерцанию самой по себе возможности. И в этом счастье, которое только и насыщает высшее желание ума. В этом многом — то единственное, что способно удовлетворить.

**ПРИМЕЧАНИЯ**  
**УКАЗАТЕЛИ**

## ПРИМЕЧАНИЯ

### АПОЛОГИЯ УЧЕНОГО НЕЗНАНИЯ (APOLOGIA DOCTAE IGNORANTIAE)

Иоганн Венк из Херренберга (род. ок. 1393/94, к 1414 окончил факультет логики и диалектики Парижского университета, «магистр свободных искусств», преподаватель в Гейдельберге) выступил против Николая Кузанского — движимый, возможно, церковно-политической враждой как «базелец» (см. ниже прим. 11) и противник Рима — с инвективой *De ignota letteratura* («О заслуживающем забвения полузнании», 1442/1443), где утверждал, что совпадение противоположностей разрушает «здание науки», а совпадение тварности с петварностью толкает к «ереси вальденцев, Экхарта и Уиклифа»: слиянию верующего с богом. Уже в «Предположениях» (см. ниже прим. 28) и в диалоге «О сокрытом Боге» (9 слл.) Николай, однако, независимо от Венка уточняет, что бог «не корень противоречивых [понятий]» и его трансцендентная простота выше любых совпадений. Венк, судя по тому, что известно о его утерянном трактате «Лицо школы знающего незнания» (1449—1455), позднее приблизился к идеям «непостижимого постижения». Думали, что «Апология» (1449) написана или подготовлена учениками. Но Николай включил ее в собрание своих работ, и Бернанд Вагинг, преданный ему настоятель Тегернзейского аббатства св. Квирипа, в «Похвальном слове знающему незнанию» рекомендует читать «Апологию» как «написанную... всезнающим мужем, автором самого «Ученого незнания»».

<sup>1</sup> *Корпеть над аристотелевским учением* — запятие поздней схоластики. *Внутренний вкус* — см. Прост. о мудр. I, 10 слл. *Отличается как зрение от слуха* — ср. ниже 20; Об уч. незн. III 11, 247. — 7.

<sup>2</sup> *Платон*. Апология Сократа 20 е слл. — 8.

<sup>3</sup> *Auctores*. Об авторитете см. ниже 7; Прост. о мудр. I, 2 слл.; Прост. об уме 6, 88. — 8.

<sup>4</sup> 1 Тим. 6, 16 в сочетании с 1 Иоан. 1, 5. — 8.

<sup>5</sup> Так думал и Николай, см. О даре 1, 92. — 8.

<sup>6</sup> *Филон Александрийский*. Quaest. et solut. eorum quae in Gen. sunt IV 9 (дошло в лат. пер.). — 9.

<sup>7</sup> *Теология* — здесь «тайнственное боговидение». *Сокровище* — Матф. 13, 44; см. Прост. о мудр. I, 19—20. — 9.

<sup>8</sup> Матф. 11, 25 («славлю Тебя... что Ты утаил это от мудрых и разумных»). — 9.

<sup>9</sup> Ср. Прост. о мудр. I, 4. — 9.

<sup>10</sup> Иоганн Гельмхузен (ум. 1443), с 1430 по 1439 настоятель цистерцианского аббатства в Маульброне, друживший и с Николаем, и с Венком; последний писал ему, между прочим, о несовместимости «отрешенной жизни» Экхарта с учением Фомы, ср. ниже прим. 63. — 9.

<sup>11</sup> На Базельском соборе (с 1432 по 1439 и далее) задававшие тон иерархи выступили против власти папы; к 1439 были «вечно прокляты» из Рима как «схизматики». — 10.

<sup>12</sup> *Бог не может не знать себя* — так Николай формулирует проблему «может ли Бог отречься от себя», см. *Дионисий*. О Бож. именах 8, 6; ср. 2 Тим. 2, 13. — 11.

<sup>13</sup> *Остановитесь и познайте* — Пс. 45, 11. В пер. Семидесяти «остановитесь» — scholasate; греч. scholē «покой, свободные занятия, научная школа» по-лат. передавали через otium. *Греческое название демонов* Августин (явно по Платону, Крат. 398b) ведет от δαίμων «искушенный», подчеркивая, что знание без любви «надмевает» (см. Прост. о мудр. I, 1 и прим. 1). — 12.

<sup>14</sup> *Бог есть мир наш* — Ефес. 2, 14. — 12.

<sup>15</sup> *Демоны как вестники (ангелы) и помощники* — Платон. Апол. Сократа 31c и др.; Федон 107d; Федр 242b; *Апулей*. О божестве Сократа 6; *Филон*. Quaest. et solut. IV 188. — 12.

<sup>16</sup> *В числе, весе и мере* — Премудр. 11, 21. *Различение и согласование* — см. О предп. II 3. — 13.

<sup>17</sup> *Авиценна*. Метафизика. X 2. — 13.

<sup>18</sup> Об уч. незн. I 19, 57; 25, 84. — 13.

<sup>19</sup> Имеемся в виду, однако, не сам Платон, а Прокл в толковании к «Пармениду». — 14.

<sup>20</sup> *Дионисий*. О Бож. именах 7, 1. — 14.

<sup>21</sup> 1 Кор. 13, 12: «Теперь мы видим через зеркало в загадке [символе, образе, намеке], а тогда [будем] — лицом к лицу». — 14.

<sup>22</sup> *Дионисий*. О Бож. именах 7, 3; О мистич. теол. 1, 3 (см. Об уч. незн. I 16, 43); *Августин*. Гомилия 117 (38). — 16.

<sup>23</sup> Дальше (Рим. 8, 26): «... как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас вздыханиями неизреченными». — 16.

<sup>24</sup> *Августин*. Письмо к Пробу 130 (121), 15. — 16.

<sup>25</sup> См. т. I, с. 288—303. — 16.

<sup>26</sup> *Видел и свидетельствует* — Иоан. 3, 32; о *восхищении Павла* 2 Кор. 12, 1 слл. — 17.

<sup>27</sup> *Иероним* (О знаменит. людях 2) упоминает соч. Филона «Об Александре и о том, что бессловесные существа обладают своим разумом». — 17.

<sup>28</sup> В «Ученом незнании» (I 4, 12; 6, 15—16; 22, 67) иногда создается впечатление, что *бог* есть *совпадение противоположностей*; начиная с «Предположений», появляется формула «ни есть, ни не есть, ни — есть и не есть» (I 5, 24; 6, 24; II 1, 78). По *Дионисию* — О Бож. именах 5, 10; 7; 9, 1. — 18.

<sup>29</sup> «Исповедь» XIII 37 («*всегда действуюешь и всегда покоишься*»). — 18.

<sup>30</sup> Об уч. незн. III 6, 246. — 18.

<sup>31</sup> Mansi XI 326; 595 (Деяния 6; 14). — 18.

<sup>32</sup> О даре 2, 98; 3, 104; 4, 109—111. — 19.

<sup>33</sup> *Фома*. Сумма против языч. I 26. *Дионисий*. О небесн. иер. 4, 1; О Бож. именах 1, 5. — 19.

<sup>34</sup> См. Об уч. незн. I 1, заголовок. — 20.

<sup>35</sup> 1, 1—2 (цитату см. «О неинном» 14, 57). — 20.

<sup>36</sup> Премудр. 13, 5. — 20.

<sup>37</sup> *В пути* — см. Об уч. незн. III 11, 248. — 21.

<sup>38</sup> 1, 3. См. Исх. 19, 16—20; 24, 15—18. — 21.

<sup>39</sup> *Первый комментатор Дионисия* — Максим Исповедник, но цитата явно из Псевдо-Беды (Коммент. на Бозеция «О Троице», PL 95, 398b), где она приписана Василию (Кесарийско-му?). — 21.

<sup>40</sup> Пс. 17, 12. — 21.

<sup>41</sup> Явно из Псевдо-Беды (см. прим. 39), который так обобщает *Амвросия*, «О вере к Грациану» I 5; 13. — 22.

<sup>42</sup> Дальше: «...в своей книге на немецком языке... где говорится: «Человек должен стремиться очистить и освободить себя от своего образа и образа какой бы то ни было твари, не зная никакого отца, кроме Бога; тогда... все его бытие, жизнь, память, знание, любовь — от Бога, в Боге и Бог» (см. *Экхарт*. *Daz buoch der goetlichen troestunge*. DW 5, S. 12, 21—13, 4). Идеи такого слияния считались осужденными церковью. — 23.

<sup>43</sup> *Епископ Страсбургский Иоганн Дюрбхейм осудил* в 1317 г. бегардов и лоллардов, в частности, за мнение, что человек может так соединиться с *Богом*, что всякая его способность, желание и действие будут тождественны божественным», — 23.

<sup>44</sup> II 2, 100. — 23.

<sup>45</sup> Об уч. незн. I 21, 66. — 23.

<sup>46</sup> Там же I 7; 19—20 и др. — 23.

<sup>47</sup> Ср. там же I 19, 57 и прим. 55. *Муж ума яснейшего* — Тьерри Шартрский (там же II, прим. 42; 46). — 24.

<sup>48</sup> Ср. Деян. 17, 29. — 24.

<sup>49</sup> Из символа веры, приписывавшегося *Афанасию* Александрийскому (так наз. Quicumque). — 24.

<sup>50</sup> I 24, 78. — 24.

<sup>51</sup> I 6, 10 («Что мне, если кто не понимает»). — 25.

<sup>52</sup> «...из праха земного» (Быт. 2, 7). — 25.

<sup>53</sup> Подробней см. О даре 2, 98. — 25.

<sup>54</sup> Особенно II 2—3; 9, 149. — 25.

<sup>55</sup> Opus propositionum, пролог (LW I, p. 176 слл.). — 26.

<sup>56</sup> *Универсалистами*, «обобщителями», Венк называет Экхарта и Николая, думая, что у них бог есть бытие, а бытие — обобщенное понятие сущего, так что бог — Сын соединяется с человечеством вообще, не с человеком Христом. *Бог во всем* — Рим. 11, 36; Кол. 1, 16. — 26.

<sup>57</sup> *Дионисий*. О Бож. именах 1, 7. — 27.

<sup>58</sup> *Иоанн Андрей* (1270—1348). Novella in Decretales Gregorii IX. I. De summa Trinitate et fide catholica. Damnamus, 36—37 (Denzinger, № 808). — 27.

<sup>59</sup> Рим. 1, 29; 7, 6 и 2 Кор. 3, 6—7. — 28.

<sup>60</sup> Но *Феодор* — представляющее автора лицо в диалогах Гонория Августодунского Clavis physicae, выдержках из Эригены «О разделении природы». — 28.

<sup>61</sup> Может быть, Бертольд Мосбургский, автор толкования на «Первоосновы теологии» Прокла. — 28.

<sup>62</sup> Ср. Выше от *кроме максимального...* до *...что и прообраз*. Ср. Евр. 1, 3 («образ ипостаси Его»). — 28.

<sup>63</sup> См. Венк, De ign. lett. 31: «...сколько яда для познания и нравственности принесло это отвлеченнейшее умствование, названное ученым незнанием, на пародном языке — abgeschaiden leben, где чувства исчезают [намек на Уч. незн. I 10, 27] и Божие прославление умаляется». Abgeschaiden leben (abstracta vita) — выражение Экхарта, отрешенная жизнь ума, которую томист и аристотелик Венк считал обманчивой и недолжной. — 29.

<sup>64</sup> I 16, 43 и прим. 41. — 29.

<sup>65</sup> О небесн. иер. 6, 1 («ничего не выдвинем от себя... в меру сил изложим...»). — 29.

<sup>66</sup> I 14, 38—39. — 29.

<sup>67</sup> От *Он добавил...* до *...величие* — вставка Этьена д'Этапля

в парижском издании 1514 г. У *Августина* место не найдено. — 30.

<sup>68</sup> Ср. I 23, 71; 24, 80—81; 26, 87—88. — 30.

<sup>69</sup> В гл. 5 (цитату см. «О неинном», прим. 2). — 30.

<sup>70</sup> Об уч. незн. I 22, 67—69. — 30.

<sup>71</sup> 1 Тим. 6, 15. — 31.

<sup>72</sup> По-видимому, к Иринею. Письма 29, 32, 64 и 76 *Амвросия* к нему — о Христе. — 31.

<sup>73</sup> О Бож. именах 7, 4. — 31.

<sup>74</sup> Пс. 82, 19; Евр. 2, 10; Иоан. 1, 16. — 32.

<sup>75</sup> Ср. Рим. 8, 35—39. — 32.

<sup>76</sup> Совпадение этих слов с формулой Бернарда Вагинга из «Похвального слова знающему незнанию» — один из поводов считать «Апологию» написанной не (только) рукой Николая. — 32.

### О ВИДЕНИИ БОГА (DE VISIONE DEI)

«Трактат о видении Бога, или Книга об иконе» (De icona) адресован «аббату (в 1452 им был Каспар Айндорфер) и братьям» бенедиктинского монастыря в Тегернзее (Бавария), которых Николай посетил летом 1452 г. (об этом его письма от 22.9.1452 и 14.9.1453).

Перевод по венскому изданию (см. т. I, с. 463).

<sup>1</sup> Или: «удобный», «всегда открытый путь». Ср. Прост. о мудр. II (т. I, с. 375—385). — 35.

<sup>2</sup> См. «Об искании Бога» 1, 19 и прим. 2. — 37.

<sup>3</sup> Об уч. незн. I 21, 66. — 39.

<sup>4</sup> Т. е. «тебя в твоей истине». — 40.

<sup>5</sup> См. Апол. уч. незн., прим. 21. — 41.

<sup>6</sup> См. Об уч. незн. I 14 сл. в связи с Бер. 8, 9. — 50.

<sup>7</sup> Ср. с типами *людей* в Предп. II 15, 150 слл. — 51.

<sup>8</sup> Т. е. *человечность*, как она в боге есть бог. — 51.

<sup>9</sup> Формулы этого типа — О сокр. Боге 9 слл.; О предп. I 5, 21; 6, 24. — 52.

<sup>10</sup> Евр. 5, 12—14: «твердая пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла». — 53.

<sup>11</sup> *Вечность* всеобъемлюща — см. Об уч. незн. I 7. — 55.

<sup>12</sup> См. выше 9, 37 и прим. 10. — 57.

<sup>13</sup> *Скудельный сосуд* — 2 Кор. 4, 7. — 57.

<sup>14</sup> *Развертывает* — увеличивая число каждый раз на еди-

лицу, *свергивает* — беря его всякий раз как единство. См. Прост. об уме 6, 89 слл. — 57.

<sup>15</sup> Т. е. снятие *противоположения*, ср. 9, 35 и прим. 7; Апол. уч. незн. 21 и прим. 28. — 62.

<sup>16</sup> Разнообразие *пределов* возможно только на почве максимальной предельности, *бесконечности*. — 62.

<sup>17</sup> *Отец* — здесь человек как творящий бога по своему подобию. — 68.

<sup>18</sup> Матф. 13, 44. См. Прост. о мудр. I, 19. — 69.

<sup>19</sup> *Одно трижды* — ср. «Игра в шар» II, 84. — 72.

<sup>20</sup> *Ни ухо не слышало...* — 1 Кор. 2, 9. — 74.

<sup>21</sup> *Бог ревнитель* — Исх. 34, 14. — 74.

<sup>22</sup> *Только через Сына* — Иоан. 14, 6. — 77.

<sup>23</sup> *Привлекающее* — см. 13, 57 (по Иоан. 6, 44). — 78.

<sup>24</sup> *Августин*. Против академиков I 6. — 83.

<sup>25</sup> См. «Игра в шар» II, 95 и прим. 31. — 87.

<sup>26</sup> Propter semet ipsum. То же в Предп. I 4, 5. — 92.

## БЕРИЛЛ (DE BERYLLO)

С начала 1454 г. монахи Тегернзее ждут от Николая «свежеотшлифованного берилла, чтобы понимать в «Ученом незнании» и других местах вещи, многим кажущиеся темными, особенно совпадение противоречивого, бесконечный шар и т. д.»; возможно, Николай обещал им такой «берилл» (очки) при посещении монастыря в 1452 г. «Стекла еще не отполированы», писал он 9.9.1454, «для них нужен священный покой (otium sacrum)». Трактат был дописан 18.8.1458 в замке Бухенштейн вблизи Брунека на окраине Бриксенской епархии, где Николай больше года жил как приходский священник (практически в осаде) с начала 1458 г.

Перевод по уточненному критическому изданию в кн. Nikolaus von Cues. Über den Beryll. Hrsg. von K. Bormann. Hamburg, Felix Meiner 1977.

<sup>1</sup> См. Апол. уч. незн. 14, прим. 21. — 97.

<sup>2</sup> Praxim (смешение созерцания и практики). — 97.

<sup>3</sup> *Платон*. Письмо II 312d — 314c; *Дионисий*. О мист. теол. 1, 2, ср. 1 Кор. 2, 14. — 97.

<sup>4</sup> Ср. «Компендий» 6, 18. — 98.

<sup>5</sup> *Анаксагор*. О природе, фр. 12—14. — 98.

<sup>6</sup> Эти *модусы* примерно соответствуют чувству-рассудку-интеллекту «Ученого незнания» и «Предположений», — 98.

<sup>7</sup> De Gen. ad litt. I 9, 5. Ср. О становл. 5. — 98.



<sup>8</sup> Ср. О предп. II 13, 137 и прим. 49. Но чаще и всякий объект ума-интеллекта, и высшую, лишь интеллигенции доступную истину Николай одинаково называет *интелигибельным, умопостигаемым* (см. О предп. II 16, 161—163; Охота за мудр. 3, 8; 5, 13; «Игра в шар» II, 77, где *интелигибельное* путается с *интеллектибельным*). О нестрогости всей терминологии — Прост. об уме 8, 111. — 99.

<sup>9</sup> *Евсевий*. Еванг. приуготовление VI 3: посетивший Афины *индус* спросил *Сократа* о цели философии; «на ответ Сократа, что [она] в разысканиях о человеческой жизни, *индус* рассмеялся, сказав, что никто не в силах понять человека, не зная *Бога*». Ср. Охота за мудр. 12, 31. — 100.

<sup>10</sup> *Максимум* неколичествен, см. Об уч. незн. I 5. — 100.

<sup>11</sup> *Берилл* исправляет *неравенство*, как максимизация линии (Уч. незн. I 18) — ее кривизну. — 100.

<sup>12</sup> Т. е. через максимизацию-минимизацию *подобия*. — 100.

<sup>13</sup> О Бож. именах 5, 7—10. — 102.

<sup>14</sup> Ср. *Прокл*. Первоосн. теол. 92; 117. — 102.

<sup>15</sup> Комментар. на «Парменида» VI 84. — 102.

<sup>16</sup> См. *Аристотель*. Мет. XII 2, 1069b 20 слл. (это, по выражению А. В. Лебедева, «гибкое место» сейчас читается иначе). — 102.

<sup>17</sup> См. Об уч. незн. I 24, 75 и прим. 64. — 103.

<sup>18</sup> См. там же II 13, 180 и прим. 74. — 103.

<sup>19</sup> Ср. там же I 19, 55; 21, 64. — 103.

<sup>20</sup> Письмо II 312e — 318a; 314a — с. — 104.

<sup>21</sup> Комментар. на Платоново «Государство» I 430. — 104.

<sup>22</sup> Мет. XII 10, 1075a 11—15 и др. — 104.

<sup>23</sup> *Сотворил, как захотел* — Пс. 134, 6. — 105.

<sup>24</sup> Выражение Ульпиана («Дигесты» I 4, 1). — 105.

<sup>25</sup> В приложении к абсолютному началу формула имеет оба смысла: *оно уже есть все, чем оно в своем пределе может быть; оно есть все, что вообще может быть*. Сходная двусмысленность — Уч. незн. III, 263, прим. 49; О становл. 1, 149, прим. 6; Охота за мудр. 18, 51 и прим. 62. — 105.

<sup>26</sup> Ср. 34, 60. *Ибн Гебироль* («Источник жизни» III 54; IV 17—19) говорит только об «отдалении от источника единства» как причине сущего. — 105.

<sup>27</sup> См. Прост. об уме I, 57 и прим. 1. — 107.

<sup>28</sup> Ср. с «антиномиями творения» в Уч. незн. II 3—4. — 108.

<sup>29</sup> Госуд. VI 508a — 509b; VII 517 ab. — 109.

<sup>30</sup> О Бож. именах 4—5. — 109.

<sup>31</sup> *Альберт*. Метафизика. I 3—4, 2. — 109.

<sup>32</sup> *Альберт*, О небесн. пер. 13, 3. — 109.

<sup>33</sup> Вопреки Аристотелю (Катег. 5, 3б 33 слл.). Ср. Об уч. незн. I 8, 22; 17, 48. — 109.

<sup>34</sup> Аристотель. Мет. I 3; Катег. 5. — 110.

<sup>35</sup> Исаак бен Саломон Исраэли. Кн. определений (АНДЛМ 13, 1938, р. 313 слл.). Николай Кузанский мог знать это место и по неоднократной цитации у Альберта. — 111.

<sup>36</sup> Николай считал (письмо 14.9.1453 к тегернзейским монахам, ср. «О неинном» 1, 5), что в конце «Мистической теологии» Дионисий делает мало кем замеченный «скачок» через *противоположность* «утвердительного и отрицательного богословия» к их «совпадению». О дизъюнкции см. Предп. I 5, 20—21. — 111.

<sup>37</sup> Платон. Федон 97б слл.; Аристотель. Мет. I 3, 984б 15 слл.; 8, 989б 4 слл. и др. — 113.

<sup>38</sup> «Тимей» 41а слл.; 51е; «Федон 97б слл. Но под Платоном, как обычно, следует понимать Плотина и Прокла (о триаде первоединство-ум-душа Эннеады I 8, 2; V 4, 2; Первоосн. теол. 1 слл.; 160 слл.; 182 слл.). — 113.

<sup>39</sup> II 9 (*модусы бытия*); II 10 (*имена судеб*). — 114.

<sup>40</sup> «О небе и мире» 14 конец; «Метафизика» VI 2 конец; «Действующий сам по себе подобен жару, который существовал бы отделенно и действовал, так что происходящее от него происходило бы только из-за того, что есть жар, а действующий через свою способность подобен огню, действующему через свой жар». — 114.

<sup>41</sup> Ср. Мет. XII 7, 1072а 25 слл. — 115.

<sup>42</sup> *Противоположны эйдос (форма) и лишенность; третье начало — материя* (Аристотель. Мет. IV 2; XII 1—2; Физ. I 6 слл.). — 115.

<sup>43</sup> *Первое положение Аристотеля* — Мет. IV 3—6. — 116.

<sup>44</sup> De mathematica perfectione (Париж 1514, II 101): «Будь возможным начертить *минимальную хорду*, меньше которой не может быть, у нее не осталось бы излучины и она оказалась бы не меньше своей *дуги*: дойдя до *минимального* количества, хорда и дуга совпали бы». — 116.

<sup>45</sup> *Зачатки формы* — Мет. XII 2, 1069б 29—32. — 116.

<sup>46</sup> См. Августин. Исповедь VII 9. — 117.

<sup>47</sup> О рожд. животн. V 7, 788а 13; «О небе» I 5, 271б 12. — 117.

<sup>48</sup> См. Мет. VII 3, 1029а 20—21. — 117.

<sup>49</sup> Полит. I 1; 3: анализ начинается с «наименьших частей» дома и хозяйства. — 118.

<sup>50</sup> I 5, 986а 25; V 6, 1016а 12 слл. — 118.

<sup>51</sup> О *неделимости начала* выше 7, 8. — 118.

- <sup>52</sup> О началах познаваемого 9, 10—13, 14. — 118.
- <sup>53</sup> Аристотель. Мет. II 2, 994b 5—6 и др. — 118.
- <sup>54</sup> См. Об уч. незн. I 21, 65 и прим. 61. — 119.
- <sup>55</sup> Сущность (чтойность) до сих пор ищут — см. «О нежном» 18, 83 и прим. 40. «Бытие [вещи] тем, что [и] было [этой вещью в ее сути]» (подразумевается вопрос: «А что, собственно, у нас значило быть вот этой вещью?») — начало идентификации, дающее узнать вещь как то самое, что она и есть. Ко всей гл. см. Мет. VII 1; 3—11; 17, 1041b 6. — 119.
- <sup>56</sup> И в старости — не слова Прокла, а (допустимый) вывод из них; здесь — в вопросе об отделенности идей (Коммент. к Пармен. II; III, особ. р. 590; 604 Штальбаум). — 120.
- <sup>57</sup> См. выше 16, 17 и прим. 24. — 121.
- <sup>58</sup> Еккл. 8, 17 («сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого»). — 121.
- <sup>59</sup> Мет. IV 4, 1006a 5—15 (выше 26, 40 и прим. 43). — 121.
- <sup>60</sup> Разум и воля самодержца — ср. О становл. 5, 182. — 121.
- <sup>61</sup> См. Об уч. незн. I 11, 32. — 122.
- <sup>62</sup> О постижении начала 7; 27; 28. — 122.
- <sup>63</sup> Анал. втор. I 25 конец; Мет. VII 3, 1029a 10. — 122.
- <sup>64</sup> См. О возм.-бытии 60 и прим. 46. — 123.
- <sup>65</sup> См. 6, 7 («человек есть второй бог»). — 123.
- <sup>66</sup> Т. е. математического (не бытийного). — 123.
- <sup>67</sup> Платон о круге — см. 33, 55 и прим. 64. — 125.
- <sup>68</sup> Т. е. сумма углов в любом треугольнике неизменна так же, как вид (идея) в индивидах. — 125.
- <sup>69</sup> О начале угла 8, 9. — 126.
- <sup>70</sup> Величина (magnitudo) — здесь (как ниже 46 и Охота за мудр. 34, 101—103) «величинность», начало величины до количественных определений. Ср. Тьерри Шартрский (Коммент. на Боэция «О Троице» IV 27): «Будучи великим, Бог не столько велик, сколько сама величина». — 127.
- <sup>71</sup> Мет. VII 10, 1036a 4—12; 11, 1037a 4. — 128.
- <sup>72</sup> Там же X 1, 1053a 32—b 4. — 129.
- <sup>73</sup> «Противоположности при соположении ощущаются отчетливее» — Фома. Коммент. к «О небе» II 6, 9. «Противоположное охватывается одной и той же наукой» — Аристотель. Первая аналит. I 1, 24a 21. — 130.
- <sup>74</sup> «Федон» 98bc. Мет. I 4, 984b 15 слл. — 130.
- <sup>75</sup> Ср. Мет. IV 5, 1010b 30—35. — 131.
- <sup>76</sup> Письмо VII 340 cd; «Федон» 64a. — 133.
- <sup>77</sup> Концовка в списке Ма: «Кончается берилл, через который можно видеть Бога и все божественное». — 133.

## О ВОЗМОЖНОСТИ-БЫТИИ (DE POSSEST)

Вероятная дата написания — вторая половина февраля 1460 г., когда Николай опять уединился в Бухенштейне. *Иоанн*, аббат монастыря св. Иустина под Римом (Джованни Андреа деи Бусси, 1417—1475), с 1458 г. был секретарем в постоянном сопровождении Николая, к декабрю 1462 г. переписал для него Диогена Лаэртция (ср. Охота за мудр. 1); епископ с 1464 г., библиотекарь и секретарь Сикста IV, он вместе с кардиналом Торквемадой основал в Субиако около Рима первую итальянскую типографию (1465), исполняя «постоянное желание славной и достойной неба души Николая Кузанского, чтобы это возникшее в Германии искусство было перенесено в Рим». *Бернард Крайбургский*, доктор канонического права, был секретарем архиепископа Зальцбургского.

Перевод А. Ф. Лосева (1937) сверен Ю. А. Шичалиным.

<sup>1</sup> Рим. 1, 20. Дальше 2 Кор. 4, 18. — 138.

<sup>2</sup> Видимое временно — 2 Кор. 4, 18. — 138.

<sup>3</sup> См. прим. 6. Ср. Об уч. незн. I 2, 5; III 2, 190; Об иск. Бога 3, 46; Охота за мудр. 13, 34. — 141.

<sup>4</sup> Создать из камня человека — Лук. 3, 8; 12, 25. — 141.

<sup>5</sup> Втор. 7, 21; Пс. 47, 2; Иоан. 10, 29. — 141.

<sup>6</sup> Quae est omne id, quod esse potest. Об этой формуле — «Берилл», прим. 25. — 141.

<sup>7</sup> См. Об уч. незн. I 10, 29; 11, 31; 24, 79; О предп. II 17, 175; О богосын. 2, 57; Верш. созерц. 9. — 143.

<sup>8</sup> Иоан. 1, 4 («в Нем была жизнь...»). Ср. ниже 61 («сущность... жизненно»). — 144.

<sup>9</sup> «Я Бог всемогущий» — Быт. 17, 1. — 145.

<sup>10</sup> Ego sum qui sum. Исх. 3, 14. — 145.

<sup>11</sup> Или: «бытие», ego sum entitas, при тексте септуагинты egeb eimi ho bn. Греч. он связывается с бытием (и единством, см. Об уч. незн. I 8, 22) по Тьерри Шартрскому (Комментарий... II 22): «Единство — как бы естинство (onitas), от греческого он, что значит бытие (entitas)». — 145.

<sup>12</sup> Formata fide. См. Об уч. незн. III 11, 250. — 145.

<sup>13</sup> Премудр. 7, 24; 8, 1; Пс. 18, 5; Евр. 4, 12. — 149.

<sup>14</sup> *Аристотель*. Физ. VIII 5; Мет. XII 7; *Бозций*. Филос. утешение III т. 9, 3 («недвижим пребывая, все движешь собою»); *Фома*. Сумма теол. I ч. 2 а. 3 (первое доказательство бытия бога). — 149.

<sup>15</sup> О предп. I 6 и прим. 24; Бер. 10, 11. — 149.

<sup>16</sup> См. «Берилл» там же; *Прокл*. Теол. Платона II 1; *Дионисий*. О мистич. теол. 5. — 149.

<sup>17</sup> Место бога — Ис. 66, 1; Пс. 138, 8; Иер. 23, 24. Утверждают и то и другое — Эригена. О раздел. природы V 31. Ни то ни другое — Августин. Кн. LXXXIII вопросов, вопр. 20. О принятии всех мнений см. Верш. созерц. 14—16. — 149.

<sup>18</sup> Букв. «прыжке». Ср. «Игра в шар» II, 88. — 149.

<sup>19</sup> Ср. Дионисий. О мистич. теол. 1, 3; Об уч. позн. III, 263. — 150.

<sup>20</sup> Ср. с прямым и косым движением, которое демиург сообщает небесным сферам в «Тимее» 38е. — 150.

<sup>21</sup> Представление о зодиаке как «круге жизни» (ср. Комп. 13, 43) идет, возможно, от Макробия (Коммент. на «Сон Сципиона» I 19, 23 в сравнении с 21, 16: солнце и луна, источники чувственной и вегетативной жизни, ходят по зодиаку). Средние века стали понимать зодиак не от dzōidion «животное», а от dzōē «жизнь» (Гонорий Августодунский. Образ мира I 91). — 150.

<sup>22</sup> Ср. Об уч. незн. I 6, 16. — 153.

<sup>23</sup> Там же II 8, 136; О вид. Бога 15, 62. — 153.

<sup>24</sup> Прозревший не мог объяснить — Иоан. 9. Не оставлен ни один из верующих — Втор. 31, 6; Ис. 41, 17; О даре 5, 119; О вид. Бога 4, 10. — 155.

<sup>25</sup> Сотворит обитель — Иоан. 14, 23. Ср. Гомилия 165: «Живущий в любви живет в Боге, и Бог в нем; есть совпадение в этой жизни святого в Боге и жизни Бога в святом». — 156.

<sup>26</sup> Ср. Гомилия 268: «Бога надо понуждать не искушением, а молитвой; и здесь явно некое совпадение противоположностей, то есть что моление становится понуждением»; Экзарт. Гомилия 22 (DW I 385): «Мне подумалось, пока я шел сюда, что человек... может понудить Бога... Если человек смиряется, то Бог не в силах воздержаться от своей собственной благодати». — 156.

<sup>27</sup> Веки сотворил — Евр. 1, 2. Христос восполняет — Ефес. 1, 23, ср. Уч. незн. III 6, 218—219. — 156.

<sup>28</sup> Об уч. незн. III 1, 248; «Игра в шар» I, 35. — 157.

<sup>29</sup> Деян. 2, 1—13; ср. Комп. 3, 6. Причастность к божественному искусству, «познание нашего сотворения» — тема диалога «О богосыновстве»; см. также «Игра в шар» II, 101—103. — 157.

<sup>30</sup> Дары Духа — 1 Кор. 12, 7—11. — 157.

<sup>31</sup> См. прим. 29. — 158.

<sup>32</sup> О блаженстве созерцания — Богосын. 3, 62 и др. — 158.

<sup>33</sup> Лук. 1, 79. Ср. Прост. о мудр. I, 13; Гомилия 208: «...смерть интеллекта — это незнание». — 158.

<sup>34</sup> См. Об уч. незн. III 11, 245, прим. 45. — 158.

<sup>36</sup> *Понятие о чем-то* — см. Предп. I 11, 55. — 159.

<sup>36</sup> *О рассудочной точности* — Предп. II 1, 75 слл. — 161.

<sup>37</sup> См. О предп. I 2, 9; Бер. 1, 1 и прим. 1. — 161.

<sup>38</sup> Это общесредневековое различие между *quia est* (знанием наличия) и *quid est* (знанием сути) идет от Аристотеля (Аналит. втор. I 1; II 1). — 162.

<sup>39</sup> См. Уч. пезн. I 11, 32; «Игра в шар» I, 38—39. — 162.

<sup>40</sup> *Самосоотнесение* лиц Троицы — *Бозэций*. О Троице 6; *Августин*. О Троице V 12, 13; IX 1, 1; 2, 2; 5, 8. Ср. Об уч. пезн. I 26, 87—88; II 7, 127. — 166.

<sup>41</sup> См. Бер. 27, 43 и прим. 47. — 168.

<sup>42</sup> Ср. толкование букв греч. слова *en* «в» у Прокла, Комментар. к Пармен. VII (Plato latinus III 52, 9—27). — 168.

<sup>43</sup> К построению буквы N см. Бер. 34, 60; О предп. II 7, 109. Николай хочет, чтобы N в алфавите произпосилось «ин», как X — «икс». — 168.

<sup>44</sup> Евр. 1, 3. См. О вид. Бога 20, 88 («изображение... божественной природы»); «Игра в шар» II, 117. — 171.

<sup>45</sup> *In libello iconae*, т. е. О вид. Бога. — 171.

<sup>46</sup> *Радиусы на полу* — см. Об уч. пезн. II 1, 92; 11, 157 и др. Все эти примеры с *кругом* — из Платона, Письмо VII 342a слл. Без материи нет множества — см. Прост. об уме 6, 96; 7, 103; 9; «Игра в шар» I, 9 слл.; II, 81—85. — 172.

<sup>47</sup> В соч. *De mathematica perfectione*, 1458. — 173.

<sup>48</sup> См. Прост. об уме 2, 66; 14, 152—153; «Игра в шар» II, 101. — 174.

<sup>49</sup> Выше 46; Бер. 31, 52; 33, 55; 36, 63; Об уч. пезн. I 11, 31. — 174.

<sup>50</sup> «Я емь суций» — см. 14 и прим. 11. — 175.

<sup>51</sup> Или: «бытием-бытийпостью» (*esse, quod entitas*). Ср. Тьерри Шартрский (Чтения... IV 34): «сущее есть... причастное форме *бытия*, а Бог ничему не причастен, тогда как от него все, что есть; поэтому он не сущее (*on*), но бытие (*entitas*), от которого происходит все сущее». — 175.

<sup>52</sup> См. Об уч. пезн. I 24, 77; II 5, 118. — 177.

<sup>53</sup> 2 Кор. 1, 19—20 («в Нем было «да»»). — 179.

<sup>54</sup> Хаос — Лук. 16, 26 («великая пропасть»). — 179.

## О НЕИНОМ (DE LI NON ALIUD)

Единственный список этого не включенного автором в собрание своих работ, немного эскизного, сочинения найден в 1888 г. в Мюнхене. Оно имеет другое название, «Руководство созерцателя» (ср. 19, 87; 24, 113), если только речь не идет

еще о каком-то неизвестном трактате. Написанный, видимо, в первой половине января 1452 г. в Риме, диалог вводит новое имя-символ для первоединства. Об *аббате Иоанне* см. с. 340. *Петр* — Пьетро Бальбо (ум. 1479), учившийся в Падуе в 1415—1425 гг., с 1462 г. епископ, переводчик «Теологии Платона» (см. 20, 90). Португалец *Фердинанд* Матим, доктор философии и медицины, представляющий в начале диалога схоласта, аристотелика и номиналиста, — личный врач кардинала, свидетель, вместе с Паоло Тосканелли, его завещания от 6.8.1464 и, возможно, тот «Фердинанд Марциус, каноник в Лиссабоне», которого Тосканелли просил в 1474 г. подвигнуть Колумба на поиски западного пути в Индию.

Перевод А. Ф. Лосева (1937) сверен Ю. А. Шичалиным.

<sup>1</sup> Общее положение Школы, опирающееся на Аристотеля, Мет. XIII 4, 1078b 1 слл. и др. — 186.

<sup>2</sup> См. Бер. 22, 32 и прим. 36. Николай вычитал термин *неиное* из конца Мистич. теол. (см. ниже 14, 71): «...не Сын, не Отец и не что-либо иное среди того, что мы... знаем». — 187.

<sup>3</sup> Здесь суть всей мысли Николая Кузанского: нельзя успеть *познать* то, чем каждый раз дается это самое *познание*. Ср. 3, 10 и прим. 6; 18, 85. — 190.

<sup>4</sup> *Вопрос невозможен* — см. Предп. I 5, 19 слл. — 190.

<sup>5</sup> Деян. 17, 27. — 190.

<sup>6</sup> Т. е., чтобы его *искать*, его надо уже иметь. — 190.

<sup>7</sup> Ср. Об уч. незн. I 18, 54. — 191.

<sup>8</sup> Поскольку ничто тоже от *неиного*, см. 2, 7. — 194.

<sup>9</sup> Здесь усматривают дух Шартрской школы: *гайна Троицы* настолько выше любых человеческих постижений, что дает разуму свободу рационально осмыслить ее. — 195.

<sup>10</sup> Из известных Николаю *богословов* имманентная трансцендентность *бога* особенно подчеркивается Дионисием, Эригеной, Экхартом. — 197.

<sup>11</sup> О *величине* см. Бер. 35, 61, прим. 70. — 200.

<sup>12</sup> Гиле — *hylē*, «материя» (греч.). — 203.

<sup>13</sup> Ср. Об уч. незн. I 17, 48—18, 54; О предп. I 11, 56; особ. О даре 2, где Николай опирается на таких *богословов*, как Бозций, Экхарт, Тьерри Шартрский. — 204.

<sup>14</sup> Ср. О предп. I 11, 58 слл.; II 2, 84 слл. — 204.

<sup>15</sup> *Дионисий*. О Бож. именах 4, 23; *Фома*. Сумма против язычн. II 79. Ср. также Бер. 20, 28 и прим. 33. — 205.

<sup>16</sup> См. О возм.-бытии 3 и прим. 2. — 205.

<sup>17</sup> Ср. Об уч. незн. I 20, 61; 24, 79 слл. — 206.

<sup>18</sup> Вывод из таких мест *Аристотеля*, как *Мет.* I 9; *Аналит.* втор. I 24. — 206.

<sup>19</sup> О зависимости *всего* от *перводвигателя* — *Мет.* XII 7. — 206.

<sup>20</sup> Ср. О предп. II 14, 141 и прим. 51. — 207.

<sup>21</sup> О прообразе *порядка* — «*Игра в шар*» II, 107 слл.; Охота за мудр. 31, 92. — 210.

<sup>22</sup> Ср. *Экзарт.* Комментар. на Премудр. 5 (LW II 326—327): «...как единое и бытие взаимобратимы, так же *простота* и *умопостигаемость*». — 213.

<sup>23</sup> Заострение общего места Школы: «*Всякий деятель* делает себе *подобное*» (*Фома.* Сумма теол. I гл. 110 а. 2 и др., по Аристотелю, *Мет.* IX 8, 1049b 27 слл.). Ср. О становл. 1, 143 и прим. 3. — 214.

<sup>24</sup> *Амброджио* Траверсари (1386—1439), первый ренессансный гуманист-богослов, перевел *Ареопагитики* в 1436 г. — 214.

<sup>25</sup> О небесн. иер. 1, 3; 2, 2—3; 4, 1; 3; 13, 4. — 215.

<sup>26</sup> О церковн. пер. 1, 2; 3. — 215.

<sup>27</sup> До гл. 4 нумерация в пер. «*Божиих имен*» Траверсари совпадает с современной. Дальше гл. 8 — теперь гл. 5, 9—6, 10—7, 11—8, 12—9, 13—10 (по последнее место «*Мы сказали, что Он есть жизнь...*» — гл. 11), и гл. 15 — теперь 13. — 220.

<sup>28</sup> О мистич. теол. 5. — 220.

<sup>29</sup> Письмо к Гаю 1. — 220.

<sup>30</sup> Цитата в 14, 70 (О Бож. именах 13, 3). — 221.

<sup>31</sup> Там же (О Бож. именах 13, 4). — 222.

<sup>32</sup> Цитата в 14, 64 (О Бож. именах 5). Ср. трактат *Николая «О начале»* 23: «*Раньше раньше (ante) нет раньше; абсолютное раньше есть вечность. Прежде становления мира являет себя раньше, и совершенно ничто — раньше раньше... Самосущим раньше создано все, что создано*». — 222.

<sup>33</sup> Цитата в 14, 69 (О Бож. именах 10, 2). — 222.

<sup>34</sup> Там же. — 223.

<sup>35</sup> См. цитата в 14, 62; О мистич. теол. 5. — 225.

<sup>36</sup> Ср. 14, 71 и прим. 28. — 225.

<sup>37</sup> *Давид Динанский* (нач. 13 в.) и *Амальрик Бенский* (ум. 1206) учили о сплошной духовности и божественности *материи*; осуждены *Иннокентием III* в 1215 г. — 225.

<sup>38</sup> См. 14, 71 и прим. 29. — 226.

<sup>39</sup> Там же и прим. 28; ср. 1, 5 и прим. 2. *Что-либо* понимается по *Фоме Аквинскому* («*Об истине*» гл. 1 а. 1): «*Слово aliquid — это как бы aliud quid («нечто иное»); ...сущее... зовется чем-либо, поскольку отличается от другого*», — 226.



<sup>40</sup> Мет. III 1, 996а 4—9; VII 1, 1028b 2 слл. — 227.

<sup>41</sup> Из маргиналий Николая на его «Метафизике» (Cod. Cus. 184 f. 12): «Неправда, что высшая достоверность — в математике, разве что добавим — «среди достоверностей, доступных рассудку». Созерцание есть подлинная достоверность, поскольку интеллектуальная очевидность: оно ничего не предполагает, не доказывает и не исследует, будучи простой интуицией». Ср. 19, 87. — 228.

<sup>42</sup> Т. е. в первоедином Прокла (ок. 410—485) и Ареопагитик (ок. 500) имплицитно понятие *иногого*. Ср. особ. О Бож. именах 13, 2 (цитата в 14, 70) и Теол. Плат. II 1. — 232.

<sup>43</sup> Письмо II 312е (место многократно развернуто Проклом, Теол. Плат. II 8—9; Первоосн. теол. 103 и др.). — 235.

<sup>44</sup> *Единое* не отлично от *иного* — Платон. Парм. 139с. *Бог называется «другим»* — см. 14, 68 (О Бож. именах 9). — 236.

<sup>45</sup> Матф. 11, 11; Иоан. 14, 6. — 237.

<sup>46</sup> Ср. 14, 71; Охота за мудр. 12, 33. — 237.

<sup>47</sup> *Theos ot theogo* — Иск. Бога 1, 19, прим. 2. — 238.

<sup>48</sup> Ср. Платон. Парм. 141е слл.; Соф. 256е слл.; Прокл. Теол. Плат. II 2. — 240.

<sup>49</sup> *Только Бог благ* — Матф. 19, 17. *Бог есть дух* — Иоан. 4, 24. — 240.

<sup>50</sup> *Знак* здесь в смысле клейма, печати, ср. «Игра в шар» II, 116 слл. — 241.

## ИГРА В ШАР (DE LUDO GLOBI)

Обе части диалога написаны в 1463 (или 1464?) г. в Риме. Собеседники кардинала — племянник и сын Альбрехта III Благочестивого (ум. 1460), герцога Баварского, который поддерживал Николая в его реформах и во всех перипетиях его епископства в Бриксене.

Перевод по венскому изданию.

### Книга I

<sup>1</sup> Или «ритмомохия» — малопонятная *игра* с разномастными пирамидами, о которой упоминает также Иоани Солсберийский («Поликратик» I 5; Письмо 249). — 251.

<sup>2</sup> Шар, как ванька-встанька, катясь, одновременно повертывается выемкой (т. е. легкой частью) вверх, откуда непредсказуемость его движения (кроме случая, когда он плашмя ложится выемкой вниз). — 252.

<sup>3</sup> Имеется в виду не только шероховатость площадки, см. ниже о «влиятии». — 253.

- <sup>4</sup> Ср. Об уч. незн. II 1, 91; 94. — 253.
- <sup>5</sup> Подразумевается, что много абсолютно равных радиусов (как и вообще фигур, вещей) не может быть. См. I, 9; О возм.-бытии 60 и прим. 46. — 254.
- <sup>6</sup> О неразмножимости точки — II, 84 слл.; Уч. незн. II 3, 105. — 255.
- <sup>7</sup> Ср. Прост. об уме 9, 119—122; Бер. 17. — 255.
- <sup>8</sup> Меркурий — Гермес Трисмегист. — 256.
- <sup>9</sup> О круге-вечности — Уч. незн. I 21, 63. — 258.
- <sup>10</sup> Мир от вечности — ср. II, 87. — 258.
- <sup>11</sup> См. О возм.-бытии 3, прим. 2. — 259.
- <sup>12</sup> Варух 3, 32 («вечные времена»). — 259.
- <sup>13</sup> Пс. 113, 11; 134, 6; Иона 1, 14 и др. — 259.
- <sup>14</sup> Об уч. незн. II 13; О даре 1, 93. — 259.
- <sup>15</sup> Т. е. сосредоточиваясь на теле. — 262.
- <sup>16</sup> Путем «разрешения», см. О даре 4, 72 слл. — 263.
- <sup>17</sup> Ср. Об уч. незн. II 4, 115. — 264.
- <sup>18</sup> Возникновение, уничтожение, увеличение, уменьшение. превращение и перемещение (Аристотель. Катег. 14). — 264.
- <sup>19</sup> О составе души — Уч. пезн. II 9, 145 и прим. 55; Прост. об уме 7, 97 и прим. 38. — 265.
- <sup>20</sup> Иоан. 11, 25. — 265.
- <sup>21</sup> См. «О неинном», прим. 49 («Бог есть дух»). — 267.
- <sup>22</sup> Т. е. сущности, которая у единства троична, см. Об уч. пезн. I 10, 27 слл. — 267.
- <sup>23</sup> Это общее положение Школы (см. «Книга о причинах» VIII (IX) 82) идет от Аристотеля, Мет. I 3, 984b 15—18. — 268.
- <sup>24</sup> См. «О неинном» 10, 37 и прим. 15. — 269.
- <sup>25</sup> «О душе» II 3, 414b 19 слл. — 269.
- <sup>26</sup> См. Об уч. незн. II 10; Прост. об уме 13. — 270.
- <sup>27</sup> О самодвижении духа I, 22 слл. — 270.
- <sup>28</sup> См. Прост. о мудр. I, 23 и прим. 24. — 270.
- <sup>29</sup> О сложной (определившейся) необходимости Уч. незн. II 7, 129; 9, 142 и прим. 42; Прост. об уме 7, 97. — 270.
- <sup>30</sup> См. Об уч. незн. II 7, 129 и прим. 42. — 270.
- <sup>31</sup> См. Об уч. незн. I 2, 5 и прим. 11. — 271.
- <sup>32</sup> Об уч. незн. II 12, 169; О предп. II 13—14; Прост. об уме, особ. гл. 4; 7; 13; 15. — 272.
- <sup>33</sup> Ср. Об уч. незн. I 8, 132; Охота за мудр. 12, 31. Антично-средневековая материя оставалась неопределимой по определению. — 274.
- <sup>34</sup> О трех причинах в боге — Охота за мудр. 8, 22. — 275.
- <sup>35</sup> Не говорит ли это место о том, что «Вершина созерца-

ния» была уже написана или по крайней мере задумана? — 276.

<sup>36</sup> Ср. Иоан. 14, 2. — 276.

<sup>37</sup> Ср. I, 6 и прим. 4. — 276.

<sup>38</sup> Гал. 2, 20. — 277.

<sup>39</sup> Ср. Прост. об опытах с весами 167—168. — 278.

<sup>40</sup> См. I, 40 и прим. 29. — 279.

<sup>41</sup> Там же. — 280.

## Книга II

<sup>1</sup> Об Альбрехте III выше, с. 447.—282.

<sup>2</sup> О единице как наименьшем Уч. незн. I 5, 13—14. — 284.

<sup>2a</sup> Ср. Платон. Софист 237d. — 284.

<sup>3</sup> Иоан. 11, 25; 14, 6 («путь, и истина, и жизнь»). — 286.

<sup>4</sup> См. I, 16 и прим. 9. — 286.

<sup>5</sup> Еф. 3, 15 («от Которого именуется всякое отечество»). — 287.

<sup>6</sup> Иоан. 10, 1 и выше прим. 3. — 287.

<sup>7</sup> На десятке кончается число — см. Предп. I 3. — 288.

<sup>8</sup> См. I, 51 и прим. 36. — 289.

<sup>9</sup> См. Об уч. незн. III 12, 260—262. — 289.

<sup>10</sup> См. об уч. незн. III 8 и «О согласии веры». — 290.

<sup>11</sup> Число есть различение — см. Прост. об уме 6, 93—96. — 290.

<sup>12</sup> Девять хоров — ср. О предп. I 13 («множества»). — 290.

<sup>13</sup> Ис. 9, 6 (в пер. Семидесяти). — 290.

<sup>14</sup> Т. е. они не ждут ни развертывания вещей во времени, ни их сущностного (природного, см. Уч. незн. II, прим. 27) развертывания. — 290.

<sup>15</sup> Ср. Экхарт (Парижск. вопр. 1, 4): «Мне теперь представляется не так, что [Бог], поскольку есть, постольку понимает, а поскольку он понимает, постольку он и есть... Его понимание — основа его бытия». — 290.

<sup>16</sup> К раскраске кругов см. Предп. I, прим. 32; к названиям цветов — II, прим. 23. — 291.

<sup>17</sup> О четверице см. Предп. I 3, 10 слл. — 291.

<sup>18</sup> К понятию случающегося — Об уч. незн. II 2. — 293.

<sup>19</sup> Т. е. способность неотмыслима от неосуществившихся возможностей. — 293.

<sup>20</sup> Бытие единит и связует — Уч. незн. I 8—9. — 293.

<sup>21</sup> Мудрец — скорее всего, Гермес Трисмегист, по так же говорили Плотин, Эригена, Экхарт. — 294.

<sup>22</sup> О ступенях бог-точка-величина Уч. незн. II 3. — 295.

<sup>23</sup> Эригена. О раздел. природы III 17 слл. — 296.

<sup>24</sup> Вставлена маргиналия Николая к началу «Разделения природы» Эригены. — 296.

<sup>25</sup> О *воображении* Прост. об уме 8, 115; О вид. Бога 22, 98; Бер. 31, 52. — 297.

<sup>26</sup> Но у Дионисия небесную иерархию образуют, в порядке восхождения, ангелы, архангелы, начала, власти, силы, господства, престолы (*троны*), *херувимы*, серафимы. — 297.

<sup>27</sup> О *покое в движении* Уч. незн. II 3, 106. — 299.

<sup>28</sup> О *теперь во времени* — там же. О *душе* (уме) как *попятной* (уподобительной) *свернутости* Прост. об уме 4, 75 и прим. 15. — 299.

<sup>29</sup> *Пять универсалий* (Порфирия) — род, вид, различие (видовое), особенность (необходимое свойство), акциденция (приходящее свойство). — 299.

<sup>30</sup> I, 38, прим. 25. — 301.

<sup>31</sup> XIV 24. — 301.

<sup>32</sup> См. «О неинном» 10, 40 и прим. 19. — 302.

<sup>33</sup> Об *этих силах души* Бер. 4 и прим. 6; 8. — 304.

<sup>34</sup> *Стремление к знанию* отождествляется с целью *стремления*, богом как вложившим его в душу. — 304.

<sup>35</sup> См. прим. 34; О *возм.-бытии* 37 и прим. 29. — 304.

<sup>36</sup> I Иоан. 3, 2. — 305.

<sup>37</sup> О *чувстве разумной души* II, 101, по Деян. 17, 27 («дабы они искали Бога, не *ощутят* ли Его»). — 305.

<sup>38</sup> См. Бер. 27, 43 и прим. 47. — 305.

<sup>39</sup> Это — применение «прогрессии, исчисляемой десяткой», к универсуму, намеченное в Предп. II 7, 111. — 306.

<sup>40</sup> Вывод из Рим. 13, 1; 1 Кор. 15, 23. — 307.

<sup>41</sup> II, 63 слл. — 307.

<sup>42</sup> Т. е. не найти более простого числового символа *порядка*, чем 1, 2, 3, где  $(1+3) : 2 = 2$  и т. д. Здесь и дальше ср. Платон. «Тимей» 31b — 32c. — 307.

<sup>43</sup> См. О предп. I 4, 13 и прим. 14. — 307.

<sup>44</sup> Т. е. *исхождение прогрессии* делает ее уже *упорядоченной* (вторичной), но, с другой стороны, обязательно обеспечивает ей какой-то порядок. — 308.

<sup>45</sup> Поскольку из простейшего порядка Троицы порождаются порядки-прогрессии 1—2—3—4, 4—5—6—7, 7—8—9—10, охватывающие универсум, см. II, 104 и прим. 39. — 308.

<sup>46</sup> Прост. об уме 6; О предп. I 2, прим. 5—9. — 308.

<sup>47</sup> См. I, 29 и прим. 19. — 308.

<sup>48</sup> Ср. О вид. Бога 1; Охота за мудр. 26, 77. — 310.

<sup>49</sup> Матф. 13, 52 («книжник, наученный Царству...»). — 311.

<sup>50</sup> Матф. 22, 20—21. — 312.

<sup>61</sup> См. О возм.-бытии 58, прим. 44; Кол. 1, 15—16. — 312.

<sup>62</sup> См. I, 57 и прим. 40. — 313.

<sup>63</sup> *Живое зеркало* — см. О богосын. 3, 65 слл. — 314.

<sup>64</sup> Не только выше, но и в Прост. об уме. — 314.

### КОМПЕНДИЙ (COMPENDIUM)

Этот меморандум, предназначавшийся, вероятно (судя по 9, 25), для Петра Эркленца, секретаря кардинала, священника с 1464 г. (см. О верш. созерц. 1), написан после «Игры в шар» (ср. 12, 37). Но может быть, он вообще последнее из написанного Николаем, потому что здесь (10, 29 слл.; Эпилог, 45 слл.) походя упоминается новейшее «имя Божие» posse («возможность», «могущество»), введенное лишь в «Вершине созерцания».

<sup>1</sup> Ср. «О даре Отца светов» 4, 108. — 319.

<sup>2</sup> Этимология *Адама* — явно по Иерониму. — 321.

<sup>3</sup> О *даре языков* см. Возм.-бытие 37, прим. 29. — 321.

<sup>4</sup> Ср. О сокр. Боге 14, Об иск. Бога 1, 20, Охота за мудр. 6, 15: *зрение* там описано как вполне бесцветное. — 323.

<sup>5</sup> *Невероятная быстрота* — чувственного восприятия. О *переходе* от слитного к детальному — *Аристотель*. Физ. I 1. — 324.

<sup>6</sup> Ср. Бер. 20, 28 и прим. 33. — 324.

<sup>7</sup> *Черпают питание* — см. О предп. II 8, 114—116. — 326.

<sup>8</sup> *Пять универсалий* — см. «Игра в шар» II, 93 и прим. 29; *четыре добродетели* — целомудрие (благоразумие), мужество, воздержание, справедливость. — 326.

<sup>9</sup> См. Об иск. Бога 1, 24 и прим. 6. — 327.

<sup>10</sup> Ср. выше 6, 16 и прим. 8. — 327.

<sup>11</sup> О *природном и внутреннем движении* — Уч. незн. II 10; ср. *Аристотель*. Физ. II 1. — 328.

<sup>12</sup> Раймунд Луллий (ок. 1235—1315), которым Николай увлекался (возможно, через Эймериха де Кампо) не позже 1428 г. (когда он сделал выписки из «Книги созерцания»). — 328.

<sup>13</sup> Иоан. 1, 3. — 328.

<sup>14</sup> Ср. это место с гимном премудрости (*Слову*) в Прост. о мудр. I, 9. — 328.

<sup>15</sup> Характерным образом *слово* как речь «максимизируется» до *Слова-бога*. — 328.

<sup>16</sup> *Не имеет имени* — см. «Игра в шар» I, 47 и прим. 33; *гиле* — «О неинном» 9, 33 и прим. 12. — 329.

<sup>17</sup> Ср. выше 2, 4—5. — 329.

<sup>18</sup> Ср. Об уч. незн. III 5, 210; О богосын. 4, 74; Охота за мудр. 23, 70. — 329.

<sup>19</sup> К музам см. О становл. 4, 167: они не вдохновители слова, а его орудия. — 330.

<sup>20</sup> Много пишут о Николае как составителе географической карты, но единственным достоверным документом остается дошедшая лишь в вариантах карта средней Европы с надписью «Куза». — 330.

<sup>21</sup> Знак здесь, видимо, в смысле впечатления, см. «Игра в шар» II, 116 слл. — 331.

<sup>22</sup> Иоан. 1, 5 («тьма не объяла его»). — 331.

<sup>23</sup> Т. е. к знанию творящего его начала, ср. «Игра в шар» II, 101—102 и прим. 34—35. — 331.

<sup>24</sup> О тождестве простоты и ума «Неинное» 13, 52 и прим. 22. — 332.

<sup>25</sup> Четверица (см. О предп. I 3 слл.) — буквы-слоги-словаречь (там же II 4, 91). Дальше (особ. с 13 гл.) текст становится конспективным; пропущено сравнение четверицы с четверкой элементов, гласных — с огнем, немых — с землей и т. д. — 332.

<sup>26</sup> См. «О неипом» 1, 3 и прим. 1. — 333.

<sup>27</sup> При видимом сходстве этого довода с Уч. незн. II 9, 141, Охота за мудр. 7, 17 и др., возможность здесь — совсем другое, чем «возможность бытия» или «возможность стать». — 334.

<sup>28</sup> См. о единственности Охота за мудр. 22, 65 слл. — 334.

<sup>29</sup> См. прим. 28. — 335.

<sup>30</sup> Ср. Охота за мудр. 36, 106. Имеется в виду введенное Фомой определение истины как адекватности мысли и осмысленной вещи. — 336.

<sup>31</sup> См. 7, 21; «Игра в шар», I, 35 и прим. 23. — 336.

<sup>32</sup> «Игра в шар» I, 21. Но там, вместо блеска, говорится о невидимости идеального шара! — 337.

<sup>33</sup> Воздух — т. е., в данном сравнении, тело. — 338.

<sup>34</sup> Неясно. Во всяком случае, речь уже идет о восприятии душой формирующих идей. — 338.

<sup>35</sup> См. «О даре Отца светов», начало и прим. 1. — 339.

<sup>36</sup> Зодиак — см. О возм.-бытии 23 и прим. 21. — 339.

<sup>37</sup> Иоан. 14, 8. — 340.

<sup>38</sup> Или: «потому что [возможность] есть... равенство». — 340.

<sup>39</sup> Или: «потому что [возможность] есть... единение». — 340.

<sup>40</sup> Ср. О вид. Бога 4, 12. — 340.

<sup>41</sup> См. Прост. о мудр. I, 6; Об уч. незн. I 5, 14. — 340.

<sup>42</sup> Это отождествление (перво)единства с россе, «могуществом», подготовлено в Предп. I 5, 18, прим. 19; II 5, 96, прим. 17 и др. — 340.

### ОХОТА ЗА МУДРОСТЬЮ (DE VENATIONE SAPIENTIAE)

Поводом для написания этого «философского завещания» (Вильперт) было появление у Николая (см. выше с. 442) «Жизнописаний философов» Диогена Лаэртция (в переводе Амброджо Траверсари, см. о нем «Неинное» 14, 54 и прим. 24).

Перевод по лат. тексту в кн.: Nikolaus von Cues, Die Jagd nach Weisheit. Hrsg. von P. Wilpert, Hamburg, Felix Meiner 1964.

<sup>1</sup> *Философия* здесь — скорее в смысле «любимой», «желанной мудрости», чем «любви к мудрствованию». Ср. Прост. о мудр. I, 4 слл.; «Игра в шар» I, 7. — 345.

<sup>2</sup> *Диоген Лаэртций*. VIII 1, 28—29. — 346.

<sup>3</sup> Там же VII 1, 158—159. — 346.

<sup>4</sup> Возможно, имеется в виду Премудр. 5, 6. — 346.

<sup>5</sup> *Диог. Л.* III, 15; 76—77. — 346.

<sup>6</sup> Там же. — 347.

<sup>7</sup> Там же III, 16. — 347.

<sup>8</sup> Там же V 1, 28. — 347.

<sup>9</sup> Ср. там же VIII 1, 8—9; *Платон*. Письмо VII 340d. — 348.

<sup>10</sup> *Диог. Л.* I 1, 35. — 348.

<sup>11</sup> См. «Физика» VI 9, 241b 4. — 348.

<sup>12</sup> Она не стала, а непостижимо сотворена из ничего, см. ниже и 39, 116. — 349.

<sup>13</sup> 31—32 (о порядке и красоте мира). — 350.

<sup>14</sup> *Барбара, Целарент* — т. е. ааа, еае при а — утвердительно, е — отрицательном высказывании. — 350.

<sup>15</sup> Ср. О становл. 5, 180. — 350.

<sup>16</sup> *Природе* — как орудию божественного ума. — 351.

<sup>17</sup> О примере с *кругом* — Возм.-бытие 60, прим. 46. — 351.

<sup>18</sup> Ср. Об уч. незн. II 2, 104; О предп. II 8. — 352.

<sup>19</sup> Поскольку нуждающейся в акте, см. 7, 17. — 353.

<sup>20</sup> 18, 51 — 20, 58. — 354.

<sup>21</sup> Возможно, Василий Великий («Шестоднев» II 2). — 355.

<sup>22</sup> О Бож. именах 9, 4. — 355.

<sup>23</sup> «Берилл» 8, 9 — 9, 10. — 355.

<sup>24</sup> О Бож. именах 4, 4; 7; 10. — 355.

- <sup>25</sup> 27, 80—29, 88. — 355.
- <sup>26</sup> Здесь и в 8, 20 — *Диог. Л.* III, 13 слл. — 356.
- <sup>27</sup> Там же. Дальше (об Аристотеле) — там же V 1, 32. — 356.
- <sup>28</sup> В «Теологии Платона» III 1 и др. — 356.
- <sup>29</sup> Первоосн. теол. 11; 8; 119. — 357.
- <sup>30</sup> *Диог. Л.* II 3, 6; *Аристотель.* Мет. XII 7—10. — 357.
- <sup>31</sup> Такой смысл приобрело в лат. переводе Траверсари место *Диог. Л.* X, 76. — 357.
- <sup>32</sup> После Быт. 1, 1 («В начале Бог сотворил небо и землю») снова говорится о создании небесной тверди (ст. 6—8), земной суши (ст. 9—13), светил (ст. 14—19). — 358.
- <sup>33</sup> «Теология Платона» V 12 слл. — 359.
- <sup>34</sup> II 3, 6; 8; VII 1, 134 («разум» — *logos, слово*). — 359.
- <sup>35</sup> Пс. 32, 6; 148, 5. — 359.
- <sup>36</sup> *Диог. Л.* II 3, 10. — 360.
- <sup>37</sup> Там же I 1, 27; 35 (*Фалес*); VII 1, 136 (*Зенон*). — 361.
- <sup>38</sup> Прост. об опытах с весами 163 слл. — 361.
- <sup>38a</sup> См. «О неинном» 10, 37 и прим. 15. — 361.
- <sup>39</sup> 3, 7; 8. — 361.
- <sup>40</sup> См. Бер. 7, 8 и прим. 9. — 362.
- <sup>41</sup> О различении *quia est* и *quid est* см. Возм.-бытие 43, прим. 38. — 362.
- <sup>42</sup> См. «О неинном» 18, 83 и прим. 40 («сущность» — *чтойность*). — 362.
- <sup>43</sup> «Теология Платона» III 1. — 362.
- <sup>44</sup> О единстве и множестве 21, 59—22, 67. — 362.
- <sup>45</sup> См. I 1, 4 (о задаче книги). — 363.
- <sup>46</sup> *Диог. Л.* III, 17 (*Эпихарм*). Быт. 1, 31 («хорош весьма»). — 363.
- <sup>47</sup> *Лев I.* Гомилия 29 (PL 54, 226с). — 364.
- <sup>48</sup> Ср. «Федр» 247с—250а; *Прокл.* Теол. Плат. II 11. — 364.
- <sup>49</sup> См. 29, 88; «Игра в шар» I, 57. — 364.
- <sup>50</sup> Об определении — «Неинное» I, 3 и прим. 1. — 366.
- <sup>51</sup> Там же 14, 70 (О Бож. именах 13, 2). — 367.
- <sup>52</sup> Там же 1, 4. — 367.
- <sup>53</sup> Ср. О становл. 1, 147; 149! — 368.
- <sup>54</sup> Пс. 4, 7 (или познания — пояснение Николая). — 368.
- <sup>55</sup> Эти десять (ср. 17, 49; 20, 56) «совершенство» занимают место десяти категорий, «чисел интеллектуального неба», или универсалий, ср. Об уч. незн. II 6, 123; О предп. I 6; О возм.—бытии 9. — 369.
- <sup>56</sup> Ср. Об уч. незн. II 5. — 369.



- 57 Премудр. 7, 25. — 369.
- 58 *Бежать вослед* — ср. Прост. о мудр. I, 10. — 370.
- 59 См. О вид. Бога 11, 45 («скудельный сосуд»). — 370.
- 60 См. «Берилл» конец; Матф. 10, 38. — 370.
- 60a *Душа созерцает как бы с закрытыми глазами* — Прокл. Теол. Плат. I 3; *все во всем* — Об уч. незн. II 5. — 372.
- 61 См. «Игра в шар» II, 119 и прим. 53. — 372.
- 62 Оба смысла: *бога хвалят и бог хвалит*. — 373.
- 63 Дан. 3, 57. — 373.
- 64 О Бож. именах 2, 7. — 374.
- 65 Там же 1; 7, 3. — 374.
- 66 Иоан. 5, 25; 11, 29; 43 слл.; Лук. 7, 11 слл.; 8, 40 слл. — 375.
- 67 Здесь правильное видеть пропорцию, чем сравнение. — 375.
- 68 Пс. 143, 9. — 376.
- 69 Ср. Пс. 150, 3—6. — 376.
- 70 «Государство» X 613ab. — 378.
- 71 *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе III 9. — 378.
- 72 Ср. О становл. 1, 145; 148. — 378.
- 73 Теол. Плат. I 11; II 1; 10; III 9 конец. — 379.
- 74 О Бож. именах 2, 11; 1, 5. — 379.
- 75 См. 8, 22 и прим. 31; *Диог. Л.* X 76; 123. — 381.
- 76 См. I 25, 84. — 381.
- 77 Т. е. «второй», определившейся *действительности*, но «чистого акта». См. О предш. II 9, 117 и прим. 37. — 381.
- 78 Ср., однако, «Парменид» 144e. Фактура излагаемых концепций всегда принадлежит Николаю. — 381.
- 79 О Бож. именах 13, 3; О мистич. теол. 2; 3; О небесн. иер. 2, 3. — 381.
- 80 «О немном» 10, 37 и прим. 15. — 383.
- 81 О мистич. теол. 1, 2. — 383.
- 82 См. «Берилл» 26, 41 и прим. 43. — 383.
- 83 *Выше* — 15—17. *Книжка об образе мира* (De figura mundi) — видимо, «Игра в шар». — 383.
- 84 Ср. «Игра в шар» II, 84. — 384.
- 85 «О равенстве» (как начале познания и бытия), 1459. — 385.
- 86 См. О возм.-бытии 14 и прим. 11. — 386.
- 87 См. О церк. иерархии 2, 1. — 387.
- 88 Ср. Об уч. незн. I 13, 35 (о «возможности фигур»). — 387.
- 89 *Угол* понимается как мера кривизны; у *большого круга* кривизна меньше потому, что он тяготеет к бесконочности, где

превратится в прямую. Фигура из двух *прямых* и одной *дуги* называется *треугольником* ввиду будущего превращения *дуги*, доведенной до бесконечности, в *прямую* KL. — 388.

<sup>90</sup> Раз *углы* SKL и CLK *прямые*, они *равны* KCL, но *угол* KCL *равен* их сумме, и как *равные* ему они тоже будут *равны* собственной сумме. — 389.

<sup>91</sup> Prosligion 2 и др. — 389.

<sup>92</sup> «О вечности мира» 3. — 389.

<sup>93</sup> О небесн. иер. 15, 2. — 390.

<sup>94</sup> Об Анаксагоре см. 8, 22 и прим. 30. — 391.

<sup>95</sup> См. Об уч. незн. II 8, 138—140. — 392.

<sup>96</sup> См. Прост. об уме 9, 116—120. — 392.

<sup>97</sup> Прост. об уме 4, 75; 9, 123—125; 13, 149. — 392.

<sup>98</sup> Со всем этим местом ср. О становл. 5, 180 слл. — 394.

<sup>99</sup> 12, 31—33. — 395.

<sup>100</sup> «Теология Платона» III 9. — 396.

<sup>101</sup> О Бож. именах 7, 2—3. — 397.

<sup>102</sup> Апостол Павел — см. «Игра в шар» II, 107 и прим. 40. Дионисий в другом месте — О Бож. именах 5, 5. — 397.

<sup>103</sup> О пропорциях тела ср. Предп. II 17, 180. — 397.

<sup>104</sup> О троячности начала Бер. 23, 33 слл. — 398.

<sup>105</sup> «Менон» 82b—86b. — 399.

<sup>106</sup> О порядке войска Бер. 15, 16 и прим. 22. — 399.

<sup>107</sup> Об уч. незн. III 7, 221 («снятие смертности»). — 400.

<sup>108</sup> Не Дионисию, а родным и друзьям Диона. См. О возм.—бытии 60, прим. 46. — 401.

<sup>109</sup> В комментариях к гл. 5, 4 «Божних имен». — 402.

<sup>110</sup> О величине — Бер. 35, 61 и прим. 70. — 403.

<sup>111</sup> На поле хвалы — см. выше 18, 51 слл. — 403.

<sup>112</sup> Т. е. совпадают с *причиной* величины, «величинностью», см. 34, 101 и прим. 110. — 404.

<sup>113</sup> Универсалии переходят друг в друга, но уже не имеют более простого «корня», кроме *неименуемого* (именуемого при помощи таких символов, как *возможность-бытие*) первоначала. Ср. О предп. I 6. — 404.

<sup>114</sup> Ср. 18, 51: творение существует как *хвалимое* богом. — 404.

<sup>115</sup> «Хвала моя Господь» — Исх. 15, 2. — 404.

<sup>116</sup> Ср. О вид. Бога 11, 46 и прим. 14. По свидетельству Дионисия — О Бож. именах 5, 6. — 407.

<sup>117</sup> Т. е. *вечное* и становящееся связаны отношением *дополнительности*. — 408.

<sup>118</sup> См. 37, 109 о *постоянстве* небесных тел. — 412.

<sup>119</sup> Дионисий об *огне* — см. Уч. незн. II 13, 177. — 413.

<sup>120</sup> Ср. Об уч. незн. I 12, 165. — 413.

<sup>121</sup> Прокл. Теол. Плат. II 4; IV 27. *Аристотель*. Апатит. втор. I 2, 72а 29. — 413.

<sup>122</sup> См. Прост. об опытах с весами 177. — 414.

<sup>123</sup> Т. е. свет сам по себе, начало света. — 415.

<sup>124</sup> Платон. Госуд. VI 508а слл.; VII 514а слл.; 532b слл. Прокл. Теол. Плат. II 4. *Дионисий*. О Бож. именах 4, 4; О побесп. иер. 15, 2. *Григорий Нисский*. Против Евномия X; XII. — 416.

## О ВЕРШИНЕ СОЗЕРЦАНИЯ (DE APICE THEORIAE)

Диалог написан в начале лета (см. 2) 1464 г. О собеседнике кардинала — с. 451. Перевод по венскому изданию.

<sup>1</sup> Ср. Данте. Божеств. комедия III 4, 124—130 (место цитирует Гегель, Энцикл. филос. наук § 440): «...вовек не утолен Наш разум, если Правдой непреложной, Вне коей правды нет, не озарен. В ней он покоится, как зверь берложный, Едва дойдя; и он всегда дойдет,— Иначе все стремления ничтожны» (Пер. М. Лозинского). — 420.

<sup>2</sup> См. «О неинном» 18, 83 и прим. 40. — 420.

<sup>3</sup> См. Прост. о мудр. I, 3 и прим. 6. — 421.

<sup>4</sup> Ср. О становл. 1, 144. — 422.

<sup>5</sup> 1 Кор. 9, 24 (см. Об уч. незн. III 11, 248). — 424.

<sup>6</sup> Ср. свойства максимума в Уч. незн. I 16, 45—46. — 425.

<sup>7</sup> *Легкость подхода* — см. 5; О вид. Бога 1 и прим. 1. — 425.

<sup>8</sup> Зенон, неоплатоники, Соломон, апостол Петр («ожидаем нового неба и новой земли»). — 426.

<sup>9</sup> О *модусах бытия* — Уч. незн. II 7, 130—10, 155. — 426.

<sup>10</sup> Такое примирение противоположных мнений — яркая черта философии Ренессанса. — 426.

<sup>11</sup> См. Об уч. незн. I 7, 19; О предп., 4 и прим. 3. — 426.

<sup>12</sup> Ср. Об уч. незн. II 5, 119; О предп. I 8, 30; Бер. 17; «Игра в шар» II, 96; Охота за мудр. 22, 67. — 429.

<sup>13</sup> «О Троице» 9. — 430.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин I 65, 79, 91, 345, 459 II 16, 17, 24, 25, 29, 87, 103, 116, 301, 378, 381  
 Аверроэс (Ибн Рошд) II 22, 104  
 Авицеброн (Ибн Гебироль) II 105  
 Авицеена (Ибн Сина) I 109 II 13, 14, 22, 109, 111, 114  
 Адам I 301, 351, 354 II 56, 81, 82, 321, 401, 422  
 Альберт Великий (фон Больштедт) II 104, 105, 109, 110  
 Альгазель (Газали) II 16  
 Амальрик Бенский (Амори из Бена, Амори Шартрский) II 27  
 Амвросий Медиоланский I 345 II 22, 31  
 Анаксагор I 110 II 98, 102, 113, 130, 357, 359, 360, 391  
 Ансельм Кентерберийский I 66 II 389  
 Апулей II 12  
 Аристотель I 51, 65, 74, 77, 125, 128, 398, 399, 435, 439 II 7, 11, 104, 105, 109, 113—122, 124, 128—131, 185, 206, 227, 230, 269, 302, 305, 347, 348, 356—359, 362, 366, 380, 401, 402, 413, 415, 428  
 Асклепий II 10  
 Афапасий Александрийский II 24  
 Боэций I 65, 408, 420, 424, 425 II 24, 378  
 Василий Великий I 345  
 Бенк Иоганн II 7, 10, 12  
 Гермес Трисмегист I 88, 91, 119, 327 II 10, 99, 103, 256  
 Гермотим из Клазомен II 113  
 Григорий Богослов II 415  
 Гуго Сен-Викторский II 22  
 Давид Динанский II 28, 225, 226  
 Диоген Лаэртций II 345, 346, 348, 359, 361  
 Дионисий Ареопагит I 72—74, 76, 77, 89, 93, 408 II 10, 11, 14—16, 18—21, 27—32, 97, 101, 102, 104, 109, 111, 118, 187, 192, 214, 231, 236, 237, 269, 355, 361, 367, 368, 373, 374, 378—381, 383, 387, 391, 396—398, 401, 406—408, 413, 415  
 Евклид II 132  
 Евсевий Кесарийский II 115, 362  
 Зенон I 317 II 346, 360, 361  
 Иероним I 91, 345 II 17  
 Иларий (Гиларий) из Пуатье I 94  
 Иннокентий III II 27  
 Лев Великий (Лев I, папа с 440 по 461) II 31, 364  
 Максим Исповедник II 22

- Ориген II 381
- Павел I 174, 288, 472 II 10, 11, 16, 17, 26, 28, 31, 32, 74, 101, 130, 138, 166, 179, 397, 416, 419
- Парменид I 317 II 30, 102
- Пифагор I 51, 58, 60, 62 II 309, 359, 378
- Платон I 74, 125, 140, 317, 327, 351, 387, 399, 435, 439, 440 II 12, 14, 24, 29, 97, 102, 104, 105, 109, 113—115, 123, 125, 192, 227, 231, 232, 235, 236, 240, 309, 346, 347, 356—360, 371, 372, 378—381, 399, 401, 406, 407
- Плиний Старший I 344
- Плотин II 115
- Прокл II 102, 104, 120, 185, 231, 232, 236, 239, 356, 357, 359, 362, 371, 378, 380, 381, 406, 413
- Протагор II 99, 129, 131
- Роберт Линкольнский (Гроссест) II 22
- Рогир ван дер Вейден II 35
- Саломон Исаакид (Раши) I 72, 91, 93, 146
- Сократ I 51, 351 II 8, 29, 99, 120, 362, 366, 371, 378
- Траверсари Амброджо II 14, 214
- Фалес II 348—360, 364
- Фома Аквинский II 19, 389, 401
- Филон Александрийский I 321, 402 II 8, 9, 12, 17, 346, 369
- Фульгенций II 31
- Халкидий I 74
- Цицерон I 92
- Чезарини Джулиано I 49, 187
- Экхарт (Мейстер Экхарт) Иоанн II 23—25
- Элима, маг II 11
- Эмпедокл II 227
- Эпикур I 65, 121 II 357, 359
- Эпихарм II 347, 363
- Эригена (Эриутена) Иоанн Скот II 22, 28
- Юлий Фирмик I 91
- Юпитер I 91, 92, 323 II 359

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Атом (atomus) I 65, 421 II 255—257, 260, 261, 276, 295, 359
- Бесконечность (infinitas) I 55, 57, 66—76, 93, 94, 98, 150, 172, 229, 230, 260, 340—342, 365, 373, 380—385, 390 II 29—30, 52, 53, 59—70, 206, 215, 221, 237, 424
- негативная и привативная I 98, 99, 120
- уход в б. I 98, 120, 143, 180, 206, 238, 421 II 206, 257
- Благо, благость (bonum, bonitas) I 151, 152, 303, 322—325, 350, 356, 371, 375, 379—384, 443 II 40—42, 68, 88, 175, 215—218, 224, 225, 239, 302, 356
- Бог (deus) I 84—86, 141, 142, 180, 189, 217, 274—278, 283—337, 344—346, 372, 376—380, 394, 401—404, 426, 435—437 II 18, 19—32, 43, 44, 47, 76, 141—145, 149, 157, 180, 226, 272, 295, 373—378
- раньше всего, все опережает I 79, 83, 86, 89, 192—196, 286, 309 II 43, 72, 100, 140, 176, 190—193, 216—222, 234, 235, 333, 348, 364, 365, 381, 387, 427
- не творит зло, не знает зависти I 99, 100, 103, 139, 152 II 74, 293, 430
- не имеет частей (все в боге есть бог) I 83, 85, 115, 120, 301 II 25, 26, 47, 114, 149, 177, 275, 355
- мера всего I 73, 87, 102, 344 II 24, 29, 63, 102, 142, 144, 244
- свобода, воля I 233, 330, 353, 355, 436 II 76, 104, 105, 114, 115, 121, 203, 204, 259, 358, 392, 430
- имя I 52, 55, 58, 82, 88—95, 284—289, 294, 327, 353, 395—397, 440 II 38—41, 59—62, 102—103, 118, 145, 152, 159, 163, 188, 189, 197, 198, 216, 239, 240, 244, 374, 386, 421
- Богочеловек (deus et homo) I 147—184 II 76—81, 86—88, 113, 276, 277, 289, 400
- Бытие, существование, сущее (= бытие) (esse, ens), бытийность, сущность (entitas) I 58, 76, 98, 151, 189, 195, 276, 325, 326, 337, 340, 376, 396, 408, 414 II 12, 25, 39, 40, 66, 119, 145, 152, 173—177, 214, 284, 292—298, 319, 326, 331, 423, 430
- модусы I 117—130, 138, 215, 246, 247, 412—414, 423, 432 II 30, 113—114, 129, 143—144, 174, 274, 311—313, 319, 371, 390, 411, 426
- и познание, понимание I 108, 115, 373 II 80, 110, 189, 190, 193, 196, 202, 224, 292, 298, 299, 310—315, 319, 336, 337, 395

- и жизнь, и мышление I 115, 332, 333, 367, 374 II 41, 105, 106, 202, 204, 351, 356, 357, 371, 379, 398, 409, 423, 428
- Величина, величие (magnitudo) I 65, 381, 398, 424, 425, 432, 451 II 30, 128, 141, 142, 163, 177, 200, 201, 219, 324, 363, 402—404
- Вера (fides, credere) I 143, 160, 161, 166, 167, 173—180, 184, 302, 304—306, 334, 353, 386 II 36, 91, 155—158, 277, 400
- Вечность (aeternitas) I 58—60, 83, 104, 324, 328, 337, 342, 391, 426, 427 II 140, 149, 179, 219, 222, 258, 296, 365, 380, 384, 385
- и время I 87, 101, 157, 158, 308, 328, 398, 443 II 50, 55—57, 148, 149, 178, 222, 259, 267, 296, 375, 399
- Вещь (res) I 22, 62, 89, 102, 111, 141—145, 154, 204, 209, 338—342, 356, 380, 381, 418, 419, 424, 439 II 25, 39, 40, 49, 143, 144, 160, 177, 179, 197, 319, 323—325, 393
- Вид, идея (species, idea) I 115, 137, 144—148, 164, 228, 230, 235, 243—245, 268, 269, 322, 327, 354—357, 393, 394, 411, 415, 416 II 47, 80, 85, 98, 120, 123—129, 132, 138, 150, 161, 204—206, 211, 320, 324—327, 352, 363, 374, 382, 385, 392, 402, 426
- Влиянию (influentia) I 96, 135—139, 141, 167, 178 II 90, 91, 253, 254, 279
- Возможность, потенция, (все) могущество, «могу», «мочь» (posse, (omni)potentia) I 90, 99, 120—122, 130, 152 II 66, 139—141, 146, 152, 165, 256, 314, 333, 340, 419—430
- в. создать, в. стать (возникнуть), ставшая в. I 426—428 II 66, 153, 154, 259, 273, 348—366, 383—398, 404—415, 430
- в. бытие I 29, 55, 96, 176, 301 II 135—181, 364—366, 384—389, 403, 404, 407, 414, 420, 421
- Воображение, представление (imaginatio, phantasia) I 66, 69, 259, 268—271, 274, 419, 477 II 36, 40, 51, 85, 117, 121, 200, 269, 274, 284, 285, 323, 326
- Вопрос, сомнение (quaestio, dubium) I 195—200, 202, 356, 375—377, 386, 458, 459 II 137, 173, 190, 194, 227, 302, 303, 419, 425
- Восхищение, восторг, экстаз (raptus) I 97, 175, 308, 309, 368 II 10, 15, 17, 70, 74, 77, 93, 158, 419
- Время (tempus) I 104, 158, 203, 214, 312, 345, 442 II 19, 149, 178, 220, 223, 259, 296, 300, 360
- Гармония (harmonia) I 56, 96, 97, 227, 269, 292, 355, 399, 406—410, 438, 459 II 13, 19, 127—129, 266, 298, 308, 332, 376, 384, 396
- Движение (motus) I 87, 122, 128—130, 138, 163, 165—167, 255—257, 264, 356, 374, 404, 409, 438, 442 II 36, 77, 92, 113, 150, 261—267, 270, 273, 277—281, 328, 358
- и покой I 52, 87, 104, 130, 197, 256, 370, 398, 422, 437 II 18, 32, 36, 43, 50, 105, 106, 143, 148, 167, 220, 299
- Действительность, актуальность, акт (actus, actualitas) I 55, 71, 85—88, 99, 110, 120—122, 213, 214, 331, 346, 384, 415, 430 II 29, 65, 66, 80, 102, 139—141, 155, 245, 314, 349, 365, 408
- и возможность I 55, 68, 82, 116—122, 129, 155, 210,

- 243, 244—247, 268, 320, 331, 431 II 66, 120, 140—147, 152—155, 163, 164, 167, 211, 247, 274, 354, 355, 390
- Душа (anima) I 97, 124, 168, 172, 200, 201, 255, 261—273, 385—389, 410, 433 II 107, 232, 261—272, 297—309, 336—339, 371
- силы, способности, состав I 266, 267, 326, 399—402, 417—419, 439, 442 II 84—90, 110, 174, 263—272, 280, 285, 297—305, 308, 337—339, 395
- мучения, стремление, спасение I 170, 172, 173, 176 II 263, 276, 304
- мира I 116, 119, 122—128, 433—438 II 113, 270, 280, 302
- и тело I 108, 139, 163, 164, 170, 172, 200, 210, 247—251, 255, 354, 369—371, 387, 399—401, 433, 439, 440 II 87, 107, 262—266, 269, 301—304
- Единство, единица (unitas), единое (unum), монада (monas) I 56—64, 82—92, 103—105, 113—116, 146, 182, 183, 192—228, 230—256, 260—279, 312—320, 337, 373, 397, 414, 431, 433 II 13, 79, 102, 107, 166, 216, 200—222, 225, 232, 267, 384, 406
- и простота, и бытие, и благо, и истина, и бесконечность I 57, 60, 116, 210, 217, 219, 236, 260, 284, 340, 409, 410 II 26, 55, 61, 106, 293, 298, 357, 379, 386
- и множество I 57, 79, 89, 104, 105, 111, 194, 203, 305 II 18, 71, 93, 104, 105, 206, 271, 283, 293—295, 298, 362, 378, 426
- Жизнь (vita) I 143, 168, 181, 195, 251—253, 298, 305—312, 366—370, 374, 441—444 II 32, 39—41, 81—89, 93, 150, 166, 220, 265—267, 269, 276—281, 285—291, 409
- Знак, признак (signum) I 102, 172, 173, 200, 308, 312, 314 II 43, 83, 241, 312—315, 319—332
- Знание, познание (scientia, cognitio) I 50, 51, 125, 141, 142, 187, 283—285, 304—308, 319, 320, 337, 349, 351, 362, 386, 396, 424 II 8, 9, 27, 31, 98, 129, 158, 162, 186, 187, 199, 201, 304, 310—312, 319—329, 333—336, 362—364, 401
- ступени, виды, модусы I 55, 272, 273, 351, 361, 365, 412—414, 428—432 II 12, 98, 99, 110—112, 129—132, 174, 320, 334
- первое, божественное I 85, 125, 139, 307, 352, 427, 435 II 11, 20, 47, 58, 111, 132, 157, 158, 219, 303
- самого себя I 221, 357, 409, 444 II 158, 272, 304—306, 313, 329, 373, 376
- Изображение, образ (imago, figura) I 64, 123, 153, 381—384, 397, 408, 437—439, 443 II 28, 35—37, 66, 74, 79, 80, 86, 92, 93, 103, 171, 215, 256—258, 312, 372, 408, 428
- Имя, наименование, название, слово (nomen, vocabulum, vox) I 55, 88—93, 237, 284—289, 315, 329, 351, 378, 389—397, 439 II 38, 39, 145, 151, 152, 167—169, 188, 197, 204, 245, 333, 400—404
- Инаковость, различие (alteritas), иное, другое (alter) I 59, 116, 205—216, 236—239, 269—273, 287, 312, 340, 373, 381, 408—410 II 61—65, 72, 103, 188—191, 292—294
- Индивид (individuum) I 114, 138, 144—148, 163, 165,



- 166, 228, 235, 241—246,  
269, 339 II 64, 129, 131,  
326, 407
- Интеллект**, разум(ная сущ-  
ность), ум, интеллигенция  
(*intellectus, intelligentia*),  
ум, дух (*mens, intellectus*),  
мысль, понимание (*intel-  
lectus, intelligere*)
- ступени I 122, 256, 257,  
440, 441 II 27, 92, 98—99,  
132, 246, 290, 291, 297,  
304, 306, 372, 400
- стремление, питание, па-  
слаждение, жизнь, едине-  
ние I 171—173, 181, 182,  
188, 199, 240, 252, 304—  
312, 332, 361, 366, 374,  
403, 413, 414, 423, 442—  
444 II 69—75, 81, 86, 90,  
129—132, 287—289, 335,  
345, 363, 369, 386, 396,  
424, 430
- божественный, творящий I  
126, 155, 213, 346, 386,  
393—398, 405—410, 427—  
430, 434, 443 II 27, 48, 80,  
85, 92, 98, 108, 113—115,  
121, 124, 129—132, 273,  
349, 357, 391—393
- высшее из сотворенного,  
творец уподобительного  
мира I 53, 102, 114, 127,  
168—173, 188—201, 213—  
216, 221, 255—258, 300,  
319—322, 350, 367—370,  
374, 378, 385—444 II 75,  
80, 84, 85, 154, 231, 242,  
292, 310—315, 328, 335,  
372, 392, 394, 409
- и душа, и рассудок, и вооб-  
ражение, и чувство, и тело  
I 114, 124, 159, 170, 197—  
201, 211, 223, 239, 255—  
259, 261—276, 291—293,  
315—320, 357, 397—404,  
410—419, 432—435, 439  
II 18, 84—93, 108—110,  
121, 161, 211—214, 229—  
234, 246, 262—264, 269,  
296, 336, 373, 406, 423, 429
- Интеллигибельное**, умопости-  
гаемое, понимаемое, ум-  
ное, мыслимое (*intelligi-  
bife*) I 212, 213, 257, 314,  
315 II 10, 15, 17, 27, 28,  
70, 75, 76, 98, 124, 132,  
146, 208, 214, 246, 285,  
313, 331, 335—337, 349—  
352, 357, 394, 406, 423, 429
- Искусство**, умение, мастерство,  
учительство (*ars, magiste-  
rium*) I 97, 102, 139—141,  
216, 253, 254, 301, 302,  
307, 330, 347, 351, 352,  
372, 389—395, 411, 412,  
436—438, 446, 459 II 20,  
35, 47, 76, 77, 80, 92,  
132, 156, 157, 253, 272,  
273, 304, 311, 321—325,  
327, 332, 359, 412
- Истина** (*veritas*) I 53, 58, 96,  
97, 124, 164, 187, 188,  
193, 217, 271, 283—286,  
304—312, 331, 379—385,  
393, 443, 445 II 14, 15,  
43, 44, 65—68, 98—100,  
103, 105, 123, 144, 178,  
287, 312, 347, 405, 421
- как объект, цель интеллекта  
I 50, 171, 213, 309—312,  
334 II 15, 75, 100, 185,  
227, 241, 288, 297, 336, 405
- Количество** (*quantitas*) I 54,  
199—201, 320, 420, 421,  
423 II 44, 50, 128, 162,  
163, 178, 200, 254, 324,  
389, 407
- Красота** (*pulchritudo*) I 82,  
92, 139, 291, 356, 367,  
407, 413, 414 II 20, 21,  
45, 46, 131, 142, 179, 214,  
217, 351, 352, 355, 397
- Личность**, лицо (*persona*) I  
79, 148, 152, 154, 163, 431  
I 23, 163—165, 276, 277,  
289
- Логика** (*logica*) I 224, 253 II  
17, 22, 347, 348, 350, 381
- Любовь** (*amor, caritas*), связь  
(*nexus*) I 117, 129, 144, 145,  
156, 166, 170, 171, 176—  
180, 274—279, 299, 361,  
367, 426, 427 II 40, 41,  
48—50, 68—77, 89, 91,  
157, 239, 370, 376, 385—  
391

- Максимум, величайшее, наибольшее (maximum); минимум (minimum)** I 51—58, 66, 71—90, 103, 107—109, 142—153, 211, 313, 316, 382 II 25, 98, 100, 118, 282, 302, 355, 390, 407, 411, 414
- Математика (mathematica)** I 64—67, 171, 224, 227, 395, 413 II 121—123, 128, 161, 162, 172—174, 299, 387, 406
- Материя (materia), (пассивная) возможность (possibilitas)** I 85, 99, 118—122, 126—128, 301, 302, 390, 404, 409—419, 423, 428—434, 440 II 26, 66, 67, 116, 117, 119, 120, 153, 205, 225, 247, 259, 273—275, 329, 355, 392
- как возможность бытия I 116, 117, 430 II 66, 146, 153, 273
- Место,местилище, пространство (locus)** I 138, 199, 248, 255, 261, 404 II 19, 85, 86, 92, 262, 285, 395
- Множество, множественность (multitudo)** I 52, 56, 60, 65, 100, 101, 105—109, 143, 305, 328, 340—342, 373, 398, 407, 408, 421, 424, 425, 434 II 71, 72, 172, 253, 288—295, 307, 315, 380, 384
- Мудрость, премудрость (sapientia)** I 83, 140, 250, 298—300, 321—323, 352, 362—385, 403, 408, 436, 441 II 7, 9, 81, 110—113, 133, 155, 175, 228, 285—288, 329, 343—415
- Намерение, интенция, внимание (intentio)** I 242, 344, 357 II 83, 84, 111, 114, 122, 129—132, 278, 281, 302, 338, 339, 428
- Науки, искусства (artes, disciplinae, doctrinae)** I 96, 140, 229, 238, 263, 425, 453 II 27, 299, 320—322, 327, 332
- Начало, принцип, первое (principium, primum)** I 63, 84, 94, 189, 286, 309, 314, 328, 364—367, 371, 372, 391, 405, 428 II 46, 100—102, 111—119, 122, 126, 140, 153, 162—166, 187—190, 199, 204, 213, 221, 230, 235, 305, 333, 349, 355, 398, 425, 430
- и середина, и конец (цель) I 57, 141, 189, 210, 310, 313, 315, 336, 338, 365, 367, 370, 391 II 13, 63, 64, 70, 127, 149, 162, 190, 307, 391, 398
- Небо (caelum), небеса, миры (caeli, mundi)** I 124, 130—133, 141, 205—209, 216—221, 250, 251, 320, 352—357, 404 II 92, 98, 131, 150, 261, 297, 339, 380
- Невидимое (invisible)** II 137—139, 142, 179, 196, 231, 237, 254—259, 305
- Незнание, невведение (ignorantia)** I 49—184, 187, 285, 299, 342, 352, 362 II 7—32, 46, 60, 69, 93, 94, 161, 167, 168, 180, 216, 226, 302, 362—364, 390, 396, 407, 420
- Неиное (non aliud)** I 148, 326, 338 II 185—247, 367
- Необходимость (necessitas)** I 53, 57, 58, 100, 108, 116—118, 222, 247, 376, 409, 414, 416, 423, 436 II 53, 85, 130, 153, 279, 313
- сложная, определившаяся I 117, 122, 127, 409, 412—414, 416, 423, 436 II 270, 279, 313
- Непостижимое, непостижимость (incomprehensibile, incomprehensibilitas)** I 54, 64, 72, 95, 184, 212, 269, 288, 336, 364—370, 375, 377, 472 II 14, 15, 58, 61, 69, 74, 82, 122, 155—157, 166, 170, 202, 214, 362, 387, 419, 423
- Ничто (nihil)** I 76, 100—106, 121, 207, 285, 333, 340, 353, 354, 467, 469, 479 II

- 23, 42, 58, 94, 105, 119, 176—179, 193, 198, 243, 368, 403, 411, 430
- Определение (definitio) I 116, 365, 376, 425 II 186, 190, 233—239, 333, 367, 373, 393, 401
- Основание, разумное основание, основа, причина (ratio) I 74—76, 122, 126, 142, 189, 237, 351, 355, 372, 379 II 26, 39, 46, 76, 80, 104, 121, 149, 178, 194, 197, 202, 304—308, 392—394
- Пол (мужское, женское) I 91, 92, 102, 243—245, 254, 264, 345 II 352
- Понятие, представление (conceptus) I 124, 157, 316, 375, 378—380, 396—400, 415, 416, 440, 441 II 13, 158, 159, 167, 233, 395
- Порядок (ordo) I 126, 140, 141, 277, 278, 348—350, 385, 427 II 210, 307, 372, 396—400
- Предел, конец, цель, граница (terminus) I 55, 92, 156, 336, 388, 420—423 II 13, 60—63, 69, 70, 177, 220, 302, 391—396, 409, 412
- Предположение, догадка (conjectura) I 132, 136, 185—279, 304, 312 II 139, 150, 161, 280, 395
- Привлечение (attractio) I 97, 160 II 63, 68, 78—82, 94
- Природа (natura) I 85, 109, 122, 125, 129, 150, 153, 245, 253—258, 322, 348, 431, 435, 443, 444 II 47, 75, 78—82, 84, 86—88, 94, 106, 114, 131, 174, 225, 252, 268, 289, 291, 330
- как орудие бога, духа, интеллигенции I 125, 129, 347 II 108, 114, 268, 330, 336, 351, 358
- Причастность, приобщение (participatio), сообщение, взаимообщение (communicatio) I 74—78, 87, 101, 162, 212—216, 221, 222, 236—240, 273—278, 315—317, 339, 393, 414 II 105—112, 114, 204, 218, 246, 304, 353, 373, 380, 384, 393, 413
- Причина (causa) I 83, 127, 142, 336, 342, 343, 350 II 19, 47, 101, 144, 213, 275, 341, 354—357, 393, 403, 409—414
- Прогрессия, переход, ряд (progressio) I 204, 208, 227, 232—234, 240—243, 268 II 119, 291, 306—309
- Промысел, провидение (providentia) I 84—86 II 30, 37, 39, 43, 49, 215, 380
- Прообраз, первообраз, образец (exemplar) I 64, 74, 85, 123, 126, 191, 370, 373, 381—385, 393—397, 403, 413, 423—425, 435, 441 II 14, 38, 44, 47, 52, 67, 80, 104, 132, 258, 275, 282—284, 302, 391—393, 408
- Пропорция, соразмерность, соизмеримость (proportio, habitudo) I 50, 64, 101, 137, 140, 141, 355, 404, 406, 407, 425, 433, 438 II 20, 28, 86, 128, 160, 330, 397
- Простота (simplicitas) I 71, 215, 236, 286, 364, 379, 396—399, 409, 413, 417, 422, 439 II 13, 17, 23, 26, 54, 61, 65, 106, 132, 146, 213—215, 240, 267, 294, 295, 332, 382
- Равенство (aequalitas) I 54, 59, 75, 96, 143, 153, 161, 275—279, 381, 382, 397, 398, 407, 424, 431 II 63, 112, 172, 253, 293, 307, 312, 333—337, 384—386
- Рассудок, разум (вообще) (ratio), рациональное (rationale) I 53—55, 96, 159, 168, 176, 200—204, 211, 223—229, 254, 269—273, 334, 343, 389—395, 402, 406, 439—443 II 17, 48,

- 53, 85, 111, 185, 228—230, 266
- Свертывание, свернутость, окватывание (complicatio); развертывание, развернутость (explicatio)** I 57, 62, 83—86, 104, 105, 123, 204, 381, 396—400, 422, 423, 443 II 27, 29, 46, 47, 57, 58, 64, 105—107, 126, 141, 232, 295
- Свет (lux, lumen)** I 141, 169, 170, 295, 321—335 II 27, 35, 45, 74, 85, 189, 190, 208, 217, 228, 319, 339, 368—373, 383, 414—415, 422, 428
- начало видения (сам невидим) I 295—298 II 190, 228, 231, 314, 319, 335, 339, 423
- и цвет I 168, 268, 274, 295—298, 326 II 110, 189, 322, 353, 422, 427
- Сила (virtus)** I 55, 211, 214, 266, 316—320, 322, 329—333, 354, 373, 408, 437, 438 II 46, 47, 58, 65, 85, 138, 179, 199, 219, 267—270, 305, 334
- Символ, загадка, образ, пример, сравнение (symbolum, aenigma)** I 66, 95, 158, 172—174, 257, 304, 311, 351, 423 II 45, 97, 99, 109—111, 151, 155, 165, 168, 170, 189, 194, 207, 251, 416
- Слово, логос (verbum, logos)** I 90, 116, 127, 171, 174—176, 304, 314, 315, 330, 335, 348, 353, 371, 379, 394 II 48, 55, 76, 85, 86, 89—92, 130, 156—158, 170, 328—330, 385, 392, 410
- Совершенство, зрелость (perfectio), полнота (plenitudo), завершенность (consummatio)** I 87, 90, 92, 153, 158, 287, 306, 390, 415, 416, 422, 426 II 15, 26, 76, 81, 85, 89—94, 166, 195, 196, 267, 363, 389, 404, 405
- Совпадение (coincidentia), свертывание (complicatio), сложение, сопряжение (copulatio, coniunctio) противоположностей** I 55, 72, 79, 83—86, 121, 196—199, 225, 226, 383, 438 II 11, 13, 17, 18, 25, 53—61, 65—68, 70—72, 74, 80—82, 86, 97, 111, 115, 172, 191
- Созерцание, лицемерие, умозрение (contemplatio, speculatio), видение (visio), прозрение, интуиция (intuitio)** I 174, 175, 240, 261, 291, 295, 300, 303—321, 365, 413, 442 II 12, 15, 27, 32, 35—94, 97, 98, 111, 123, 131, 138, 145, 158, 174—181, 199, 220, 229, 235—237, 282, 288—291, 303, 310, 319, 405, 419—430
- как цель, питание ума I 240, 303—321 II 158, 181, 229, 288, 331, 340, 419—430
- и рассуждение, и слово, и определение, и слышание, и понимание I 175, 320 II 17, 27, 32, 97, 111, 196, 199, 203, 319, 403, 410, 424
- Состав, составленное, сложное (compositum)** I 79, 100, 106, 124, 149, 233—236, 287, 288, 405—409 II 26, 86, 87, 213, 240, 241, 307, 371
- Субстанция (substantia), сущность (essentia)** I 73, 77, 125, 126, 327, 408, 430—435, 439 II 52, 114, 119—123, 127, 164, 191, 206—217, 224, 227—231, 290, 401, 414, 420 иносгась, основа (hypostasis, substantia) I 148—157, 163, 168, 182 II 78—81, 165, 227, 231, 289, 294, 307, 312, 353, 420, 422, 427
- неизменна, неделима, нерушима, нетленна I 74, 77, 408 II 109, 117, 122, 205, 212, 269, 361

- и акциденция I 77, 100, 105, 327, 400, 428, 430, 440 II 84, 122, 128, 207—212, 262, 285, 290, 330, 383
- судьба в с. I 117, 122, 128 II 270, 279, 280
- Творение, сотворение, творчество (creatio) I 90, 302, 317, 344—352, 396 II 54—59, 68, 99, 179, 197
- Творение, сотворенное, тварь (creatura) I 89—93, 99—102, 127, 152, 156, 207, 310, 324, 328—333, 340, 393, 398, 410 II 20, 21, 68, 81, 103, 114, 131, 138, 145, 180, 204, 244, 330, 373—375
- Тело (corpus) I 111, 112, 118, 164, 165, 172, 180, 201—204, 233, 247—251, 263, 414, 420, 429, 433, 440, 441 II 64, 65, 87—90, 107, 231, 257, 269—272, 301, 370, 383, 428—430
- Теология, богословие (theologia) I 84, 202, 203, 212, 318, 321, 345—379, 414 II 7—12, 21—24, 29, 35, 37, 39, 102, 115, 150, 173, 203, 421, 425
- отрицательная, апофатическая I 78, 93—95, 195, 309, 312, 377, 378 II 14, 30, 102, 103, 122, 170, 173—177, 191, 192, 220, 230, 240, 381
- утвердительная, катафатическая I 89—95, 312, 317, 377, 378 II 90, 102, 191—192
- «Теперь» (nunc), мгновение (momentum), настоящее (praesentia) I 104, 157, 320, 329, 330, 398, 422 II 55, 147, 223, 224, 299
- Тождество (identitas), то же (idem) I 336—357, 373, 374, 398, 408 II 39, 72, 79, 219, 289, 367, 368
- Точность (praecisio) I 53, 54, 95—97, 141, 187, 211—213, 223, 329, 375, 377, 379—385, 389—395, 413, 438, 444, 450 II 11, 22, 26, 160, 161, 253, 391, 425
- Трансцендирование, выхождение за пределы (transcensus), скачок (transilire), восхождение (ascensio), перенесение (transsumptio) I 52, 55, 62—64, 66—68, 86—88, 275, 300, 304, 305, 311, 312, 394 II 14, 38, 45, 99, 122, 143—147, 152, 178, 218
- Троица, троичность (Trinitas) I 58—64, 78—82, 115, 116, 353, 372, 408, 426—433 II 23, 24, 70—81, 115, 159—171, 194—196, 267, 294, 357, 358, 389, 430
- Отец и Сын I 127, 153, 154, 330, 331, 352 II 23, 48, 76—79, 82, 116, 287, 312
- Сын I 127, 151, 178, 180, 182, 311, 330, 331 II 158, 171, 281, 430
- Дух I 156, 183 II 48, 77, 92, 116, 150
- Отец, Сын и Дух I 61, 62, 90, 91, 116, 154, 332, 371, 372, 431, 436 II 76—79, 92, 93, 164, 165, 195
- как единство, равенство, связь I 58—64, 90, 91, 111, 189, 190, 260, 274—278, 408, 427 II 112, 195, 293, 294, 381, 385, 386
- как это, оно, то же I 61 II 196
- как возможность, равенство, единение II 334, 340
- Т. в вещах, свойствах, явлениях I 63, 82, 91, 115—119, 136, 203, 277, 353, 428—431, 437, 438 II 71, 73, 75, 115, 162—171, 204, 244, 245, 266, 267, 294, 386, 430
- Тьма, темнота (obscuritas), мрак (caligo), сумрак (tenebra), облако (nebula) I 93—95, 159, 172, 174, 322, 329 II 21, 35, 45, 46, 53, 60, 81, 155, 158, 180, 421
- Удивление (admiratio), изумление (stupor) I 49, 139—

- 142, 148, 149, 243, 267, 300—302, 336, 369, 375, 376, 386, 398, 408, 438, 443 II 15, 21, 26, 43, 67, 83, 84, 86, 130, 138, 187, 192, 369
- Универсалии (universalia), категории (categoriae) I 114, 115, 255, 256, 339, 426, 429, 430 II 13, 141, 299, 369, 370—373, 376, 377, 384, 404—406
- Универсум, вселенная, мир (universum, mundus), космос (cosmos) I 52, 64, 99, 107—147, 150—152, 167, 184, 205—206, 217—222, 243, 327, 350, 351 II 141, 254—259, 271, 361, 392, 398
- пределы во времени и пространстве I 99, 101, 108, 124, 131, 314, 328, 342—345, 426, 427 II 153, 258, 296, 359—361, 392
- красота, порядок, связь I 110—112, 116, 122, 129—131, 134, 139—142, 209, 332, 340 II 19, 142, 179, 202—204, 273, 294, 348—351, 386, 397—400
- и бог I 107—118, 139, 327, 328, 351, 426 II 179, 203, 273, 294, 408, 428
- Уподобление, подобие (assimilatio, similitudo) I 53, 115, 127, 189, 320, 409—414, 437 II 80, 98—108, 115, 122, 128, 129, 146, 265, 273, 354, 362, 383, 394, 405
- как руководство, пример, водительство, зеркало (manuductio, speculum) I 52, 64, 65, 83, 188, 207, 345, 346—351, 356, 391, 404 II 8, 35, 46, 56, 73, 122, 147, 149, 162, 168—171, 214, 272, 350—352, 372, 387, 403 царь, властитель I 257, 265, 266, 291—294, 353, 435 II 104, 105, 108—113, 114, 121, 124, 203, 204, 271, 272 речь I 129, 157, 235, 308, 314, 348, 349

II 54, 122, 123, 244, 288, 330, 332 семя, зерно, дерево I 164, 241—246, 268, 300, 304, 334, 401 II 46, 47, 58, 59, 353 зеркало I 101, 102, 310, 324, 403, 404 II 58, 67, 125, 314, 331, 372 тело и члены I 112, 132, 133, 179, 326 II 64, 65, 144 сокровище I 291, 335, 353, 366, 371 II 9, 69, 122, 364 книга, автор I 351, 362, 402 II 130, 154, 428 свечи I 434, 435 II 85, 88 часы II 56, 57 космограф II 330, 331 волчок I 147—151 медведь и мед II 89 деньги II 309—315 покупка военного снаряжения I 267 рассыпание гороха II 293 исписывание листа бумаги II 376, 378 земледелие I 334, 335 стеклодув I 347, 436 циркуль I 423 магнит I 369 запах I 366 земная любовь II 73, 75 собака I 402 крик толпы I 434 радуга II 189, 201

Фигуры (геометрические). Точка I 114, 329, 398, 420, 421, 422 II 106, 107, 254, 255, 275, 295, 296 линия I 66—78, 98, 100, 101, 107, 111, 114, 150, 382—385, 412, 420—422, 432 II 27, 29, 63, 100, 101, 107, 154, 172, 252, 255, 260, 261, 337, 383, 392, 403 кривизна и прямизна I 73, 76, 77, 376, 384, 385 II 109, 116, плоскость, поверхность I 114 II 107, 173, 383 угол I 69, 70, 146, 226 II 100—106, 112, 116, 125, 126, 255, 351, 352, 355, 388—389 треугольник I 62—72, 78—82, 111, 203, 225, 233, 383, 384, 388, 395, 396, 424, 460 II 125—128, 161, 162, 236, 269, 301, 387—389 квадрат, четырехугольник I 65, 383, 395, 460 II 162,

- 269, 301 шестиугольник 1  
 460 многоугольник I 155  
 II 387 круг I 66—68, 70,  
 71, 82—84, 111, 124, 131—  
 134, 155, 212, 213, 272,  
 284, 372, 382, 383, 412,  
 443, 460 II 17, 50, 122, 148,  
 172, 174, 252, 258, 260,  
 275, 281, 282, 286—295,  
 351, 394 дуга и хорда II  
 116 квадратура круга I  
 146, 226, 227, 460 II 118  
 шар, сфера, округлость I  
 67, 68, 70, 71, 86—88,  
 271, 343, 443 II 50, 254—  
 262, 337
- совпадение при максимиза-  
 ции I 62, 64, 66—78, 83,  
 107, 111, 126, 134, 147,  
 150, 372, 382—384 II 151,  
 172, 389, 403
- Философия (philosophia), фи-  
 лософы I 65, 77, 101, 118—  
 128, 212, 298, 308, 317,  
 345, 350, 386, 388, 394—  
 397, 405, 425 II 185, 230,  
 251, 253, 264, 309, 348,  
 358—361
- Форма (forma) I 87, 101, 102,  
 116—119, 122, 126—130,  
 209, 211, 301, 302, 325—  
 327, 333, 338, 352, 372—  
 374, 378, 379, 383, 394,  
 397, 403, 404, 406, 410,  
 413, 432 II 12, 13, 25, 43,  
 51, 65—67, 105, 119—124,  
 132, 144, 161, 166, 172—  
 175, 203, 274, 314, 385,  
 395
- и материя I 119—124, 138,  
 139, 390—393, 412, 417—  
 419, 428—430, 439, 442  
 II 116, 119, 174, 255—  
 258, 274, 275
- Человек (homo)  
 — есть микрокосм I 150, 259,  
 260 II 270—272, 306, 339,  
 376  
 — есть мера всего II 99, 107,  
 129—132  
 — свобода, воля I 261, 262  
 II 40, 42, 48, 49, 75, 91,  
 267, 268, 279—281, 375,  
 377, 392, 428
- состав, силы, способности I  
 155—163, 258—261, 263,  
 275, 276 II 84, 85, 99, 107,  
 108, 339, 376, 397, 400  
 — ум, интеллект, душа I 155,  
 163, 172, 259, 274—277 II  
 87, 99, 107, 129—132  
 — произведения, изобретения,  
 науки, познания, умения  
 I 261, 306, 307 II 123, 124,  
 238, 242, 251, 252, 264—  
 267, 272, 299, 327, 395,  
 399, 407  
 — любовь к себе I 137, 147 II  
 39—41, 68  
 — страсти I 160, 365 II 44, 83,  
 278—281  
 — прародители I 160, 344,  
 351, 354 II 321, 401, 422  
 — разные возрасты, типы I  
 261—264, 274, 333, 362,  
 401 II 90, 265, 271, 272,  
 321, 322  
 — смерть, смертность I 160—  
 162, 171—173, 352, 367,  
 368 II 277, 278, 376, 400  
 — стремление, назначение,  
 счастье I 170, 171, 177,  
 181—184, 240, 260—262,  
 288, 289, 299, 303, 309,  
 323, 335, 354, 374, 375  
 II 42, 69, 74—76, 81—82,  
 277, 327, 331, 340, 341,  
 374, 378, 424  
 — и бог I 160, 173, 177, 259,  
 278, 288, 299, 323, 327,  
 344 II 40—44, 48, 49, 70—  
 81, 87, 88, 99, 331, 332,  
 374, 375, 392  
 — и другие создания, живые  
 существа I 145, 149—153,  
 167, 248, 270, 274, 315,  
 318, 348, 363, 402, 412,  
 447, 448 II 266—270, 280,  
 301, 326—329, 331, 339
- Человечность, человечество  
 (humanitas) I 151, 164,  
 165, 172, 260, 274, 275,  
 330, 333, 334, 393, 394,  
 430, 432, 444 II 51, 82,  
 364, 384, 402
- Число (numerus). Два I 59,  
 60, 373, 407 II 293, 366  
 три I 60, 126, 190, 206,  
 218, 405, 407 II 163, 306—

- 308, 426 четыре I 191, 215, 216, 232, 233, 238, 239 II 291, 306—308, 426  
 шесть I 240, 241 семь I 241, 313 II 307 десять I 113, 191, 192, 216, 218, 242, 313, 373, 443 II 288, 290, 306—309 сто I 113, 191, 192, 200 тысяча I 113, 191, 200—202, 218  
 отношение диагонали квадрата к стороне I 406 II 160
- ряды, прогрессии I 138, 146, 188, 191, 192, 215—220 II 291, 306—308, 337
- актуально бесконечное (невозможно) I 56, 98, 210 II 366
- четное и нечетное I 191, 201, 205, 227, 228, 405 II 308, 384
- и единица I 56, 57, 104, 191—194, 202, 205, 256, 313, 329, 363, 398, 405, 406—409, 421, 422, 443 II 19, 57, 72, 116, 221, 283, 284, 291, 292, 298, 325, 340, 365, 379, 407, 426
- и множество I 56, 190, 408, 434, 435 II 72
- и различение I 363, 408, 409 II 24, 290—292, 306—309
- Чтойность, суть, сущность (quidditas, essentia) I 53, 73, 108, 109, 195, 213, 303, 333, 350—352, 374, 376, 406 II 27, 84, 128, 129, 199—201, 227, 234—237, 290, 419—426
- искание, познание I 54, 350 II 84, 119, 227, 245, 362—364, 394, 395, 401, 419, 420
- Чувственно постигаемое, чувственное, ощущаемое (sensibile) I 65, 157, 201—204, 230, 314—320, 327, 357, 412 II 99, 123, 124, 131, 138, 205, 337
- Чувство, ощущение (sensus) I 155, 159, 201—204, 211, 258, 374, 389, 411—419, 432, 472, 479 II 48, 51, 84, 85, 124, 129—132, 138, 207, 213, 297, 298, 301, 305, 320, 327, 338
- зрения, слуха и др. I 214, 222, 266, 287, 289—297, 348, 357, 399—402, 417, 418, 433, 434 II 17, 50, 130, 189, 190, 199, 257, 302, 313, 322, 327, 330, 341, 353, 394
- Элемент (elementum) I 130, 209, 231—236, 266, 354, 451, 452 II 106, 140, 225, 361  
 огонь, воздух, вода, земля I 131, 134, 138—142, 169, 172, 208, 234, 238, 301, 418, 445, 451—453 II 197, 291, 332, 360, 390, 413—415



## СОДЕРЖАНИЕ

Апология ученого незнания (пер. Ю. А. Шичалина) . . .	5
О видении бога (пер. В. В. Библихина) . . . . .	33
Берилл (пер. В. В. Библихина) . . . . .	95
О возможности-бытия (пер. А. Ф. Лосева) . . . . .	135
О неинном (пер. А. Ф. Лосева) . . . . .	183
Игра в шар (пер. В. В. Библихина) . . . . .	249
Книга первая . . . . .	251
Книга вторая . . . . .	281
Компендий (пер. В. В. Библихина) . . . . .	317
Охота за мудростью (пер. В. В. Библихина) . . . . .	343
О вершине созерцания (пер. В. В. Библихина) . . . . .	417
Примечания . . . . .	433
Указатель имен . . . . .	458
Предметный указатель . . . . .	460

## Николай Кузанский

Н63 Сочинения в 2-х т. Т. 2: Перевод/Общ. ред.  
В. В. Соколова и З. А. Тажуризиной. — М.: Мысль,  
1980. — 471 с. — (Филос. наследие). — В надзаг.:  
АН СССР, Ин-т философии.

В пер.: 1 р. 80 к.

Во второй том Сочинений равневозрожденческого мыслителя Николая Кузанского вошли его главные произведения 1449—1464 гг. «Апология ученого незнания», «О видении бога», «Берилл», «О немном», «Игра в шар», «Охота за мудростью» и др. На почве античной и средневековой традиции здесь разворачивается диалектика восхождения к первоначалу, учение о единстве мира, о человеке как микрокосме и о цели жизни.

Преобладающая часть работ выходит в русском переводе впервые, остальные заново отредактированы и сверены с оригиналом.

К 10501-204  
004(01)-80 Подписное

ББК 87.3  
1Ф

*Николай Кузанский*

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

Том 2

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*  
Редакторы *А. В. Антонов, В. П. Гайдамака*  
Младший редактор *С. В. Мильская*  
Оформление серии художника *В. В. Максина*  
Художественный редактор *С. М. Полесичука*  
Технический редактор *Е. А. Данилова*  
Корректор *Ч. А. Скруль*

ИБ № 1324

Сдано в набор 20.02.80. Подписано в печать 05.09.80. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Бумага типографская № 1. Обыкн. нов. гарн. Высокая печать. Усл. печатных листов 24,78. Учетно-издательских листов 24,28. Тираж 150 000 экз. Заказ № 1192. Цена 1 р. 80 к.

Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197138, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.

